

Oneness and Trinity

Дэвид К. Бернард

Единство и триединство

Учение о Боге в древних христианских писаниях

100-300 гг. от Р. Х.

Содержание

Введение

1. Что говорят древние писания о единстве и триединстве.....

Послеапостольский период, 90-140 гг. от Р. Х.

2. Климент, Игнатий, Поликарп и Герма.....
3. Анонимные и псевдо-эпиграфические писания.....

Период греческих апологетов, 130-180 гг. от Р. Х.

4. Юстин.....
5. Другие писания того же периода.....

Ранний кафолический период, 170-325 гг. от Р. Х.

6. Иринеи.....
7. Первые приверженцы учения о триединстве:
Тертуллиан, Ориген и другие.....
8. Крещение во имя Иисуса Христа.....
9. Учение о единстве в народной вере.....
10. Учителя модализма:
Праксей, Нозт и Савеллий.....

Заключение

11. Путь от единства к триединству.....

Словарь терминов.....

Введение

1. Что говорят древние писания о единстве и триединстве

Движение пятидесятников-единственников исповедует библейское, христианское учение о Боге, которое называется учением о единстве Бога (единобожии) и исключает современное учение о Троице. В связи с этим возникает, по крайней мере, два исторических вопроса. Во-первых, является ли учение о Троице библейским, и как оно пришло в христианство? Во-вторых, какое учение о Боге исповедовали первые христиане: учение о единстве, Троице или что-то другое? Для того чтобы ответить на эти вопросы, следует проанализировать сохранившиеся древнейшие христианские писания, написанные после завершения Нового Завета. Самое раннее из них датируется приблизительно 100 г. от Р. Х. Изучая поставленную проблему, мы рассмотрим два последующих столетия вплоть до приблизительно 300 г. от Р. Х.

Прежде чем приступить к данному исследованию, сначала мы должны дать определение двум доктринальным системам, подтверждение которых мы ищем в имеющихся писаниях; затем установить подлинность авторства сочинений, которыми мы располагаем; и, наконец, задать рамки нашему исследованию.

Определение учения о единстве

Учение о единстве может быть определено двумя утверждениями: 1) Бог абсолютно и неделимо один без разделения на личности (Втор. 6:4; Гал. 3:20); 2) Иисус Христос представляет всю полноту Божества телесно (Иоан. 20:28; Кол. 2:9).

Все имена и названия Божества, такие как Бог, Иегова, Господь, Отец, Слово и Святой Дух, относятся к одной и той же Личности. Все эти имена и названия просто означают разные проявления Божества, Его свойства, Его отношение к людям, Его способы деятельности, а также различные стороны откровения Бога о Себе Самом.

Все характерные особенности и стороны Божественной сущности проявлены в Иисусе Христе. Иисус есть Бог, или Иегова, воплотившийся (Ис. 9:6; 40:9; Иоан. 8:58; 20:28; 2 Кор. 5:19; Кол. 2:9; 1 Тим. 3:16; Тит. 2:13). Иисус есть Отец во плоти (Ис. 9:6; 63:16; Иоан. 10:30; 14:9-11; Откр. 21:6-7). Дух Святой – это Дух, Который воплотился в Иисусе Христе, Дух Святой – это Иисус в Своей духовной сущности (Иоан. 14:16-18; Рим. 8:9-11; Филп. 1:19; Кол. 1:27).

Учение о единстве утверждает, что Библия открывает нам Бога как Отца, явившегося в Сыне, по природе являющегося Духом Святым. Единый Бог – Отец всех созданий, Отец Единородного Сына и Отец всех рожденных свыше верующих (см.: Втор. 32:6; Мал. 2:10; Гал. 4:6; Евр. 1:5; 12:9).

Название "Сын" имеет отношение к воплощению Бога. Человек Иисус Христос был в буквальном смысле зачат от Духа Божьего и поэтому был назван Сыном Божиим (Матф. 1:18-20; Лук. 1:35). Название "Сын" иногда обращает наше внимание исключительно на человеческую сущность Христа; например, читаем: "...мы примирились с Богом смертью Сына Его" (Рим. 5:10). Иногда это название указывает одновременно как на Божественную, так и на человеческую сущность Христа, ибо сказано: "Отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных" (Матф. 26:64). Однако данное название никогда не употребляется в отрыве от Божьего воплощения, и оно никогда не относится только к Божественной сущности.

Термины "Бог-Сын" или "вечный Сын" являются небиблейскими. Вместо этого Библия использует понятия "Сын Божий" и "единородный Сын". Рождение Сына не является вечным, непрекращающимся, непостижимым процессом; напротив, Сын был рожден девою Марией в результате чудесного действия Святого Духа. Сын имел начало в момент

воплощения (Лук. 1:35; Гал. 4:4; Евр. 1:5-6)¹.

Существует четкое различие между Богом и Сыном, однако это не различие двух Божественных личностей, но различие между вечным Духом Бога и подлинной человеческой плотью, в которую Бог полностью воплотился. Являясь одновременно Богом и человеком, Иисус иногда говорил и действовал как Бог, а иногда как человек. Как Отец, Он говорил от Своего имени в Божественном самосознании; как человек – в человеческом самосознании. Как человек, Он молился, обращался к Богу и подчинялся Ему, как должны это делать все люди. В то же самое время Бог пребывал в Нем, открыл Себя в Этом Человеке, явил Свой характер, природу, власть и могущество.

Согласно первой главе Евангелия от Иоанна, Слово – есть Божие самовыражение, самооткровение или самораскрытие. До воплощения Слово было мыслью, планом, разумом или сознанием Бога. В начале Слово было у Бога не как личность, существующая отдельно от Бога, но как Сам Бог. Слово неотделимо принадлежало Богу, как мысль человеку. *"И Слово было Бог"* (Иоан. 1:1). Когда пришла полнота времени, Бог наделил это Слово плотью – Бог явил Самого Себя во плоти. В Иисусе Христе *"Слово стало плотью"* (Иоан. 1:14). *"Бог явился во плоти"* (Тим. 3:16). Вечное Слово было явлено в едином Сыне.

Название "Дух Святой" относится к духовной сущности Бога. Это название раскрывает характерные черты природы Бога, ибо святость – это основа Его моральных качеств, а духовность – основа Его сущности и действий. Это название, как правило, употребляется для описания той деятельности, которую Бог совершает как Дух, благословляя, возрождая, преображая и освящая людей (см.: Быт. 1:1-2; Деян. 1:5-8).

Три роли Отца, Сына и Святого Духа необходимы в плане искупления падшего человечества. Для того чтобы спасти нас, Бог сотворил безгрешного Человека – Сына, Который должен был принять смерть вместо нас. По отношению ко всему человечеству Бог является Отцом. А по тому, как Бог действует в нашей жизни, укрепляя и изменяя нас, Бог есть Дух Святой.

Итак, названия Отец, Сын и Дух Святой описывают различные виды деятельности и роли Бога, но они не указывают на троиственность в природе Бога. Название «Отец», применительно к Богу, объясняет отцовское отношение Бога ко всему человечеству. Название «Сын» относится к Богу во плоти. Название «Дух» применяется к Богу действующему. Например, человек может быть администратором, учителем и советником, то есть выполнять три важные функции, являясь одной и той же личностью. Бог не может быть охарактеризован или ограничен троиственностью.

Стержнем учения о единстве является имя Иисуса Христа, которое означает "Иегова-Спаситель" – наивысшее имя, под которым Бог открыл Себя человечеству, имя искупительное по Новому Завету (см.: Матф. 1:21; Лук. 24:47; Деян. 4:12; 10:43; Филп. 2:9-11; Кол. 3:17). Именно по этой причине Апостолы всегда крестили во имя Иисуса Христа, чему должна подражать Церковь сегодня (см.: Деян. 2:38; 8:16; 10:48; 19:3-5; 22:16; Рим. 6:3-4; 1 Кор. 1:13; 6:11). И так как Иисус есть полнота Божества телесно, то имя (заметьте: в единственном числе) Отца, Сына и Духа Святого, упомянутое в Евангелии от Матфея 28:19, есть имя Иисуса (см.: Матф. 1:21; Лук. 24:47; Иоан. 5:43; 14:26).

Определение учения о триединстве

Учение о триединстве исповедует "одного Бога в трех Личностях"² или "три Личности в одной сущности"³. Имена этих Личностей: Бог-Отец, Бог-Сын (или Слово) и Бог-Святой Дух (или просто Святой Дух). Все эти три Личности имеют различия в своей сущности, а не просто в своих проявлениях и деятельности⁴. "Существует одно Божественное начало,

¹ В Кол. 1:15, однако, говорится, что Сын рожден *«прежде всякой твари»*. Но это следует понимать в том смысле, что Бог предопределил явиться в образе человека еще прежде творения мира. – прим. ред.

² "Trinity, Holy," The New Catholic Encyclopedia (New York: McGraw Hill, 1967), 14:295.

³ Van Harvey, A Handbook of Theological Terms (New York: Macmillan, 1964), 244.

⁴ Ibid.; William Stevens, Doctrines of the Christian Religion (Nashville: Broadman, 1967), 119.

неделимое в своей сущности... Это Божественное начало представляет Собой три Личности или индивидуальные составляющие: Отец, Сын и Дух Святой"⁵.

Традиционное учение о триединстве утверждает, что эти три Божественные Личности равны между собой: 1) по власти и свойствам, 2) по вечному существованию в прошлом, настоящем и будущем, 3) по сущности, т. е. каждая личность имеет полноту Божества⁶. Но при этом каждая Личность имеет своё особое свойство, если рассматривать её по отношению к другим Личностям: Отец не рождался, Сын был рожден или произведен на свет, а Дух постоянно исходит⁷. Сторонники триединства иногда говорят, что уникальность Отца явлена в сотворении мира, Сына – в искуплении, а Духа Святого – в освящении, хотя все трое активно участвуют в деятельности каждого, выполняя свою функцию⁸. Поскольку каждая Личность участвует в деятельности другой, то четкого различия между ними не существует.

Современное учение о триединстве (его основные положения) было впервые официально утверждено на Соборе в Никее в 325 г. Более определенным и логически обоснованным оно стало на Соборе в Константинополе в 381 г. Результатом этих двух Соборов было создание Никейского Символа веры или, точнее, Никео-Константинопольского Символа веры. Этот Символ, а также так называемый Афанасийский Символ веры, который был написан в период между V и VIII веками, являются наиболее признанными и авторитетными положениями в учении о триединстве.

Сопоставление учений о единстве и триединстве

<i>Единство</i>	<i>Триединство</i>
1. Есть только один, неделимый на личности Бог.	1. Существуют три равные между собой вечные Личности в одном Боге.
2. Единство Бога – не тайна.	2. Триединая сущность Бога представляет собой необъяснимую тайну.
3. Иисус есть воплощение полноты Бога; в Своей Божественной сущности Он есть Отец, Слово и Дух.	3. Иисус есть воплощение только одной из трех Личностей – Сына.
4. Сын Божий был рожден, а не существовал по плоти в вечности; название "Сын Божий" имеет отношение к воплощению Бога.	4. Сын вечен и рожден в вечности; данное название относится к Христу как ко второй Божественной Личности.
5. Слово не есть отдельная Божественная личность, но сознание Бога, план, мысль, Его откровение о Себе Самом.	5. Слово есть вторая Божественная Личность; Сын и Слово тождественны по смыслу.
6. Иисус – имя Бога в Новом Завете.	6. Иисус – человеческое имя Сына Божьего.

⁵ Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1941), 87.

⁶ Charles Hodge, *Systematic Theology* (Reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 1:444; Augustus Strong, *Systematic Theology* (Old Tappan, N. J.: Revell, 1907), 304; Harvey, 245.

⁷ Otto Heick, *A History of Christian Thought* (Philadelphia: Fortress Press, 1965), 1:160; "Trinity," *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings et al. (New York: Charles Scribner's Sons, 1951), 11:459-60; Hodge, 1:445; Berkhof, *Systematic Theology*, 89.

⁸ "Trinity," *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 11:460.

7. Водное крещение должно совершаться с призыванием имени Иисуса, то есть во имя Иисуса Христа.	7. Водное крещение должно совершаться во имя Отца, Сына и Святого Духа.
8. Принять Христа – значит принять Святого Духа и наоборот.	8. Многие последователи триединства утверждают, что в разных ситуациях можно иметь общение со Христом и отдельно со Святым Духом.
9. Верующие увидят на небесах только одно Божественное Существо – Иисуса Христа.	9. Верующие встретятся на небесах с Троицей. Многие сторонники триединства утверждают, что на небесах они увидят три Личности, в то время как другие не уверены в этом.

В нашем историческом исследовании мы будем рассматривать утверждения, доказывающие либо учение о единстве, либо учение о триединстве согласно одному или нескольким из девяти выше приведенных пунктов. Важно отметить, что простое упоминание Отца, Сына и Святого Духа не говорит о принадлежности автора к сторонникам триединства, поскольку учение о единстве признает эти названия как откровение Бога о Себе Самом. Вопрос в том, считает ли автор, что эти имена принадлежат одной Личности или, по его мнению, это имена трех равных, вечных, самосознательных Личностей. Размышления по поводу различий между Богом и Сыном также еще не доказывают, что автор является сторонником триединства; кстати, для последователей учения о единстве такое различие весьма существенно. Вопрос в том, проводится ли это различие между Божественной и человеческой сущностями воплощенного Бога или между равными Божественными Личностями. И, наконец, вера в то, что Бог есть соединение многих Божественных Личностей, не совместимая с учением о единстве, не обязательно является традиционным учением о триединстве. Триединство требует веры исключительно в три Божественные личности, и какого-либо автора можно назвать сторонником ортодоксального учения о триединстве, а не еретиком, только если он согласно стандартам традиционного триединства признает, что все три Божественные Личности вечны, равны и самосознательны.

Обзор существующих писаний

Исследуемый нами отрезок времени мы разделим на три периода, которые историками называются по-разному.

1. Послеапостольский период (примерно 90-140 гг. от Р. Х.).
2. Период греческих апологетов (примерно 130-180 гг. от Р. Х.).
3. Ранний кафолический период (примерно 170-325 гг. от Р. Х.).

Эти даты приблизительны и условны, как и все другие даты до 325 г. в этой книге. Даты часто пересекаются, поскольку писатели и духовные лидеры одного периода уже заканчивали своё служение, в то время как писатели и духовные лидеры другого периода уже начинали своё служение.

Послеапостольский период охватывает собой поколение после смерти последнего из апостолов Иоанна в 90-х годах от Р. Х. Лидеры этого периода начали своё служение фактически незадолго до этой даты. Однако было бы неверно думать о них, как о прямых продолжателях учения апостолов. Петр и Павел были казнены до 70 г. от Р. Х., вероятно, как и другие апостолы, кроме Иоанна. Их непосредственными учениками были такие люди, как Тимофей, Тит, Марк, духовные сыновья и младшие соратники Петра и Павла.

Приведем список существующих писаний послеапостольского периода

1. Послание Климента, епископа Римского.
2. Семь Посланий Игнатия, епископа Антиохийского.
3. Послание Поликарпа, епископа Смирнского.
4. *Пастырь*, написанный Гермой, о котором ничего не известно.
5. Отрывки сочинений Папия, епископа Иерапольского.
6. Так называемое *Второе Послание Климента*, которое в действительности представляет собой проповедь, написанную неизвестным автором.
7. Так называемое *Послание Варнавы*, написанное не тем Варнавой, который странствовал с Павлом.
8. Фрагменты *Проповедей Петра*.
9. Так называемое *Учение 12 апостолов* или *Дидахе*, которое, без всякого сомнения, было написано не апостолами⁹.

Авторов этих документов обычно называют Апостольскими Отцами или, точнее, Постапостольскими Отцами. Их творческая активность пришлась на период времени с 90 по 140 гг., а некоторые писания этой категории авторов датируются 150 г. большей частью эти писания повторяют фразеологию и мысли Нового Завета и практически не вносят ничего нового в вероучительную систему.

В период жизни второго поколения после смерти Иоанна некоторые авторы написали апологи – то есть работы, обращенные к неверующим, защищающие и отстаивающие христианство. Поскольку они писали на греческом языке, их стали называть греческими апологетами. Творческая активность этих авторов приходится на период с 130 по 180 гг. Их самые ранние работы датируются примерно 150 г.

Авторы, чьи работы сохранились с того времени

1. Маркиан Аристид.
2. Неизвестный автор *Послания к Диогнету*.
3. Юстин Флавий – самый влиятельный и известный греческий апологет.
4. Татиан Сириец – ученик Юстина.
5. Мелитон, епископ Сардийский, от работ которого остались только фрагменты.
6. Феофил – епископ Антиохийский.
7. Афинагор – насколько известно, Афинский¹⁰.

Мы также располагаем некоторыми незначительными фрагментами работ других авторов. Многие письма того времени были утеряны.

Греческие апологеты, самым выдающимся из которых был Юстин, старались сделать христианство наиболее приемлемым для своих соотечественников-язычников. Для этого они, насколько это было возможно, соединяли христианское вероучение с греческими философскими теориями, что неизбежно привело к "загрязнению" библейского учения. На этот счет существует следующее единогласное мнение богословов:

"Рационализм и морализм являются характерными чертами христианства, которое представляли апологеты... По своему содержанию их богословие мало чем отличается от идеалистической философии их современников... Произнося суровое осуждение в адрес апологетов, необходимо помнить, что каждую мысль в защиту христианства они были вынуждены формулировать на языке своих оппонентов... Однако их метод представляет собой большую опасность. Со временем способ изложения неизбежно влияет и на содержание. В этом отношении апологеты дали плохой пример последующим поколениям"¹¹.

⁹ E. H. Klotsche, *The History of Christian Doctrine*, rev.ed. (Grand Rapids: Baker, 1979), 17-18; Heick, 1:44-46.

¹⁰ Klotsche, 23-24; Heick, 1:58-59.

¹¹ Heick, 1:64-65.

"Греческие апологеты..., являясь христианами из язычников и находясь под влиянием своего времени, склонялись к тому, чтобы приспособить христианскую истину к греческой философии... Приняв христианство как новую философию, они не смогли понять его подлинную ценность как религии спасения"¹².

"Гарнак и Лоофс полагают, что апологеты полностью отклонились от истинного христианского понимания Евангелия... особенно в своем учении о Логосе... Необходимо согласиться с тем, что они объясняли христианство чаще всего философскими терминами. Для них не было четкого различия между философией и богословием, поэтому их представление об истине, в особенности их учение о Логосе, страдает примесью греческой философской мысли"¹³.

Авторы раннего кафолического периода основывали свои работы преимущественно на сочинениях апологетов. Мы называем этот период "кафолическим", что в буквальном смысле в переводе с греческого означает "всеобщий, универсальный", потому что в это время зародилось и частично сформировалось систематическое богословие, давшее определение всеобщему ортодоксальному христианству в отличие от различных ересей. Мы называем этот период "ранним кафолическим" в отличие от вселенского (экуменического) кафолического периода (325-787 гг.) – эпохи Вселенских Соборов, начавшейся с Никейского Собора (325 г.), на котором церковные лидеры сформулировали и утвердили систему вероучения.

Мы можем классифицировать ведущих писателей раннего кафолического периода на три главные школы по географическому признаку¹⁴.

1. Малая Азия: а) Иринея, который был родом из Малой Азии, но в последствии стал епископом Лиона; б) Ипполит, который учился у Иринея, а позже сам, находясь в оппозиции к епископу Рима, служил в маленькой церкви в предместьях Рима.

2. Александрия: а) Климент, пресвитер местной церкви и руководитель богословской школы в Александрии; б) Ориген, пресвитер местной церкви в Александрии, который преподавал в школе Климента и впоследствии стал её руководителем. Ориген был отлучен от церкви епископом¹⁵.

3. Северная Африка: а) Тертуллиан, пресвитер местной церкви в Карфагене, который откололся от господствующей церкви и присоединился к монтанистам; б) Киприан, ученик Тертуллиана, а позже епископ в Северной Африке.

Мы кратко рассмотрим работы некоторых других писателей этого периода; основное же внимание мы уделим наиболее выдающимся авторам, таким как Иринея, Тертуллиан и Ориген.

Здесь же мы обсудим вопрос, почему в этот период времени крещение совершалось во имя Иисуса и почему учение о единстве было таким распространенным среди простых людей. Мы также рассмотрим вероучение модалистов, в особенности таких его представителей, как Праксей, Нозт и Савеллий. Модалисты утверждали абсолютное единство Бога и полноту Божества Иисуса Христа, отвергая идеи триединства. Мы попытаемся соотнести учение модалистов с современным учением о единстве.

Хотя арианское учение возникло в конце этого периода и в IV веке стало главным соперником учения о триединстве, мы не станем анализировать арианство, ибо это потребовало бы от нас тщательного обсуждения Никейского Собора и событий, последовавших за ним, что выходит за рамки нашего исследования.

Ограничения в изучении древних документов

Важно отметить несколько трудностей, с которыми сталкиваешься при использовании

¹² Klotsche, 27.

¹³ Louis Berkhof, *The History of Christian Doctrines* (Grand Rapids: Baker, 1937), 59-60.

¹⁴ Heick, 1:106.

¹⁵ Ориген был отлучен Александрийскими Соборами и лишен сана в 231 г., после чего он перебрался в Палестину. – *прим. ред.*

древних документов для определения первоначальных положений учения. Вот они:

1. Всегда есть опасность того, что текст при переписывании был изменен или дополнен (вставками). Рукописи, которыми мы располагаем, датируются сотнями лет позже, чем их оригиналы, а некоторые документы существуют только в переводах. Многие древние переписчики или переводчики имели склонность изменять положения, с которыми они были не согласны, или добавлять некоторые утверждения в переписываемую рукопись, чтобы более четко изложить своё собственное понимание. Некоторые даже признавались в этом сами, говоря, что имели на это право как редакторы. Поэтому было бы неправильным полагаться на какое-то вырванное из контекста высказывание, чтобы определить точку зрения автора. В некоторых случаях мы, возможно, никогда не узнаем точно, что писал и что имел в виду сам автор оригинала.

2. Мы должны принимать во внимание доктринальные пристрастия. Во-первых, многие изменения или вставки были, безусловно, сделаны переписчиками после того, как учение о триединстве стало общепринятым в IV столетии, поскольку большинство существующих рукописей датируются временем гораздо более поздним. Во-вторых, церковные и государственные власти более позднего периода часто уничтожали рукописи, которые были в противоречии с традиционным вероисповеданием. В-третьих, преднамеренно или нет, авторы могли неправильно представлять взгляды своих оппонентов, работы которых большей частью не сохранились. Дальнейшее накопление противоречивых высказываний при переписывании вело к еще большему искажению смысла оригинала. Кроме того, во многом справедливо утверждение о том, что история пишется победителями.

3. Существующие документы могут не всегда отражать взгляды обыкновенного верующего того времени. Во-первых, частично сохранившиеся писания, которыми мы сейчас располагаем, наводят нас на мысль о том, что мы не обладаем всем количеством работ, написанных в тот или иной период времени. Во-вторых, во многих случаях люди, имевшие образование, возможность и желание писать, не обязательно были типичными представителями христианства своего времени. Многие существующие документы были написаны людьми, которые не имели или имели очень незначительное служение в своей церкви, а некоторые авторы были даже отлучены от Церкви. Некоторые авторы открыто признают, что большинство верующих противятся их взглядам.

4. Ложные учения существовали с давних пор, о чем говорят многие примеры, предупреждения и предсказания Нового Завета. Древность текста или широкая его распространённость не являются критерием чистоты изложенного в нем учения. Более того, Новый Завет был написан до 70 г. от Р. Х., и к этому времени все апостолы, кроме Иоанна, умерли. Следовательно, самые ранние богословские работы, не принадлежащие апостолам, были написаны от 20 до 50 лет спустя (что составляет целое поколение). В промежутке этого времени появилось множество ложных учений и ложных пророков, и целые церкви отступала от веры (см.: 3 Тим. 1:15; Иоан. 4:1-3; Откр. 2-3).

5. Писания, которые мы будем рассматривать, не являются богодухновенными или безупречными, поэтому было бы ошибочным основывать учение на них, а не на Священном Писании.

Некоторые последователи триединства утверждают, что мы должны обращаться к этим сочинениям при решении спорных вопросов, касающихся толкования Писания. Примером тому может служить следующий комментарий одного сочинения II века:

"Эти писания и авторы не являются абсолютно авторитетными по сравнению с каноническими, однако они являются обязательными посредниками при изучении канонических писаний, особенно при толковании спорных вопросов. Для этого есть очень простое объяснение: религиозные традиции складываются постепенно..."

Нам сейчас даже трудно себе представить, что христианские лидеры II века могли исказить и неверно понимать христианское учение. Если бы это было так, то апостолы были бы *исключительно* плохими учителями истины, а Дух Святой очень слабым защитником истины.

Если мы *думаем*, что первые ученики нашего Господа намеревались учить чему-то совершенно иному, а не тому, что восприняли от них непосредственно следующие за

ними поколения, то существует большая вероятность того, что и *мы* понимаем первых учеников Христа *неверно*¹⁶.

Этот аргумент подразумевает, что послеапостольские писатели были более точны и последовательны в определении учения о Боге, чем сами апостолы. Если это так, тогда нужно было бы согласиться с тем, что апостолы были плохими учителями, а Святой Дух – плохим вдохновителем. Было бы ошибочно считать, что мы можем лучше понять библейскую истину, если будем изучать не саму Библию, а ранние послеапостольские писания, и что поэтому их следует применять при толковании самой Библии.

В результате такой подход может установить, что небиблейские писания являются авторитетными и "обязательными" для ссылок источниками. Если мы будем использовать эти сочинения для толкования Писания или ссылаться на них при решении спорных вопросов толкования, то мы практически возвысим авторитет этих сочинений выше авторитета Библии. Такой подход подрывает исключительность авторитета Священного Писания – фундаментального источника христианского учения. Римская католическая и православная церкви используют именно такой метод – они берут на себя абсолютное право толкования Писания и считают собственные традиции (предания) равными по авторитету с Библией. Также и некоторые секты, такие как "Свидетели Иеговы", Мормоны, "Христианские ученые", заявляют, что Библия является для них главным авторитетом, но сами фактически зависят от различных небиблейских источников при толковании Писания или при определении основ своего учения.

Во всяком случае, сегодня многие сторонники триединства непоследовательны, когда при толковании ссылаются на послеапостольские писания. К примеру, известные авторы первых пяти веков были единодушны в том, что водное крещение является обязательным для спасения человека, однако большинство протестантов отвергают это сегодня. Никео-Константинопольский Символ веры исповедует "единое крещение во оставление грехов", в то время как большинство протестантов не верят в это положение или переистолковывают его, противореча смыслу Символа. Историки Протестантской Церкви обычно критикуют первых послеапостольских авторов за законничество и утверждают, что Мартин Лютер в XVI веке был первым автором после апостола Павла, который достоверно изложил учение об оправдании верой.

Что касается толкования сущности Бога, то ни один из писателей II века ясно не выражает учения о Троице, а многие из них отрицают традиционные постулаты триединства, говоря о подчинении одной Божественной личности другой. Как соглашаются сами сторонники триединства и как документально подтверждено в 7 главе данной книги, даже в III веке большинство сторонников триединства излагали своё учение как веру в трех Богов с подчинением одной Личности другой, что последователи триединства сегодня считают ересью.

Обычно сторонники триединства объясняют, что мы не должны судить этих авторов с позиции более позднего учения. Но это объяснение допускает, что Библия является недостаточным основанием для формирования вероучения. Ибо Библия (неважно, толкуют ли её приверженцы триединства или верящие в единство) сама показывает, какие выражения неприемлемы и какие понятия ложны. Более того, это объяснение подтверждает, что учение о триединстве развилось в процессе истории. И, наконец, это объяснение доказывает, что первые послеапостольские авторы были *менее* точными, когда формулировали учение о Боге, и что богословы, жившие во II и III веках, понимали и объясняли вероучение лучше, чем богословы, жившие до них. Это заключение делает нелогичным обращение к послеапостольским авторам как к наиболее авторитетным, так как доказывает несостоятельность аргумента, что чем ближе автор ко времени апостолов, тем точнее и вернее его учение.

Суммируя вышесказанное, следует сказать, что изучение древних произведений не может заменить изучение Писания или значительным образом способствовать его

¹⁶ Gregory Boyd, "The Pseudo-Apostolic Faith of the United Pentecostal Church and the Witness of Second-Century Christianity" (Paper presented at the second ARC [Apologetic Research Coalition] Symposium on Cults, the Occult and World Religions, Farmington Hills, Mich., 10 August 1989), 2-3. Emphasis is original.

изучению. Мы не можем ссылаться на них как на авторитетные источники или формировать своё учение на их основе. Мы используем их только для того, чтобы установить, какое вероучение доминировало среди христиан в послеапостольские времена.

Послеапостольский период, 90-140 гг. от Р. Х.

2. Климент, Игнатий, Поликарп и Герма

Чтобы начать наше исследование, мы проанализируем работы четырех известнейших авторов христианства, чьи труды датируются временем, следующим непосредственно за временем смерти последнего из апостолов – Иоанна. Они писали и несли служение в Церкви в период примерно с 90 по 140 гг. В третьей главе мы разберем работы неизвестных авторов того же периода. Вполне вероятно, что в то время существовали и другие авторитетные христианские писатели, но их работы не сохранились.

В этой главе мы будем говорить о четырех авторах: Клименте, епископе Римском; Игнатии, епископе Антиохийском; Поликарпе, епископе Смирнском; Герме, о котором ничего определенного не известно. Три названных епископа являлись пастырями церквей в своих городах. Эти три церкви, основанные в апостольское время, были довольно известными, поэтому мнение этих епископов имело большое значение. Сочинение Гермы было весьма распространенным во II веке и, видимо, отражало образ жизни Церкви того времени. Автор, по-видимому, не занимал никакого значительного положения в Церкви, однако сейчас невозможно сказать, насколько распространенными или популярными были его взгляды.

Теперь мы обратимся к анализу писаний каждого из названных авторов в отношении их толкования учения о Боге. Даты написания этих сочинений указаны в круглых скобках. Хоть историки в целом согласны в правильности этих дат, они, тем не менее, приблизительные и не абсолютно точные.

Климент Римский

В своем *Послании к Коринфянам* (ок. 96 г.) Климент Римский утверждает, что Бог один. Он называет Бога "Святым" (30), "милосердным и сострадательным" (60)¹⁷. Климент писал: "Ты, сущий Бог, – один, и Иисус Христос – Сын Твой" (59).

Климент говорил о Христе как о Боге. "Наш Господь Иисус Христос – скипетр могущества Бога" (16). "Христос... Сам Духом Святым обращается к нам (в Псалмах)" (22). В Иисусе Бог пострадал за Свою Церковь: "Довольствуйтесь тем, что Бог дал вам, соблюдая в точности слова Его учения, которым вы исполнены, ибо страдание Его было перед очами вашими" (2). Примечательно, что в III веке приверженцы триединства, например Тертуллиан, отвергли идею о том, что Бог может страдать, и высмеивали своих оппонентов-модалистов, которые утверждали, что Отец пострадал во Христе.

Климент называл Бога "Отцом и Создателем вселенной" (19); "Создателем и Господом всего" (20, 33); "Создателем и Отцом всех миров, наисвятейшим" (35); "Благодетелем духов и Богом всякой плоти... Спасителем отчаявшихся, Создателем и Хранителем всякой плоти..." (59). Короче говоря, он называл Отца Создателем, Спасителем и Господом, то есть библейскими названиями Иисуса. Он также постоянно называл Иисуса "нашим Господом" (1, 20).

Климент особое внимание уделял имени Бога. Это видно из следующих фраз: "Его

¹⁷ За исключением обозначенных другим способом, все цитаты доникейских писаний из: Alexander Roberts, James Donaldson, and A.Cleveland Coxe, eds., *The Ante-Nicene Fathers* (1885; reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1981). Заключенные в скобки номера после цитат относятся к главам; номера, отделенные двоеточием относятся к главе и стиху; книге и главе; или книге, главе и стиху. Круглые скобки внутри цитат представляют круглые скобки или скобки, используемые издателями в оригинале.

наисвятейшее и славное имя" (58); "наисвятейшее имя Его могущества" (58); "Твое всемогущее и наипрекраснейшее Имя" (60); "наша надежда – в Имени Твоем" (59); "к благодати Имени Его" (64); "всякая душа, призывающая Его славное и святое Имя" (64). Последняя фраза, по-видимому, имеет отношение к крещению во имя Иисуса, так как она напоминает следующие места Писания: Деяния Апостолов 15:17; 22:16 и Послание Иакова 2:7, где, как гласит перевод Кирилла Ричардсона, говорится: "Всякая душа, над которой провозглашено Его величественное и святое Имя"¹⁸.

Только два высказывания в *Первом Послании Климента* могут подразумевать триединство. В 46 главе говорится: "Не одного ли Бога мы имеем и не одного ли Христа? Не один ли Дух Благодати излился на нас?" (46). Язык этой фразы напоминает нам стихи из Послания к Ефессянам 4:4-6, где говорится об одном теле, одном духе, одной надежде, одной вере, одном крещении и о едином Боге Отце. Но основной мыслью в обоих отрывках является единство, а не триединство. В Послании к Ефессянам (4:6) названия Господь и Дух относятся к одному Богу, Который является Отцом: "*Один Бог и Отец всех, Который над всеми* (т. е. является Господом), *и чрез всех, и во всех нас* (т. е. Дух, Который в нас)".

Другое высказывание мы находим в главе 58, существующей только в греческой рукописи (датированной 1056 г.) и полностью отсутствующей в других дошедших до нас греческих рукописях. Оно звучит так: "Ибо как Бог жив, и как Господь Иисус Христос и Дух Святой живы – и вера и надежда избранных, которые не превозносятся разумом, с кротостью и покаянием приняли освящение и предназначение, данное Богом, они обретут место и имя в числе спасенных через Иисуса Христа; через них явлена слава Ему во веки веков". В греческом оригинале первая часть этой фразы буквально звучит так: "Ибо как Бог жив, и как жив Господь Иисус Христос и Дух Святой, не только вера, но и надежда избранных..."

Эту фразу нельзя в полной мере отнести к учению о триединстве. Существенно, что в ней не упоминаются имена "Отца" и "Сына", считающиеся в триединстве уникальными именами двух первых Божественных личностей. Более того, предыдущая фраза говорит о Боге и Его имени в единственном числе. Приведенная цитата тоже говорит о Боге в единственном числе, и главной здесь является мысль о спасении через Иисуса Христа с упоминанием двух, а не трех личностей. Смысл всей фразы – спасение, характеризуемое словами "вера", "надежда", "избранные". В этой фразе нет изложения учения о Боге, в ней просто говорится о вечно живущем Боге, о воскресшем Христе, через Которого Бог даровал спасение и через Которого Он открывает Себя ныне и в вечности (Откр. 22:3-4), а также о преображающем действии Божьего Духа.

Игнатий

По древнему, но недоказанному преданию, с которым соглашается издатель *Доникейских отцов* А. С. Коукс, считается, что Игнатий и Поликарп были учениками Иоанна¹⁹. В своих сочинениях (110-115 гг.) Игнатий настолько категорично говорит об Иисусе Христе как о единственном Боге, что некоторые историки называют его учение модалистским.

Мы имеем 7 подлинных Посланий Игнатия, 6 подделок, датированных IV веком, и 3 подделки XII века. *Мученичество Игнатия* датируется V веком. Ричардсон утверждает, что оригиналы Посланий Игнатия существуют только на древнесирийском языке в сокращении, что Послания, датированные IV веком, содержат различные интерполяции (вставки) и что промежуточный вариант является наиболее точным²⁰. Ведется множество споров по поводу подлинности Посланий Игнатия. Удлиненная версия часто "корректирует" утверждения, противоречащие триединству, и добавляет утверждения, которые более соответствуют ему. Покажем это на примере заключительных фраз из трех Посланий.

	Промежуточная версия	Удлиненная версия
--	-----------------------------	--------------------------

¹⁸ Cyril Richardson et al., trans. and ed., *Early Christian Fathers* (New York: Macmillan, 1970), 73.

¹⁹ *Ante-Nicene Fathers*, 1:31, 45.

²⁰ Richardson, 81, 83.

		<i>(интерполированная)</i>
Ефессянам 21	Пребывайте в Боге Отце и Иисусе Христе, нашей общей надежде	Пребывайте в Боге Отце и Господе Иисусе Христе, нашей общей надежде, и в Духе Святом
Магнезийцам 15	Вы приняли неделимого Духа, Который есть Христос	Вы приняли неделимого Духа во Христе Иисусе по воле Божьей
Смирнийцам 13	Пребывайте в благодати Божьей	Пребывайте в благодати Бога и нашего Господа Иисуса Христа, исполняясь Духом Святым

Следующие фразы показывают, что Игнатий признавал в Иисусе Бога, явившегося во плоти. В противовес ему уже в III веке сторонники триединства, такие как Ориген, отказывались называть Иисуса Богом без особых уточнений. В нескольких из этих высказываний Игнатий называет Иисуса пребывающим в нас Духом Святым. Допуская, что Игнатий исповедовал Бога Отцом (как сказано в Иоан. 17:3; 1 Кор. 8:6; 2 Кор. 1:2-3; Еф. 4:6), Иисуса он исповедовал Отцом во плоти.

Послание к Ефессянам: "Иисус Христос – наш Бог" (приветствие). "Иисус Христос – вся наша жизнь и явленная воля Бога Отца" (3). (В переводе Ричардсона: "Иисус Христос... – Премудрость Божия"). "(Иисус) может быть в нас нашим Богом, Кем Он в действительности и является, и Он в будущем предстанет перед нашими лицами" (15). "Мы приняли знание о Боге, Который есть Иисус Христос" (17). "Наш Бог Иисус Христос, Который по предопределению Божьему, был зачат во чреве Марии от семени Давида, но Духом Божьим" (18). "Сам Бог явился в образе человека" (19).

Послание к Магнезийцам: "Есть только один Бог, Который явил Себя в Сыне Иисусе Христе – вечном Своем Слове" (8). (Перевод Лайтфута говорит о том, что Бог явил Себя "через" Иисуса Христа)²¹. "Неделимый Дух, Который и есть Иисус Христос" (15).

Послание к Траллийцам: "Иисус Христос – наш Бог" (7).

Послание к Римлянам: "Иисус Христос – наш Бог" (приветствие). "Страдание моего Бога" (6).

Послание к Смирнийцам: "Я прославляю Бога, а именно Иисуса Христа" (1). (Удлиненная версия гласит так: "Я прославляю Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа"). "Если ты с Богом, то можешь быть хоть среди диких зверей, только докажи, что ты находишься там во имя Иисуса Христа" (4). В 10 главе говорится о рабах "Христа, Бога нашего", буквально "Бога Христа", хотя в полной версии говорится просто: "рабы Христовы".

Послание к Поликарпу: "Ищи Того, Кто вне времени, вечный и невидимый, но ставший видимым ради нас; неосязаемый и непреходящий, но ставший временным для нас; и Кто перенес многообразные страдания ради нашей пользы" (3). "Наш Бог Иисус Христос" (8).

В 7 главе *Послания к Ефессянам* Игнатий говорит о Христе как о Боге, Который пострадал, приняв плоть: "Есть только один Исцелитель, Который обладает и плотью и духом, является как сотворенным, так и не сотворенным; Бог, существующий во плоти; явивший истинную жизнь в смерти; рожденный Марией и рожденный Богом; прежде всего, страдающий, а затем выше всяких страданий – это и есть наш Господь Иисус Христос". Тертуллиан позже высмеивал модалистов за это самое учение. Сторонники триединства в IV веке открыто признали "еретичность" 7 главы *Послания к Ефессянам* и изменили её следующим образом: "Мы имеем Исцелителя Господа Бога, Господа Иисуса Христа, едиnorodного Сына и Слово, Который имел начало прежде всех времен, но Который стал также и плотью от девы Марии. Ибо "Слово стало плотью". Будучи бесплотным, Он пребывал во плоти; будучи вечным, он принял временное тело; будучи бессмертным, он принял смертное тело".

Для Игнатия христиане – это люди имени Иисуса, имени Бога по откровению. "Я пришел

²¹ J. B. Lightfoot and J. R. Harmer, eds., *The Apostolic Fathers* (1891; reprint, Grand Rapids: Baker, 1988), 144.

из Сирии в оковах за одно общее Имя" (*Ефессянам*, 1). "Я в узах за это Имя (Христа)" (3). "Некоторые имеют обыкновение лукавить по поводу этого Имени (Иисуса Христа)" (7). "Благодать, которой мы обязаны одному Имени" (20, перевод Ричардсона). "Церковь, которая... называется именем Христа и именем Отца" (*Римлянам*, приветствие), или: "Будьте преданны закону Христову, храня печать имени Отца" (перевод Ричардсона).

Только несколько фраз Игнатия могут отдаленно напоминать учение о триединстве и их очень легко объяснить с точки зрения учения о единстве, как и трехчастные упоминания в Новом Завете. Подобно как и во 2 Послании к Коринфянам 13:14 и в 1 Послании Петра 1:2, Игнатий в 9 главе Послания к Ефессянам говорит о Боге Отце, Иисусе Христе и Духе Святом для различения аспектов нашего спасения. Верующие сравниваются с камнями "приготовленными Богом Отцом для здания, высоко возводимого орудием Иисуса Христа – крестом, при помощи Духа Святого, Который поднимает камни для строительства". Другими словами, верующие спасены (приготовлены быть храмом Бога) через искупительную смерть Иисуса Христа действием Духа Святого, который возрождает всех спасенных.

В 6 главе *Послания к Магнезийцам* говорится, что Иисус был "с Отцом до начала времени", подразумевая вечное Слово (Иоан. 1:1). Греческим эквивалентом предлога "с" является предлог "para" в дательном падеже, который, согласно утверждению Тэйера, "означает, что *что-то находится* или *делает* либо в непосредственном присутствии с кем-то, либо (в переносном смысле) в *его разуме*"²². Более поздние переписчики не относили эту фразу к учению о триединстве, потому что переписали её так: "Он, будучи рожден Отцом до начала времени, был Богом Словом, единокровным Сыном".

Перевод архиепископа Уэйка греческого текста 1646 под редакцией Фосса предлагает нам другое прочтение 6 главы *Послания к Магнезийцам*, которое соответствует учению о единстве: "Иисус Христос, Который был Отцом прежде всех веков, в конце времен явился ради нас"²³. Поскольку этот перевод больше соответствует всем остальным утверждениям Игнатия, то его можно считать оригиналом. Можно только догадываться, сколько высказываний Игнатия или других древних авторов были уничтожены или изменены подобным образом.

В 7 главе *Послания к Магнезийцам* и в 3 главе *Послания к Римлянам* говорится, что Иисус пребывает "с" Отцом. Редакторы замечают, что правильным переводом является: "в" Отце – так обычно переводится греческий предлог "en" и именно так перевел его Лайтфут.

13 глава *Послания к Магнезийцам* – единственное место, где Игнатий говорит одновременно об Отце, Сыне и Святом Духе. Здесь мы находим увещание верующим к процветанию духовному и телесному, в вере и любви, в Сыне, Отце и Духе. Здесь также содержится призыв находиться в повиновении епископам и покорности друг другу, как и апостолы были покорны Христу, Отцу и Духу, и как Христос был покорен Отцу. Оба эти высказывания сформулированы в логике триединства, что меняет стиль повествования, в котором постоянны двухчастные упоминания.

Мы можем объяснить эти высказывания как выражение искупительных проявлений Бога, но они, скорее всего, являются вставками. В удлиненной версии данного *Послания* глава 13 в действительности является короче, а перевод, похоже, ближе к подлинным словам Игнатия. Там нет никакого упоминания о процветании в Отце, Сыне и Духе, а лишь говорится о покорности, подобно тому, как Христос был покорен Отцу. Данное прочтение находится в большей гармонии с остальной частью рассматриваемого текста и со всем учением Игнатия о Боге.

Последователи триединства IV века, видимо, осознали, какой разрушительной силой обладают Послания Игнатия для их вероучения и поняли, что ни одна из работ этого периода не подтверждает их учения. Поэтому они добавили в Послания Игнатия много вставок и дополнений, а также произвели подделки его трудов.

Подделка под творение Игнатия – *Послание к Тарсянам* – пытается разрушить учение Игнатия словами: "Некоторые из служителей сатаны" неверно утверждают, что Иисус "Сам является Богом над всем" (2). Автор подделки продолжает: "Сам Он не является Богом над

²² Joseph Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (1889; reprint, Grand Rapids: Zondervan, n.d.), 477. Emphasis added.

²³ *The Lost Books of the Bible and the Forgotten Books of Eden* (New York: William Collins, 1963), 173. Сведения предоставлены Вильямом Хальфантом.

всем и Отцом, но Его Сыном" (5).

Другая подделка – *Послание к Филиппийцам* – таким же образом пытается вложить учение о триединстве и антимодалистские положения в уста Игнатия. "Есть один Бог и Отец... И есть также один Сын, Бог Слово... И есть только один Ходатай... Не... одна (личность) с тремя именами... но... три личности, обладающие равной славой" (2). "Ибо только Один пришел во плоти, не Отец и не Ходатай, а только Сын". Автор отвергает, что Христос является "Богом над всем и Богом Всемогущим" (7).

Богословы единодушны в том, что эти Послания являются не более чем подделками, написанными в IV веке.

Поликарп

Поликарп оставил после себя только одно короткое *Послание к Филиппийцам*, датированное 112-118 гг. Он полностью подтверждает учение о Боге, изложенное в Посланиях Игнатия. "Послания Игнатия, написанные к нам, и все другие (послания), которые мы имеем, были пересланы вам, как вы и просили. Они были приложены к настоящему Посланию, из них вы почерпнете много пользы" (13). Поликарп говорил о "Боге и Господе нашим" (1), Христа называл "нашим Господом и Богом" (6), "Сыном Бога" (12).

Единственное место, которое можно отнести к учению о триединстве, это 12 глава Послания, которая уже не существует в оригинале на греческом языке; единственный полный текст сохранился только на латинском языке. Согласно этой главе, Поликарп молился, чтобы "Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа и Сам Иисус Христос, Который есть Сын Божий и наш вечный первосвященник, взрастил вас в вере и истине" и просил о благословениях Божьих на всех уверовавших "в нашего Господа Иисуса Христа и Отца Его, воскресившего Его из мертвых". Это место написано библейским языком и в нем сделано истинное различие между Богом Отцом и Человеком Иисусом, Который является нашим посредником и Который умер за нас. Если бы Поликарп пытался здесь сделать утверждение в рамках учения о триединстве, тогда он должен был бы упомянуть Дух Святой как третью равную Личность, молить Его о помощи и призывать возрастать в вере и в Него.

Поликарп умер в 155 г. *Мученичество Поликарпа*, написанное неизвестным автором, не могло появиться раньше этого времени и некоторые исследователи датируют это произведение гораздо более поздним временем. Оно не является достоверным изложением живого свидетеля, так как содержит вымышленные чудеса. К примеру, там говорится, что когда Поликарпа, привязанного к столбу, сжигали на костре, то его тело светилось как золото и серебро и издавало сладкое благоухание; что голубь вылетел из его тела и что его кровь потушила огонь. Это сочинение содержит множество вставок, как показывает сравнение с версией, сохраненной Евсевием. Она включает в себя несколько молитв в духе триединства, которые, по всей видимости, являются украшениями или вставками в подлинную историю. Эти молитвы противоречивы по форме, поэтому богословы считают, что они звучат скорее как "евхаристические молитвы более позднего периода"²⁴.

Например, молитва Поликарпа, которая, как полагает большинство богословов, является подделкой или, по меньшей мере, сильно изменена. В ней Поликарп воздаст славу Богу "вместе с" Иисусом Христом и "со" Святым Духом (14). Но версия Евсевия содержит хвалу Богу и Иисусу Христу "в Духе Святом". Повествование также гласит, что Поликарп прославлял Бога Отца и благословлял Иисуса Христа (19). В более поздние манускрипты добавлены благословения Духу Святому. В заключительном слове дважды возносится хвала Иисусу Христу, Богу Отцу и Духу Святому. Переписчик по имени Пионий добавил вторую фразу прославления, в то время как его предшественник, видимо, вписал первую фразу.

Герма

Произведение *Пастырь* было написано примерно в 140-145 гг. в Риме неизвестным

²⁴ Richardson, 143.

автором по имени Герма. Некоторые полагают, что это тот Герма, который упоминается в Послании к Римлянам (16:14), но дата написания этого произведения делает такое предположение нереальным. В *Мураториевом Фрагменте*²⁵ (170 г.), говорится, что брат Римского епископа Пия только что написал произведение *Пастух*. Эта работа была весьма популярной во времена раннего христианства.

Пастырь утверждает, что Бог один: "Прежде всего верьте, что Бог один, Который сотворил и совершил всё" (Заповеди, 1). Одно выражение может подразумевать предвечного Сына как отдельную Личность: "Сын Божий старше всех Своих творений, так как он являлся советником Отцу при сотворении" (Подобия, 9:12). Герма, возможно, просто имел в виду, что Сын существовал в планах и разуме Божьем, ибо и Церковь он называет "старой женщиной...", потому что... она была создана прежде всего. В этом смысле она старица. И для неё был создан мир (Видения, 2:4).

Второе Послание Климента, которое было написано неизвестным автором примерно в то же самое время, аналогично описывает Церковь как предвечную в Божьем плане (см. главу 3). Другой отрывок из сочинения Гермы описывает плоть Иисуса Христа как жилище Святого Духа. "Ибо поведение плоти угодно было Ему (Богу), потому что она не была осквернена земным, являясь вместилищем Духа Святого. Поэтому Он принял в советники Своего Сына и святых Ангелов" (Подобия, 5:6). Текст здесь несколько расплывчат и непонятен, как отмечают редакторы, однако в этом отрывке Сын отождествляется с плотью Христа (вместилище Святого Духа), а время, когда Сын был советником, отождествляется со временем воплощения. Возможно, Герма говорил о Сыне как о советнике Бога при сотворении, поскольку Бог сотворил человечество с будущей целью явления Сына Божьего для искупления падшего человечества и духовного возрождения верующих (см. Евр. 1:1-3).

Во всех остальных местах произведения название «Отец» тождественно названию «Господь» (Видения, 3:9).

Герма не рассматривал Духа Святого как отдельную личность в Боге, но утверждал, что Он был явлен миру в Сыне. "Святой предвечный Дух, сотворивший всё сущее, Бог стал обитать во плоти, которую Он себе избрал. Эта плоть, в которой пребывал Дух, была послушна Духу" (Подобия, 5:6). (Параллельное место звучит так: "Дух Святой, сотворивший всё, пребывал в теле, в котором Он хотел пребывать"). "Хочу объяснить вам то, что Дух Святой показал вам, ибо Сей Дух и есть Сын Божий" (Подобия, 9:1). "Пребывайте в Сыне Божьем, ибо вы приняли Его Дух" (Подобия, 9:24). "Человек, исполненный Святым Духом, говорит с людьми так, как того желает Господь. Так Божественный Дух являет Себя. И всякая сила, исходящая от Божественного Духа, принадлежит Господу" (Заповеди, 11).

Особое значение Герма придавал водному крещению, имени Бога, Святому Духу и святости в жизни. Ссылаясь на крещение во имя Иисуса, он говорит, что верующие во время водного крещения получают Христово имя: "Ваша жизнь уже спасена или будет спасена через воду... жизнь, утвержденная на слове всемогущего и славного Имени" (Видения, 3:3). "Это те, которые слышали слово и желают креститься во имя Господа" (Видения, 3:7). "Имя Господа, которым они наречены" (Подобия, 8:6).

"Никто не сможет войти в Царство Божие, как только через принятие Его святого Имени... Человек не сможет войти в Царство Божие иначе, как через имя Его возлюбленного Сына... Те, кто не приняли имя Его, не смогут войти в Царство Божие" (Подобия, 9:12). "Если вы носите имя Его, но не обладаете Его силой, то напрасно носите Его имя" (Подобия, 9:13). "Имя Сына Божьего велико, никем не вместиимо и им держится весь мир" (Подобия, 9:14). "Пока человек не примет имя Сына Божьего, он мертв; когда же он принимает печать Его имени, он отлагает свою мертвость и обретает жизнь. Эта печать – вода: погружаются мертвыми, восстают живыми" (Подобия, 9:16). "Вы, страдающие за имя Его, должны прославлять Бога, удостоившего вас носить Его имя, чтобы вам получить исцеление от всех грехов" (Подобия, 9:28). Это последнее утверждение относится к водному крещению, поскольку Герма учил, что прощение грехов обретается только через водное крещение.

²⁵ Название *Фрагмента* образовано от имени историка и библиотекаря миланской библиотеки, который обнаружил фрагмент рукописи и обнародовал его – *прим. ред.*

Заключение

Писания Климента Римского, Игнатия, Поликарпа и Гермы написаны языком, похожим на библейский по форме и содержанию. Эти авторы утверждали, что Бог один, и что Иисус Христос – истинно Бог и истинно человек. Они делали различие между Богом и Иисусом Христом в том же смысле, как это сделано в Новом Завете, различая Отца и Сына – вечного Духа и человека Христа, через Которого Бог явил Себя. Но они никак не выделяли Святой Дух. Для них Святой Дух был Духом единого Бога и Иисусом Христом по духовной Своей сущности. Они придавали большое значение имени Бога и проповедовали крещение во имя Иисуса. По всем этим пунктам их высказывания близки к положениям современного учения о единстве.

Некоторые последователи триединства отрицают, что данные авторы говорят о Христе как об Отце во плоти, то есть таким же образом, как современные сторонники единства. В действительности, именно так и говорил Игнатий. Кроме того, Климент и Поликарп называли Иисуса единым Богом в библейском смысле этого слова, который заключается в том, что Иисус есть Отец во плоти. Эти авторы взаимозаменяли слова "Отец" и "Иисус". Более того, в Священном Писании первоначально название "Отец" было использовано для того, чтобы отличить Бога от Его Сына – Человека Иисуса Христа, в Котором Бог явился во плоти. Ранние послепостольские авторы просто продолжали применять название "Отец" в том же смысле. Также делают и современные приверженцы учения о единстве, но из-за ошибочной точки зрения по этому вопросу представителей учения о триединстве они часто объясняют, что для Иисуса быть Богом во плоти фактически значит быть Отцом во плоти.

Климент, Игнатий, Поликарп и Герма не представляли Бога Троицей или тремя личностями и не пользовались никакими другими формулировками современного триединства. Некоторые из их высказываний не совместимы ни с древним, ни с современным учением о триединстве, а многие из них звучат так, будто сформулированы сегодня представителями учения о единстве. (Позже, конечно, переписчики, стоящие на позициях триединства, были не удовлетворены некоторыми высказываниями этих авторов, особенно Игнатия, и пытались корректировать их по-своему.) Положения триединства отсутствуют там, где они могли бы быть и даже обязательны, например, в молитвах, славословиях Богу, прощальном благословении и в высказываниях, относящихся к крещению. Если бы первые христиане исповедовали триединство, что стоит в полном противоречии с ветхозаветным монотеизмом, которому учил иудаизм и из которого потом возникло христианство, и если бы такое исповедание было существенным для спасения, как позже было принято сторонниками триединства, тогда следовало бы ожидать, что авторы эпохи раннего христианства специально бы подчеркнули это учение в своих работах. И то, что они это не сделали, весьма значительно.

Монотеистическая, библейская направленность этих работ, не содержащих фразеологию триединства, особенно очевидна, когда мы сравниваем их с более поздними писаниями II и начала III веков, в которых широко используются философские термины и идеи, подчеркивается, что Бог существует как совокупность нескольких единиц (Юстин), Богов (Юстин и Ориген), "личностей" (Тертуллиан), "ипостасей" (Ориген), "сущностей" (Ориген), "индивидуумов" (Ипполит).

Верующие в единство могут успешно пользоваться языком отцов Церкви, чьими писаниями мы располагаем. Назовем их: епископ Климент, Игнатий, Поликарп и (как мы увидим в 3 главе) Папий. Фразы, якобы относящиеся к триединству, малочисленны, двусмысленны и их легко можно истолковать с позиции учения о единстве.

Некоторые сторонники триединства утверждают, что именно эта нерегулярность в употреблении фраз, якобы доказывающих триединство, говорит о том, что учение о триединстве было твердо устоявшимся и само собою разумеющимся. Поэтому, говорят они, триединству не учили, а оно подразумевалось, и выражения, содержащие вероучение о триединстве, исключались из контекста там, где они не являлись необходимыми. Этот аргумент представляется несостоятельным, если учесть сильнейшее противодействие и трудности, с которыми утверждалось учение о триединстве на протяжении последующих веков. Редкость употребления данных выражений и их неопределенный характер скорее говорят о том, что авторы, видимо, не придавали им большого значения. И поскольку они

были высказаны задолго до определения триединства как вероучения, то они не настолько запутаны и неясны, насколько может показаться сегодня. Не было основания толковать их как тринитарные в момент, когда они были написаны – люди того времени просто не мыслили категориями триединства.

Единственное действительно спорное утверждение находим в сочинении неизвестного Гермы. Его работа содержит несколько неясных утверждений о предвечном Сыне, но его высказывания ставят перед последователями триединства не меньшее количество проблем, чем перед приверженцами единства. Например, он отождествляет Иисуса Христа со Святым Духом. Это никак не соответствует вероучению ни о двух личностях, одна из которых подчинена другой, ни учению о трех равных личностях.

Мы можем сказать, что эти авторы не являются сторонниками триединства, поскольку учение о Троице еще не было сформулировано в то время. Герма, возможно, был склонен к неопределенной, произвольной форме бинитаризма (вере в две Божественные личности), но другие христиане того времени, включая отцов Церкви, просто не мыслили терминами триединства. Их учение о Боге было христоцентричным (сосредоточенным на Христе) и монотеистичным (единобожным). Оно было более библейским и менее философским, чем учение о триединстве. Подводя итог, можно сказать, что их писания соответствовали современному учению о единстве. В любой форме они гораздо ближе к единству, чем к триединству.

3. Анонимные и псевдо-эпиграфические писания

Во 2 главе обсуждались самые известные авторы послеапостольского периода. Однако наше исследование было бы незаконченным, если бы мы не обратили внимание на некоторые другие писания, дошедшие до нас с тех времен, а именно *Дидахе*, *Второе Послание Климента*, *Послание Варнавы*, *Проповедь Петра* и фрагменты творений Папия, епископа Иерапольского.

За исключением Папия, все авторы этих писаний неизвестны. Автор (авторы) *Дидахе* или *Учения двенадцати Апостолов* неизвестен. Многие историки согласны с тем, что *Дидахе* не было написано апостолами и не было подтверждено ими, несмотря на название этой работы. Другие три работы носят имена Климента, Варнавы и Петра, однако историки единодушны в том, что известные отцы Церкви, носившие эти имена, не писали этих произведений. Либо авторы использовали известные имена как псевдонимы для того, чтобы их работы были лучше приняты, что уже вызывает сомнение – достойны ли они сами доверия; либо позднее переписчики ошибочно подписали эти работы именами известных исторических фигур.

Только *Дидахе*, *2 Послание Климента* и *Послание Варнавы* содержат положения, касающиеся нашего исследования. Очевидно, авторы этих работ не были широко известными в своё время личностями и не занимали какого-то значительного положения в Церкви, иначе они подписали бы рукописи своими собственными именами для удостоверения их подлинности. В лучшем случае, они являются неизвестными авторами, в худшем – обманщиками. У нас мало уверенности, что они имели большой авторитет в своё время. Если мы не находим подтверждения их взглядам в других источниках, то мнение этих авторов мало внушает доверия, как представляющее мнение Церкви того времени. Кроме того, *Дидахе* и *2 Послание Климента* в действительности могли быть написаны в конце II века. Итак, эти писания являют нам образчик идей, существовавших в недрах Церкви во втором столетии, хотя мы не знаем, насколько распространены и укоренены были некоторые из этих идей.

"Дидахе"

Для изучения мы возьмем наиболее значимую выдержку из *Дидахе* или *Учения Двенадцати Апостолов*, касающуюся учения о водном крещении. Поскольку эта выдержка содержит элемент учения о триединстве, то многие современные последователи

триединства ссылаются на этот документ, а некоторые сторонники триединства даже относят его к I веку. Изучение этого документа приводит нас к следующим выводам: 1) *Дидахе* не является документом I века; 2) его нельзя считать достоверным источником учения древней Церкви; 3) *Дидахе* не учит триединству.

Оппоненты учения о единстве обычно предлагают очень раннюю дату написания *Дидахе*. Например, И. Кальвин Бейснер, бывший сотрудник Вальтера Мартина, написал в письме от 24 октября 1988:

"Дидахе – самый ранний из дошедших до нашего времени христианский документ, за исключением Нового Завета, ...не мог быть составлен позже, чем в конце I века, или в начале первого или второго десятилетия II века... Основываясь на доказательстве, вытекающем из внутренней логики самого документа и на внешнем свидетельстве, видимо, можно дату написания Дидахе отнести к периоду где-то между 35 и 60 гг. н. э. (таким образом, эта работа даже предшествует некоторым писаниям Нового Завета)".

Его книга *Бог в трех лицах* датирует *Дидахе* 35-60 годами от Р. Х.²⁶ Так и Джим Беверли пишет: "Самый ранний христианский документ *Дидахе* содержит в себе черты учения о триединстве"²⁷.

Однако большинство богословов сегодня единодушно в том, что *Дидахе* является документом II века. Это единодушие отражено в определении *Дидахе* в *Новом Всемирном Словаре Вебстера*: "...Анонимный христианский трактат начала II века". Кирилл Ричардсон, издатель и переводчик, в сочинении под названием *Отцы раннего христианства* объясняет: "В одно время данный трактат расценивался как древнейший документ, созданный в 70 или 90 годах от Р. Х. Недавнее исследование, однако, показало, что в том виде, в каком мы его имеем сейчас, он принадлежит II веку"²⁸.

М. Б. Ридль дает аналогичное объяснение в своей работе *Доникейские отцы*, которая представляет собой сборник древних, наиболее часто цитируемых христианских произведений, переведенных на английский язык:

"По многим причинам представляется невозможным, чтобы эта работа, в том виде, в каком мы имеем её в настоящее время, могла быть написана раньше начала второго века... Вриенний²⁹ и Гарнак относят её к 120-160 гг.; Хилгенфельд – к 160-190 гг.; английские и американские богословы к 80-120 гг. от Р. Х. Поскольку более вероятно, что Послание Варнавы написано раньше, то эти две работы могут быть отнесены к одному периоду времени, примерно к 120 г., хотя возможна и более поздняя дата"³⁰.

Мысль о том, что *Дидахе* является самым ранним христианским документом, не соответствует действительности. По меньшей мере, 27 документов имеют приоритет во времени перед *Дидахе*, а именно – все книги Нового Завета.

Приписываемое *Дидахе* время создания 35-60 гг. также неправдоподобно. В *Дидахе* постоянно встречаются ссылки на Евангелие от Матфея, которое было написано в 66-68 гг. (например см.: *Дидахе* 1, 8 и 15 главы). С полной определенностью можно сказать, что *Дидахе* содержит, по крайней мере, одну цитату из книги Откровение, которая была написана примерно в 95-96 гг. (сравните: *Дидахе* 16:4 с Откровением 12:9). Ученые, такие как Лэндж, Алфорд, Эллиот, Годет, Ли, Миллиган, Гиберт, Моррис, Вилбур Смит и другие, утверждают, что книга Откровение была написана в последний период правления императора Домициана (81-96 гг.) и что апостол при написании Откровения в равной мере опирался как на предшествующую традицию, так и на внутренние размышления (например, послание семи церквям). Древние писатели христианства единодушно свидетельствуют, что

²⁶ E. Calvin Beisner, *God in Three Persons* (Wheaton, Ill.: Tyndale, 1984), 47.

²⁷ Jim Beverley, "Truly Pentecostal? A Critique of the United Pentecostal Church," *The Journal of Pastoral Practice*, 4, no. 3 (1980): 109.

²⁸ Richardson, 161.

²⁹ Филофей Вриенний – митрополит Никомедийский, обнаружил в 1873 г. рукопись *Дидахе* и издал её в 1883 г. – прим. ред.

³⁰ M. B. Riddle, in *Ante-Nicene Fathers*, 7:375.

именно Домициан сослал Иоанна на остров Патмос, а некоторые из них утверждают, что это было в 95 г.

Если бы *Дидахе* был документом первого века и являлся бы авторитетным источником, истинно и в полной мере отображающим апостольское учение, что следует из самого названия документа³¹, тогда эта работа без сомнения вошла бы в Новый Завет, как вошли другие книги, отвечающие необходимым требованиям, хотя были написаны не апостолами (книги Луки, Марка, Иакова, Иуды) и даже неизвестным автором (Послание к Евреям).

Если не брать во внимание дату возникновения данного документа, то вызывает удивление, что некоторые сторонники триединства так сильно доверяют *Дидахе*. Если они используют этот документ для доказательства, что первоначально формула водного крещения соответствовала учению о триединстве, то в результате они отдают предпочтение содержанию этого произведения, а не четким историческим положениям книги Деяний апостолов и учению, изложенному в Посланиях. Это равносильно созданию учения, в основе которого положен небиблейский авторитет.

Сегодня существует только одна рукопись *Дидахе* на греческом языке. Она была обнаружена в 1873 г. и датируется 1056 г. (Имеются также некоторые ссылки на *Дидахе* в работах отцов Церкви и есть фрагмент этой работы на латыни, датированный X веком, но он содержит множество текстуальных отклонений.) Видимо, христиане первых веков не считали эту работу настолько значительной, чтобы делать множество её копий, широко её распространять или обращать большое внимание на её сохранность.

Богословы единодушны в мнении, что *Дидахе* написали не апостолы. Предполагают, что *Дидахе* написала группа авторов, которые могли и не принадлежать к христианству. В этой связи Ридль говорит:

"Работа по многим своим положениям представляет собой лишь небольшую часть учения христианства во втором веке и..., хотя она немного проливает свет на традиции того времени, её нельзя считать авторитетным свидетельством церковного вероучения и жизни верующих того времени. Небольшое количество копий и раннее их исчезновение подтверждают эту точку зрения. Теория, согласно которой работа была написана группой авторов, тоже в основном подтверждает это мнение"³².

Также и Ричардсон говорит о недостоверности и ненадежности текста *Дидахе*:

"(Это) первый из поддельных церковных заказов, который искажает первоисточники и претендует на апостольское авторство. В большинстве случаев... мы не можем быть абсолютно уверены, что является оригиналом, а что – отредактированной копией... Иногда писарь кромсал древние рукописи, чтобы они соответствовали учению его времени. Чаще, он делал лишь небольшие изменения, в результате чего получались причудливые, сбивающие с толку, фразы, состоящие из древнего и современного учений"³³.

Эти комментарии говорят о том, что текст *Дидахе* содержит множество вставок. Очень может быть, что изменения делались в течение почти девяти веков, разделяющих время написания оригинала и время появления единственной сохранившейся копии. Ридль отмечает: "Из-за отсутствия других копий мы не можем определить подлинность текста; существует большая вероятность множества мелких искажений"³⁴. И эти изменения отражают состояние доминирующего христианского учения в определенный период времени, то есть учения Римской католической Церкви.

Очевидно, что *Дидахе* не является достоверным документом, сообщаемым нам учение и обычаи апостолов, а является произведением послеапостольского периода, повествующим об обычаях того периода истории Церкви (это особенно видно при изложении вопросов, связанных с водным крещением). Например, в 7 главе говорится о крещении во

³¹ Имеется в виду другое название *Дидахе*, а именно *Учение двенадцати Апостолов*. – прим. ред.

³² Ibid.

³³ Richardson, 165.

³⁴ Riddle, in *Ante-Nicene Fathers*, 7:374.

имя трех Имен и излагаются некоторые небиблейские методы: креститель и крещаемый должны поститься один или два дня до крещения; водное крещение должно совершаться по возможности в холодной, проточной воде и, если погружение в воду невозможно, то следует окропить водой голову крещаемого три раза.

И хотя *Дидахе*, как полагают, должно обобщать наиболее существенные христианские положения, в нем всё же нет учения о триединстве. Благодарственные молитвы этого произведения обращены к одному Отцу, говорят о Нем как о Владыке, Господе и Создателе, воздают Ему всю славу и благодарят Его за Его раба Иисуса Христа (9, 10). Для сравнения следует сказать, что благодарственные молитвы тех, кто учит о триединстве, обращены к Отцу, Сыну и Святому Духу. В 10 главе говорится: "Осанна Богу Давидову". Тем самым Мессия Иисус отождествляется с Богом Ветхого Завета.

Единственно, что, пожалуй, относится к учению о триединстве, это формула водного крещения. Как сказано в *Энциклопедии религии и этики*, богословы обычно связывают первое применение тринитарной формулы крещения (где-то в 150-х гг. от Р. Х.) с именем Юстина, а не с произведением *Дидахе*³⁵.

В *Дидахе* говорится о крещении "во имя Отца, Сына и Святого Духа в живой воде" (7:1). Но там также говорится: "Да не ест и не пьет с вами на вашей вечере благодарения никто, кроме тех, кто крещен во имя Господа". И в том же отрывке Господом называется Иисус (9:5). Интересно, что 2 стих 10 главы говорит о христианах, как о носителях единого имени Отца: "Мы благодарим Тебя, Отец святой, за Твоё Святое имя, которое ты поместил в наши сердца, как во временные жилища".

Мы можем объяснить видимое противоречие между высказываниями 7:1 и 9:5 по-разному. 1) Приверженцы триединства часто говорят, что выражение 7:1 дает четкую формулу крещения, в то время как выражение 9:5 говорит об авторитете Христа. Однако, грамматическое построение этих высказываний одинаковое. Последователи триединства игнорируют очевидную связь этого текста с текстом из Деяний апостолов, где говорится о крещении во имя Иисуса. 2) Оба эти места являются косвенной ссылкой на формулу "во имя Иисуса", аналогичную той, что мы находим в Евангелии от Матфея 28:19 и в Деяниях апостолов 10:48. По-видимому, автор просто процитировал Евангелие от Матфея 28:19. 3) Итак, два утверждения являются противоречивыми. Это действительно может быть, если документ написан разными людьми, один из них хотел изменить обряд крещения, а другой занял соглашательскую позицию. 4) Один из отрывков был переделан в соответствии с более поздним учением.

В *Апостольских Постановлениях* 7:22 – адаптированной версии 7 главы *Дидахе* IV века – подтверждена мысль о том, что в *Дидахе* 7 первоначально была приведена цитата из Евангелия от Матфея 28:19, а позже фраза была расширена согласно учению о триединстве и крещению во имя Троицы. В *Апостольских Постановлениях* 7:22 фактически дана цитата из Евангелия от Матфея 28:19 и говорится о крещении, как о смерти со Христом без упоминания о крещении во имя Троицы. Интересно также отметить, что в *Апостольских Постановлениях* 8:44 есть обращение к "каждому верному христианину, над которым было произнесено имя Господа Иисуса Христа".

Если переписчики переделали текст, тогда более вероятно, что был изменен 1 стих 7 главы (7:1), а не 5 стих 9 главы (9:5), так как первоначально, как сказано в Деяниях апостолов, крестили во имя Иисуса. В *Энциклопедии религии и этики* написано, что, вероятно, 7:1, как и 9:5, в оригинале читалось "во имя Господа"³⁶. Если переписчик хотел "пояснить" или "откорректировать" учение *Дидахе* о водном крещении, то он, конечно бы, изменил наставления относительно крещения, но при этом он мог бы не обратить внимания на важные замечания о водном крещении в евхаристических стихах.

Примечательно, что в *Апостольских Постановлениях* 7:25, которые являются расширенной версией *Дидахе* 9:5, вообще опущено слово "имя": "И пусть никто из непосвященных не вкушает сей пищи, а только принявшие крещение в смерть Господа". Очевидно, что тот, кто в IV веке переписывал это место, был знаком с противоречием в наставлениях при крещении и о разных учениях о Боге, и ему была непонятна фраза,

³⁵ Kirsopp Lake, "Baptism (Early Christian)," *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 2:389.

³⁶ J. V. Bartlet, "Baptism (New Testament)," *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 2:378.

содержащая Имя Иисуса, поэтому он решил "объяснить" её.

Переписчику более позднего периода измененная фраза тоже была непонятна. Последний канон в *Постановлениях* из сборника Дионисия³⁷, который имеет более позднее происхождение, требует троекратного погружения в воду во имя трех имен, "ибо Господь не сказал: «крестите в смерть Мою»" (8:47). Сочинения из собрания Иоанна Антиохийского добавляют к этому отрицание модализма и отрицание любой другой веры, в которой "Отец или Сын называются Святым Духом" или которая исповедует, "что есть один Бог с тремя именами".

Основываясь на предыдущих рассуждениях, мы заключаем следующее: 1) *Дидахе* 9:5 содержит неискаженное наставление при крещении во имя Иисуса"; 2) *Дидахе* 7:1 является доктринальным искажением. Может быть, автор оригинала неправильно применил тринитарную формулу; может быть, он просто процитировал из Евангелия от Матфея 28:19, а переписчики более позднего периода несколько изменили его слова, или, что всего вероятнее, данная фраза была просто переделана; 3) Фраза из *Апостольских Постановлений* 7:25 представляет собой более позднюю попытку исключить всякое упоминание о первоначальной формулировке.

"2 Послание Климента"

Так называемое *2 Послание Климента*, представляет собой древнюю проповедь неизвестного автора. Лайтфут датирует её 120-140 гг., некоторые богословы относят её к 100 г., хотя большинство сейчас склоняется к мнению, что она была написана примерно в 150 г.

Эта проповедь говорит об Иисусе как о едином Боге. Во вступительной главе написано: "Вам подобает думать об Иисусе как о Боге" (1).

Автор говорит об одном Боге, не упоминая о множественности Божественных личностей. Он завершает свой труд словами: "Единому Богу, невидимому, Отцу истины, Который послал к нам Спасителя и Начальника нетления, через Которого Сам явил нам истину и Царство Небесное, Ему слава во веки веков" (20). Говоря об Отце как об одном Боге и об Иисусе как о Боге, проповедь учит, что Христос есть Отец во плоти.

Данная работа также включает в себя учение об имени Бога. Она наставляет христиан пребывать в святости, "дабы Имя не хулилось из-за нас" (13).

Как Игнатий и Герма, автор учит, что в Своей Божественной сущности Иисус Христос есть Святой Дух. Очевидно, такое определение было обычным в послепостольский период. "Христос Господь, Который спас нас, хотя в начале Он был Духом, но стал плотью" (9). "Церковь не от сего дня, но от начала. Ибо она сначала была в духе, как и наш Иисус, Который был явлен в последние дни для нашего спасения... И если мы говорим, что тело – Церковь, а Дух – Христос, то тот, кто оскверняет тело, оскверняет Церковь. Такой не будет причастником духа, Который есть Христос. Плоть может обрести жизнь и нетление, когда Дух Святой входит в неё" (14).

Некоторые приверженцы триединства утверждают, что *2 Послание Климента* говорит о Христе только как о духовной сущности, а не о Духе Святом. По этой причине переводчики в приведенной цитате из 14 главы употребили слово "дух" вместо слова "Дух". Однако контекст данного отрывка говорит о другом. До и после определения Христа как Духа автор говорит о Святом Духе.

Данный отрывок аналогичен высказыванию Гермы о Христе как о Духе и о Церкви как о предвечно существующей (в Божьем замысле). Этим самым подтверждается мысль Гермы о том, что Сын Божий как человек предвечно существовал в сознании Бога, а как Божество пребывал в едином вечном Духе, то есть Герма не считал, что Христос – вторая Божественная личность.

³⁷ Имеется ввиду Дионисий Малый, римский христианский писатель рубежа V-VI вв., составивший сборник древних канонических правил, легший в основу католического церковного права. – прим. ред.

Псевдо-Варнава

Автор так называемого *Послания Варнавы* (100-120 гг.) является не тем Варнавой, о котором повествует Новый Завет, а неизвестной личностью. Никто до Климента Александрийского не приписывал данную работу Варнаве, а Евсевий отзывался о ней как о подделке. Е. Х. Клотше предполагает, что "поскольку работа написана в стиле, характерном для авторов, живущих в Александрии", то, вероятно, её написал "какой-нибудь обращенный еврей из Александрии"³⁸.

Для нашего исследования имеет значение утверждение из данной работы о том, что когда Бог говорил: "Сотворим человека..." в Быт. 1:26, Он обращался к "Господу всего мира" (5) или к "Сыну" (6). Это высказывание появляется в тексте при разъяснении новозаветного вопроса о спасении, а не вопроса о сущности Бога. И хотя мысль автора не вполне ясна, вероятно, он имел в виду, что Бог знал наперед об искупительной жертве Сына, как, по нашему предположению, утверждает и Герма.

Лайтфут дает более точный перевод: "Ибо когда Он (Господь) обновил нас прощением грехов, Он соделал нас новыми творениями... как если бы Он создал нас заново. Ибо сказано в Писании, что Он говорит Сыну о нас: "Сотворим человека по нашему образу и по нашему подобию". Латинский перевод в сочинении *Доникейские Отцы* говорит, что работа по созиданию нас заново принадлежит Духу: "Он возродил нас Своим Духом".

Позже последователи триединства использовали данное утверждение для своего учения о предвечном и сосуществующем Сыне, однако не ясно, имел ли это в виду сам автор. В том же контексте он охарактеризовал Сына, прежде всего, как Бога во плоти, говоря, что Господь "явил Себя, чтобы стать Сыном Божьим... Посему Сын Божий пришел во плоти" (5).

Папий и "Проповедь Петра"

Фрагменты работы Папия (125 г.) и подложная *Проповедь Петра* (110-130 гг.) не содержат ничего существенного для нашей темы. Сочинение *Доникейские отцы* включает в себя фрагменты работ Папия, в частности следующее утверждение: "(Мы) восходим через Дух к Сыну, и через Сына к Отцу". Ириней цитировал параграф, содержащий данное высказывание, со слов "пресвитеров", и редакторы единодушны, что это "просто догадка", будто эти слова принадлежат Папию.

Данная фраза может быть истолкована либо как говорящая о трех Божественных личностях, либо как о трех проявлениях Бога для нашего спасения. Она может являться ссылкой на высказывание Игнатия из *Послания к Ефесеям* 9, которое имеет похожий смысл. Поскольку фактический порядок слов заимствован у Иринья, то более вероятно, что эти слова принадлежат именно ему.

Выводы

Большей частью данные писания подтверждают вывод из 2 главы относительно учения о Боге, распространенного в послепостольский период. В этих писаниях мы еще раз находим подтверждения учения о едином Боге, абсолютном Божестве Иисуса Христа и значении Имени Бога. Сын Божий отличается от Отца Своей человеческой сущностью. Дух Божий не отличается от Бога и отождествляется с Иисусом Христом. Наиболее характерно вероучение о единстве выражено во 2 *Послании Климента*.

В рассмотренных писаниях не имеется четких утверждений и терминов, характерных для учения о триединстве. Если взять текст *Дидахе* раннего периода и современный текст *Дидахе* 7:1, то где-то в промежутке времени между созданием этих двух текстов появляется трехчастная формула водного крещения. Лютеранский профессор Отто Хейк установил самую раннюю дату повсеместного принятия трехчастной формулы крещения годами 130-

³⁸ Klotsche, 17.

140³⁹. Более вероятно, что тринитарная формула крещения, которую мы встречаем в *Дидахе* 7:1, является вставкой и повсеместное принятие этой формулы крещения относится к значительно более позднему периоду (см. 4 и 8 главы).

Спорные утверждения относительно Сына появляются в работе псевдо-Варнавы. Точно не ясно, что автор имел в виду, но, возможно, он думал о Сыне как о предвечной и каким-то образом отделенной от Самого Бога личности. Если это так, то его можно отнести к последователям бинитаризма (учения о двух личностях в Боге), что напоминает позднее учение греческих апологетов.

Обозревая послеапостольский период, сторонники учения о единстве находят некоторые спорные утверждения относительно сущности Бога только в работах авторов, которые были либо неизвестны, либо не занимали никакого значительного положения в Церкви: Герма, автор(ы) *Дидахе* и псевдо-Варнава.

Но для приверженцев учения о триединстве эти писания преподнесут гораздо больше проблем. Епископ Игнатий, Герма и автор *2 Послания Климента* – все они противостоят учению о триединстве, отождествляя Иисуса с Духом Святым. Епископ Климент и Игнатий говорили о Божьих страданиях в том значении, которое богословы III века, например Тертуллиан, осудили; епископ Поликарп полностью подтверждал все писания Игнатия; все три епископа говорили об Иисусе как о Боге в такой категоричной форме, которую приверженцы триединства в III веке, такие как Ориген, отвергли.

Период греческих апологетов, 130-180 гг. от Р. Х.

4. Юстин

Писания греческих апологетов значительно отличаются от писаний авторов послеапостольского периода. Писатели послеапостольского периода в своих работах обращались к христианам, в то время как апологеты писали для нехристиан. Самыми влиятельными авторами послеапостольского периода были епископы, а самыми влиятельными апологетами были философы, не занимавшие никакого значительного положения в Церкви. Способ и язык изложения в работах авторов послеапостольского периода очень напоминают библейский стиль, в то время как апологеты выражались более философским, теоретическим языком. Как уже было сказано в 1 главе, апологеты часто использовали философские идеи и термины для толкования христианских учений. Этим они привнесли множество нововведений, наиболее значительным из которых было учение о Слове (Логосе).

Самым известным греческим апологетом был Флавий Юстин, или просто Юстин, который родился в Римской колонии в Самарии. Он был греческим философом и продолжал носить мантию и титул философа после своего обращения в христианство. Юстин не был рукоположен и не занимал никакого поста в церкви, но был странствующим учителем мирян. Дважды за свою жизнь он находился в Риме, там он и был обезглавлен за свои убеждения. Традиционно его называют Юстином Философом и Юстином Мучеником⁴⁰.

Труды Юстина более объемисты, чем все остальные существовавшие в то время вместе взятые. Он оказал большое влияние на последующих авторов. Более чем кто-либо другой, он ответствен за учение о Логосе, возникшее во II веке.

Учение о Логосе было самым значительным нововведением апологетов. Концепция Логоса (Слова) была очень популярной в эллинской культуре. В греческой философии Логос означал разум как управляющее начало во вселенной. Греческий философ Платон учил, что существуют два мира: совершенный – реальный мир идей или форм, и несовершенный – физический мир явлений, который является проекцией мира идей. Совокупность всех идей

³⁹ Heick, 1:53, 87.

⁴⁰ Документальные подтверждения для этого абзаца см.: Philip Schaff, *History of the Christian Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1910), 2:714-15.

есть стоящий над миром совершенный Бог, который не участвует в злых делах материального мира и является бесстрастным (не испытывает эмоций и страдания). Таким образом, мир идей является посредником между Богом и физическим миром.

Эллинистический иудейский философ Филон Александрийский, современник Иисуса, применил эти греческие идеи к Ветхому Завету, отождествив Логос со Словом Божиим и премудростью Его. Он описывает Логос как орудие сотворения и посредника между Богом и человечеством, давая Логосу имена Сына Божьего, первородного Бога и второго Бога. Однако он не придавал Логосу свойств личности⁴¹.

Евангелие от Иоанна использует Логос (Слово) иначе – чтобы пояснить явление Бога в человеческом облике Иисуса Христа. Слово не отделяется от Бога, Слово есть Сам вечный Бог. Логос (Слово) используется для выражения вечного разума и предведения Бога, а также для явления Бога во плоти (Иоанн 1:1, 14).

Эдвард Харди объясняет, как Юстин принял греческую идею Логоса, изменил её и внедрил в христианство:

"Идея Божьего Логоса может быть найдена в различных источниках. Она витала в воздухе греческой философии и эллинистического иудаизма... (Главное, что нужно помнить о слове "логос", это то, что оно означает не одно слово, а всё вместе – речь, план, логику, разум, то есть Божий план, мысль, изречение и т. д.). Юстин применяет слово "Логос" частично в библейском, частично в философском смысле. Логос, имея божественную природу, не является Самим Отцом. Логос рассматривается и как Божество, которое обрели христиане в Иисусе, и как Божество открытое в Ветхом Завете"⁴².

Давайте рассмотрим характерные особенности учения Юстина о Боге.

Множественность в Божестве

Первая Апология Юстина (150 г.) учит о множественности в Боге. Юстин признавал "самого истинного Бога, Отца праведности... Оба, как Он Сам, так и Его Сын (Который произошел от Него и сказал нам об этом, господин ангелов, следующих за Ним и сотворенных, как Он), а также Дух пророчества: Им мы поклоняемся и Их почитаем" (6). "Мы правильно поклоняемся [Иисусу Христу], узнав от Него Самого, что Он есть Сын истинного Бога, ставя Его на второе место, а Духа пророчества – на третье" (13). На благодарственном богослужении председательствующий брат "воздаёт хвалу и славу Отцу вселенной через имя Сына и Святого Духа" (65).

Согласно этим выдержкам, Отец есть истинный Бог. А Сын и Дух являются вторыми по значению Божествами, равными ангелам. И хотя точка зрения автора была некоторым образом затуманена ненужной вставкой переводчиков, приведенной в квадратных скобках, глава 6 говорит нам о поклонении ангелам так же, как и о поклонении Сыну и Духу. В работе *Первые отцы христианства*, переведенной Эдвардом Харди, говорится: "Ему [Богу] и Сыну, происшедшему от Него и научившему нас обо всех этих вещах, а также полчищам ангелов, следующим за Ним и сотворенных, как Он, и Духу пророческому мы поклоняемся и почитаем"⁴³.

Слово как вторая подчиненная личность

Юстин приравнивал Сына к Слову и отличал Слово как сущность, отдельную от Отца. "Ибо те, кто считают Сына Отцом, показывают, что не знакомы с Отцом и не знают, что у Отца вечности есть Сын, Который, будучи первородным Словом, также является Богом"

⁴¹ Очерк о воззрениях Филона и Платона см.: Klotsche, 8, 13; Heick, 1:25, 31.

⁴² Richardson, 233.

⁴³ Ibid., 245.

(63). Очевидно, Юстину было известно о верующих, которые исповедовали Отца и Сына как одну личность, и Юстин не соглашался с ними.

Слово не являлось отдельной личностью в вечном прошлом, но было создано Богом прежде сотворения мира. "Слово... первородное от Бога" (21). "Слово Бога было рождено Богом особенным образом, не так, как все другие творения" (22).

Во *Второй Апологии* представлено то же самое учение. "Отец... не рожден... Его Сын – единственный, Кто называется Сыном – Слово, Которое было с Отцом и было рождено прежде творения мира, когда Отец творил и устраивал всё с Ним, Он и называется Христом" (6). "После Бога мы поклоняемся и любим Слово, Которое от нерожденного и непреходящего Бога" (13).

В *Диалоге с Трифоном иудеем* Юстин вполне определенно говорит о том, что Отец и Сын – две разные личности, и что Слово находится в подчинении Отцу. Согласно этой работе Сын/Слово является "еще одним Богом". "Есть... еще один Бог и Господь, подчиненный Творцу всего сотворенного, Которого еще называют Ангелом, потому что Он благовествует человечеству о том, о чем Творец всего сотворенного, выше Которого нет, желает, чтобы Он благовествовал... Тот, о Котором сказано, что Он явился Аврааму, Иакову и Моисею и Который называется Богом, отличается от Того, Который сотворил всё. Я имею в виду, что это две разные личности, имеющие одну волю" (56). "Бог прежде всех творений родил Начало (которое было) определенной разумной силой (исходящей) от Него Самого, которую называют еще Духом Святым, а теперь Славой Господней, а теперь Сыном, и еще Премудростью, и еще Ангелом, и Богом, и Господом, и Словом... Он был рожден Отцом актом воли, как это делаем и мы: ибо когда мы произносим слово, мы рождаем его; но не отделением, так что слово (которое остается) в нас не умалывается, даже тогда, когда мы его произносим" (61).

Юстин использовал Бытие 1:26 и 3:22, чтобы доказать существование двух Божественных субстанций (62), утверждая, что Бытие 19:24 "указывает на то, что там было двое" (129). Согласно его точке зрения все ветхозаветные явления Бога человеку были явлениями Слова (126): "не должно вам думать, что Сам нерожденный Бог сошел откуда-то. Ибо вечный Отец и Господь всего сущего нигде не появляется, не ходит, не спит, не возносится, но пребывает на Своем месте, там где Он есть" (127). Он подчеркивал, что Отец и Слово "две разные личности" (128, 129).

Юстин не соглашался с теми, кто учил, что Отец и Слово являются одной и той же личностью, то есть не соглашался с вероучением о единстве. "Они называют Его Словом, потому что Он сообщает людям то, что получил от Отца, но утверждают, что сила Его невидима и неотделима от Отца, подобно как солнечный свет на земле невидим и неотделим от солнца в небе... так и Отец, когда хочет, говорят они, повелевает силе Своей изойти, а когда хочет, изымает Свою силу" (128).

Интересно также отметить, что согласно Юстину, Слово учило мудрости древних греческих философов, таких как Сократ и Платон, которые, следовательно, в некотором смысле были христианами до Христа (*Вторая Апология*, 8, 10, 13).

Неопределенное учение о Святом Духе

Хотя Юстин и поклонялся Духу Святому как третьей Божественной личности, он четко не объяснил, чем же все-таки Дух отличается от Самого Отца и какие взаимоотношения между ними. Фактически в нескольких местах он отождествляет Дух и Слово.

Например, в *Первой Апологии* часто упоминается о "пророческом Духе" (6,13), а о пророчествах Мессии в книге Исаяи говорится, что "Бог предсказал (эти события) Духом пророчества", но потом сказано, что "пророки были вдохновлены Божественным Словом" (33) и были движимы "Божественным Словом" (36). Юстин пишет:

"Было бы неправильным... понимать Дух и силу Божию как что-то иное, чем Слово, Которое является первородным от Отца" (33), а в предсказаниях о Мессии "пророческий Дух говорит от имени Христа" (38).

Измененное учение об имени

Кажется, что Юстин заимствовал библейское учение об имени Божьем, но трактовал его не так, как богословы послеапостольского периода, изменив его согласно собственной философской точке зрения. В соответствии с греческой концепцией о Боге, как об абсолютно трансцендентном⁴⁴, он утверждал, что имя Божие нельзя познать и описать. "Отцу, Который не рожден, не дано имени... Слова "Отец", "Бог", "Создатель", "Господь" и "Владыка" являются не именами, а словами обращения, данными Богу по Его благим делам и проявлениям" (*Вторая Апология*, 6). Далее говорится, что Иисус (имя Сына) – имя "человека и Спасителя" – имеет огромное значение и силу, так что "именем Иисуса" изгоняют бесов и исцеляют людей.

Юстин говорил, что через имя Иисуса Бог явил Себя человечеству. "Более того, в книге Исход мы узнаем, что имя Самого Бога не было открыто Аврааму или Иакову, но только таинственно сообщено Моисею... ибо имя того, кто говорил с Моисеем, было Иисус, как Он Сам говорит: "имя Моё в Нем" (*Диалог*, 75). Юстин придавал большое значение ветхозаветному имени Иешуа (в русской Библии это имя переведено как Иисус Навин), поскольку оно является эквивалентом имени Иисус. Он считал это имя исключительно значимым еще и потому, что когда филистимляне поставили захваченный ковчег завета на колесницу, запряженную коровами, то коровы повезли колесницу назад в Израиль и остановились на поле человека по имени Иешуа (в русской Библии "по имени Иисуса") (1 Цар. 6:14).

"Они были ведомы именем силы [или "силой имени"], как и те, вышедшие из Египта и выжившие в пустыне, шли за человеком по имени Иешуа (Иисус)" (132).

Увещание к эллинам, подписанное именем Юстина, говорит: "Бога нельзя назвать одним именем" (21). Некоторые богословы утверждают, что автором этого сочинения является Юстин, другие считают, что эта работа написана в то же время, когда жил Юстин, но написана она не им, поскольку в ней многократно утверждается, что в мире есть только один Бог (15-21) и это Тот Самый Бог, Который говорил Моисею: "Я Есмь" (21).

Трехчастная формула крещения

Богословы обычно соглашались друг с другом в том, что впервые трехчастная формула крещения упомянута в *Первой Апологии* Юстина. "Во имя Бога, Отца и Господа вселенной, и нашего Спасителя Иисуса Христа, и Духа Святого [обращенные] принимают омовение водой... Для того чтобы мы могли получить прощение за совершенные грехи, над тем, кто решает быть рожденным свыше и покаяться в своих грехах, произносится имя Бога Отца и Господа вселенной. Тот, кто ведет человека для омовения, призывает только Его имя. Ибо никто не может произнести имя вечного Бога. И если кто осмеливается сказать, что у Бога есть имя, тот впадает в безнадежное сумасшествие... Освященных омывают во имя Иисуса Христа... и во имя Святого Духа..." (61).

Хотя эта формула крещения состоит из трех частей, она не совпадает с современной трехчастной формулой. Во-первых, она не содержит слов: "во имя Отца, Сына и Святого Духа", а фактически призывает имя Иисуса Христа. Во-вторых, потому что Юстин не считал Иисуса и Дух Святой равными Отцу. Ясно, что, излагая своё учение о Боге, Юстин не имел намерения своей формулой проповедовать учение о Троице, как считают современные поборники ортодоксального триединства, или учение о полноте Божества Иисуса Христа (даже в рамках учения о триединстве).

Кажется, что эта формула появилась недавно, поскольку *Пастырь* Гермы, написанный всего лишь несколькими годами раньше, был очень популярен и распространялся в течение многих последующих лет, учил крещению во имя Иисуса Христа. Вероятно, эту тройную (трехчастную) формулу ввел Юстин или кто-то из его современников, разделяющих его взгляды.

⁴⁴ "Трансцендентный" означает находящийся за пределами сознания, выходящий за рамки познаваемого, букв. "запредельный". – прим. ред.

Поскольку Юстин утверждал, что только Отец является истинным, верховным Богом, отличающимся от Иисуса, как одна личность отличается от другой, то, скорее всего, он не желал применять прежнюю формулу крещения только "во имя Иисуса". Его богословие призывает чтить верховенство Отца во время крещения, но единственное место оправдания своей теории он мог взять только из Евангелия от Матфея 28:19, где, кстати, также упоминаются Сын и Дух Святой. Это привело Юстина к применению трехчастной формулы крещения, в которой большая роль отводилась Отцу. И хотя везде в своих работах он утверждает, что слово "Отец" не является именем, он всё же настаивал на этом обращении к Богу, обосновывая это тем, что у человечества нет другого имени, которым оно могло бы назвать Бога. Язвительный тон, который он при этом употребляет, говорит о том, что он имел сильное противодействие на этот счет. Очевидно, что были и другие богословы, которые учили, что Евангелие от Матфея 28:19 не имело в виду призывание Бога по названию "Отец", но, скорее, имело в виду призывание одного главного имени Бога.

Юстин сохранил в своей формуле имя Иисуса, вместо названия Сын, видимо для того, чтобы не было отличия от первоначальной формулы, а может быть для того, чтобы успокоить тех, кто настаивал на сохранении имени Иисуса. Таким образом, формула Юстина явилась компромиссным вариантом между первоначальной формулой "во имя Иисуса" и более поздней формулой триединства. Если так, то это косвенно доказывает, что формула "во имя Иисуса" старше трехчастной формулы крещения. Новая формула, очевидно, возникла из-за того, что появилась новая точка зрения на природу Бога (несколько личностей в Боге) и произошло умаление Божества Иисуса Христа.

Имеются все основания полагать, что формула "во имя Иисуса" была общепринятой еще в III веке, а повсеместное принятие тринитарной формулы произошло значительно позже того времени, в котором жил Юстин. Киприан говорил, что последователи еретика Маркиона практиковали крещение "во имя Иисуса Христа" (*Послания*, 72:4). И хотя учение Маркиона ложно, становится очевидно, что формула "во имя Иисуса" была общепринятой в тот период времени, когда маркиониты откололись от Церкви (144 г.), сохранив первоначальный обряд водного крещения. Ипполит сообщает, что примерно в 156 г. множество монтанистов образовали группу верующих, говорящих на наречиях, что группа эта откололась от основной Церкви в 177 г. Это были модалисты (*Обличение всех ересей*, 8:12), чье учение отвергает тринитарную формулу. Работа *Деяния Павла и Феклы*, вероятно написанная азиатским пресвитером во II веке, сообщает о крещении "во имя Иисуса Христа". В 8 главе приводится еще одно свидетельство того, что формула "во имя Иисуса Христа" была доминирующей во II и оставалась доминирующей в начале III века.

Выводы

Подводя итоги, следует отметить, что Юстин учил множественности Божественных личностей или богов. Он утверждал, что Сын/Слово является "другим Богом" и отличается от Создателя Отца, как отличаются две разные личности. Остается неясным, учил ли он о Духе Святом как о третьей личности. Некоторые его высказывания говорят о том, что Дух является Ангелом, в то время как другие говорят, что Дух является действием Слова.

Юстин четко подчинял Слово Отцу как в отношении силы, власти, времени, так и в отношении сущности. Он говорил, что Слово не является вечным, что оно не равно Отцу, и имеет подобие Ангела. В этих положениях мы находим отголоски более позднего арианского учения (осужденного Никейским Собором), только в более умеренной форме.

Юстин использовал компромиссную трехчастную формулу водного крещения, которая включала в себя произнесение имени Иисуса Христа. Он частично сохранил прежнюю значимость имени Бога, веря в то, что имя Иисуса обладает большой силой. Он исповедовал, что водное крещение является необходимым для прощения грехов; возможно, он придавал особую значимость имени Иисуса. Так или иначе, в писаниях Юстина мы впервые находим употребление трехчастной формулы крещения, которая появилась во втором поколении после завершения написания Нового Завета.

В 5 главе мы будем рассуждать о других греческих апологетах и сделаем дальнейшее заключение относительно учения о Боге, проповедуемого группой апологетов, включая

Юстина.

5. Другие писания того же периода

Другие авторы, чьи работы сохранились со времен греческих апологетов, не были такими плодотворными, как Юстин, и большинство из них находилось под его сильным влиянием.

В то время были и другие известные писатели, но их нельзя отнести к группе греческих апологетов. Например, Евсевий упоминает о Егезиппе, Аполлинарии – епископе Иерапольском, Дионисии – епископе Коринфском. К сожалению, их работы не сохранились. (Также полностью утрачены работы некоторых апологетов, включая писания Квадрата и Мильтиада.) Если бы мы имели эти работы, особенно работы лидеров Церкви, то, возможно, у нас сложилось бы другое представление о том времени.

Как уже говорилось в 1 и 4 главах, греческие апологеты писали для неверующих, защищая христианство. В своих трудах они широко использовали многие идеи греческой философии. Их учение о Логосе (Слове) особенно испытало на себе влияние греческой мысли.

Аристид

Пожалуй, самой ранней сохранившейся апологией является *Апология* Аристида. Её датируют примерно 150 г., хотя некоторые богословы утверждают, что она была написана в 125 или 130 гг. Аристид стал христианином, будучи философом в Афинах. Мы имеем только три её версии: одну на сирийском, другую на греческом, а третью (фрагмент) на армянском языках. Греческий текст существует только в измененной форме и включен в мифическую историю под названием *Житие Варлаама и Иоасафата*.

Сирийская версия выражает библейское учение о Сыне. "Христиане берут начало своей религии от Иисуса Мессии. Он назван Сыном Всевышнего Бога. Говорят, что Бог спустился с небес, от еврейской девы принял плоть и облекся плотью. Сын Божий пребывал в дочери человеческой" (2). В параллельном греческом тексте говорится, что нерожденный Бог сошел Сам, дабы примирить мир с Собой: "Ныне христиане берут начало своего вероучения от Господа Иисуса Христа. Он признан Духом Святым как Сын Всевышнего Бога, Который сошел с небес, чтобы спасти человечество. Родившись от чистой девы, нерожденный и непорочный, Он принял плоть и явил Себя людям, чтобы призвать их к Себе от хождения за чужими богами" (15).

Аристид подчеркивал, что Бог один. "Бог, Господь наш – один... всё во всём... Бог один в Своей сущности. Ему присуща одна сущность, так как Он постоянен по Своей природе и сущности" (Сирийская версия, 13).

Он с явной симпатией объяснил еврейское учение о Боге и определил учение христианства о Боге в той же одобрительной манере.

"Евреи говорят, что Бог один, Он Создатель всего, Он Всемогущий и что неправильно поклоняться никаким другим богам, кроме этого одного Бога. И здесь они, кажется, ближе к истине, чем все остальные народы" (14). "Ибо [христиане] знают и верят в Бога, Создателя небес и земли, в Котором и от Которого всё, и Которому нет равных, и от Которого они приняли заповеди, отпечатав их в своем разуме и соблюдая их в надежде и ожидании будущего Царства" (15). Интересно, что такие последователи триединства, как Тертуллиан, позже осудили своих оппонентов-модалистов именно за то, что они придерживались еврейского учения о Боге.

Единственную ссылку, относящуюся к учению о триединстве, у Аристида можно найти в греческом тексте (подтвержденную в армянской версии). "Ибо [христиане] знают Бога, Создателя и Устроителя всего через едиnorodного Сына и Духа Святого. И кроме Него они не поклоняются никакому Богу. Они имеют заповеди от Самого Господа Иисуса Христа, высеченные в их сердцах" (15). Если эта выдержка некоторым образом и относится к учению о Троице, то поклонение всё же сосредоточено на Отце, а о Сыне и Духе упоминается как о

Его посредниках.

"Послание к Диогнету"

Другим документом того периода является *Послание к Диогнету*. Его автор и дата написания не выяснены. Историки относят этот документ обычно к 150 г. или позже, хотя некоторые из них – к 130 г. Он существует в копиях с одного средневекового греческого манускрипта, оригинал которого не сохранился. Авторство этого сочинения приписывают Юстину, но современные богословы не согласны с этим.

Послание говорит о "Боге, Который отдал Своего Сына", как о нашем "Попечителе, Отце, Учителе, Советнике, Исцелителе, нашей Премудрости, Свете, Чести, Славе, Власти и Жизни" (9). Последователи триединства в III веке приписывали некоторые из этих имен второй и третьей личности Троицы. К примеру, они использовали слово "премудрость" для обозначения характерной черты, отличающей Сына и Отца. В некоторых местах данная работа использует библейское определение Сына, как откровение и воплощение Самого Бога. "Бога никто никогда не видел, не познал Его, но Он Сам открыл Себя" (8). "Он Сам понес на Себе бремя наших беззаконий, отдав Своего Сына в качестве залога за нас" (9). "Он послал Своё Слово, чтобы явить Себя миру... Это есть Тот, Который был от начала, явился как бы только что, оказался древним, и Который родился как бы снова в сердцах верующих. Это Тот, Который от вечности, сегодня назван Сыном Божьим" (11).

Два отрывка, однако, могут указывать на предвечность Сына, отличающегося от Бога. "Сам Всемогущий Бог, Создатель всего, невидимый, послал с небес к людям истину, непознаваемое Слово, утвердив Его в сердцах верующих. Он [послал] Самого Создателя и Созидателя всего, через Которого сотворил небеса... Как царь посылает своего сына, который тоже царь, так Он послал Его; как Бог Он послал Его" (7). "В разуме Своем Он содержит великое и неизреченное учение, которое Он сообщил только Сыну Своему... После того, как Он открыл и сделал явным через Своего возлюбленного Сына то, что было приготовлено от начала, Он излил на нас Свои благословения... Он знал всё обо всем в разуме Своем, как и Его Сын знал обо всем, благодаря отношениям, существующим между Ними" (8).

Татиан

Ученик Юстина Татиан выражал убеждения подобные тем, которым придерживался его учитель в работе *Увещание к эллинам* (150 г.). Изначально Бог существовал один. "Наш Бог не начал быть: Он один, не имел начала, и Он Сам есть начало всему. Бог есть Дух... Будучи Отцом и осязаемого, и невидимого, Он Сам невидим и неосязаем... Отец видимого и невидимого" (4).

Логос изначально являлся безличной силой, присущей Отцу, но перед сотворением Логос был "рожден" или "произведен" от Отца, как отдельная личность. "Бог был в начале, но начало, как нас учат, является силой Логоса... В Нем, в Логосе-силе, пребывает Сам Логос, Который был в Нем и существует в Нем. По Его истинной воле появляется Логос и появляется не напрасно, а становится первородным творением Отца. Его (Логос) мы знаем как начало творения... Итак, Логос, исходя от Логоса-силы Отца, не лишил Логоса-силы Того, Который породил Его. Например, я говорю, а вы слышите. И, конечно, я не лишаюсь речи (логоса) от того, что я эту речь произношу, но, произнося слова, я пытаюсь привести в некий порядок неорганизованные мысли в вашем разуме... Логос, рожденный в начале, в Свою очередь родил мир" (5). "Небесный Логос [был] духом, исходящим от Отца, а Логос – от Логос-силы" (7).

Поскольку Татиан утверждал, что Логос был изначально присущ Отцу, в своей работе *Диатессарон* он так объясняет последние слова из Иоанна 1:1: "Бог есть Слово" (1). Фактически, он понимает слова из Иоанна 1:1 так же, как большинство верующих в единство сегодня. Что касается понятия о вечности, то очевидно, что он имел такую же точку зрения по этому вопросу, как и последователи учения о единстве. Но в его учении было

утверждение, которое расходится с учением о единстве, а именно, что в определенный момент прежде сотворения мира Слово вышло от Отца как отдельная личность.

Мелитон

Мелитон, епископ Сардийский, был влиятельным писателем своего времени, однако до нашего времени дошли только фрагменты его работ. Эти фрагменты содержат большое количество утверждений, напоминающих писания послеапостольского периода и сходных с учением модалистов. Видимо, его писания не сохранились потому, что они по своему содержанию противоречили доминирующему учению о Боге. Было бы весьма интересно изучить его потерянный манускрипт *О воплощении Бога*.

Апология Мелитона (170 г.) подчеркивает единственность Бога, называя Бога Отцом. "Он, говорю я, истинно существует... и любящие Его говорят о Нем так: "Отец и Бог Истины... Бог один... Есть только один Бог, Отец всего, Который никогда не имел начала, никогда не был сотворен, но по Его воле всё существует".

В его работе *Ключ* говорится: "Господь" является "Началом и Создателем всего... Ветхим днями". А о Господе Иисусе сказано так: "Воплощение Господа есть Его принятие человеческой плоти, в которой Он родился, умер, воскрес и вознесся на небеса". Мелитон называет Сына, как и модалисты: "устаами Господа, словом Господа, ладонью Господа, десницей Господа, Премудростью Господа". Дух Святой также называется "речью Господа, перстом Господа".

Несколько высказываний отождествляют Иисуса с Богом. В его работе *Рассуждения о кресте* говорится: "Он был человеком... Он есть Бог, облекшийся в подобие раба, но не принизивший образа Своего Отца... Он сохранил все черты [буквально. "Он был всем"], присущие Его непорочной природе". В двух фрагментах высказана мысль о том, что Иисус был "Богом, претерпевшим смерть, жертвенным Царем Израиля". Его работа *О природе Христа* содержит следующее высказывание: "Являясь одновременно Богом и совершенным человеком... что касается плоти, Он утаил признаки Своего Божества, хотя был истинным Богом, сущим прежде всех времен".

Только два утверждения говорят о предвечности Сына, Который отличается от Отца, но тождествен Духу. "Отец послал Своего Сына с небес в бестелесной форме, чтобы Ему, облекшись в тело через девственное чрево, родиться для спасения человечества" (*Рассуждения о душе и теле*). "Тот, Который был рожден до света; Тот, Который есть Создатель вместе с Отцом; Тот, Который всё во всем... и в голосе проповедника – Слово; Дух всех духов; Сын в Отце; Бог в Боге; Царь во веки веков... Бог, Который от Бога; Сын, Который от Отца; Иисус Христос – Царь вечности" (*О вере*).

Феофил

Феофил стал епископом Антиохийским в 168 г., а умер в 181 г., так что он писал почти в конце II века. Сочинение *К Автолику* начинается с четкого утверждения о единственности Бога, дающего модалистские определения названиям Бога, которые позже использовались последователями триединства для определения личностей Божества. "Явление Бога невыразимо и неопишимо, и глазами плоти увидеть Его невозможно... Ибо если я скажу, что Он – Свет, я всего лишь назову Его проявление; если я назову Его Разумом, я скажу лишь о Его премудрости; если я назову Его Духом, я скажу лишь о Его дыхании; если я назову Его – Премудростью, я скажу лишь о Его творении; если я назову Его Силой, то скажу о Его могуществе; если я назову Его Властью, то скажу о Его деятельности; если Провидением, то упомяну лишь Его благость; если я призову Его Царство, то лишь упомяну Его славу; если назову Его Господом, то признаю за Ним право судить, если назову Его Судьей, то скажу, что Он справедлив, если назову Его Отцом, то скажу обо всем, сотворенном Им" (1:3). (Последняя фраза появляется в другой версии как: "Если назову Его Отцом, то скажу обо всем".) "Мы также признаем, что Бог существует, но как единый Создатель, Творец, Устроитель вселенной. И мы знаем, что всё существующее устроено Его провидением и

только Им одним" (3:9).

Феофил учил, что Слово было изначально присуще Богу в безличной форме, но позже было явлено или рождено и стало видимым отдельным лицом. Кажется, что Феофил не делал никакого отличия между Словом и Духом. "Бог, имея Своё Слово в Себе Самом, родил Его, излучая Его вместе со Своей мудростью прежде всех творений. Он имел Это Слово, как помощника в сотворении, с Ним Он сотворил всё. Он называется еще "верховным правителем", потому что Он всем управляет, и Господом всего созданного Им. Он, будучи Духом Божьим, верховным правителем, и премудростью и силой Всевышнего, сходил на пророков и через них говорил о создании мира и о всем другом. Ибо не пророки были тогда, когда появился мир, но премудрость Божия, Которая была в Нем, и Его святое Слово, в Нем пребывающее" (2:10).

Слово, согласно Феофилу, является действием или откровением личности Отца. "Бог и Отец всего не может быть помещен или обнаружен где-нибудь, ибо нет места Его пребывания. Его Слово, через Которое Он сотворил всё, будучи Его силой и Его премудростью, вобрав в Себя личность Отца и Господа всего, эта Божия личность ходила в раю и беседовала с Адамом... Но когда Бог восхотел совершить всё, что Он предопределил, Он родил Слово – произвел первородное из всех творений, но родив Разум, Он продолжал общаться со Своим Разумом... [Евангелие от Иоанна 1:1 показывает], что сначала Бог был один, и Слово было в Нем... Слово, являясь Богом, а также созданием Божьим, посылается Отцом вселенной в любое место по воле Отца. Это посланное Слово, явившись, становится и видимым, и слышимым, и пребывающим в некотором месте" (2:22).

Две выдержки указывают на зарождающееся учение о триединстве. "Три дня [творения], предшествующих видимому, являются своего рода *Триадой*, состоящей из Бога, и Его Слова, и Его премудрости" (2:15). "Ибо ни к кому другому, как к Своему Слову и Премудрости Он говорил: "Сотворим" (2:18). Предыдущая цитата использует родительный падеж греческого слова *trias*, что значит "триада", которое позже стало обозначать Троицу. Переводчики сохранили это слово на греческом языке, но стали писать его с заглавной буквы. Некоторые утверждают, что Феофил был первым христианином, употребившим слово *Троица*, но большинство богословов признают право первого употребления этого сомнительного термина за Тертуллианом, который использовал латинское слово *trinitas* примерно в 210 г. (см. главу 7).

Тертуллиан четко определил свой термин и использовал его для обозначения трех лиц или личностей – Отца, Сына и Святого Духа. В отличие от него, Феофил употребил свой термин только однажды и не дал ему толкования. Неясно, что он имел в виду. Из глав 2:15 и 2:18 кажется, что его триада является Богом, Его Словом и Его Премудростью. Если это три разные личности, то только первая личность является вечным Богом. Третья личность не Дух Святой, а Премудрость. Еще более запутывая, Феофил отождествляет Премудрость со Словом (2:10; 2:22) и Дух Святой со Словом (2:10). Кроме того, он никогда не утверждал, что триада представляет собой три личности, но использовал слово *личность* в контексте, несовместимом с учением о триединстве, говоря, что Слово, Которое есть Божия сила и премудрость, вобрало в себя личность Отца, личность Бога (2:22). Триада Феофила, похоже, представляет собой триаду откровения или деятельности, изначально состоящую из Бога и двух Его высших свойств. Вторая личность триады позже стала некоторым образом отделяться от Бога, а третья личность никогда и не отождествлялась со Святым Духом.

Афинагор

Афинагор был философом, который, как говорят некоторые источники, проживал в Афинах. Его *Прошение о христианах* (177 г.) представляет собой дальнейшее развитие учения о триединстве в конце II века.

Афинагор уверял, что Бог один, но учил различию между Богом и Логосом. "Наше учение признает единого Бога, Творца вселенной, Который Сам не был создан... Который сотворил всё Логосом, исходящим от Него" (4).

Он представлял Бога в трех явлениях или в виде триады, состоящей из Отца, Логоса (Сына, Премудрости) и Духа. "[Христиане желают] только того, чтобы познать Бога и Его Ло-

гос, что есть единство Сына с Отцом, какое общение Отца с Сыном, что есть Дух, в чем заключается единство трех – Духа, Сына и Отца, и в чем их отличие" (12). "Мы признаем Бога и Сына – Его Логос, и Духа Святого, объединенных одной сущностью – Отца, Сына и Духа, потому что Сын есть Познание, Разум, Премудрость Отца, а Дух – излучение, как свет от огня" (24).

В этой непонятной Божественной триаде Логос и Дух Святой исходят от Отца, Который есть Бог. "Он есть Бог, сотворивший всё Логосом и давший всему жизнь Своим Духом" (6). "Сын Божий есть Логос Отца в мысли и действии... Отец и Сын – одно. Сын в Отце, а Отец в Сыне, в единстве и силе духа. Сознание и разум Отца есть Сын Божий... Он – первое творение Отца, не потому, что Он стал первым существовать (ибо от начала Бог, Который есть вечный разум, имел Логос в Себе, будучи неразделимым с Ним от вечности), а потому, что Он стал идеей и живительной силой для всего материального мира... Так же и Дух Святой, действующий в пророках, зависит от Бога, исходит от Него и восходит к Нему, подобно лучу солнца... [Мы] говорим о Боге Отце, о Боге Сыне и о Духе Святом и... провозглашаем их власть в союзе и различие в устройстве" (10).

Выводы

В период с 130 по 180 годы мы замечаем усиливающийся отход от библейского учения о единстве и от учения авторов послепостольского периода, которое, по существу, совпадало с учением о единстве. Неопределенные намеки на предвечность Сына в работах псевдо-Варнавы и Гермы становятся четкими определениями в период греческих апологетов. Ближе к началу века стоял Аристид, учение которого о Боге большей частью совпадает с библейским учением о единстве. *Послание к Диогнету*, сохранившее еще преимущественно библейские взгляды, уже начало разделять Бога и Его Слово. В середине века Юстин и его ученик Татиан четко отделили Отца и Слово как две разные сущности. В конце этого периода Феофил и Афинагор смутно и неопределенно стали формулировать учение о триединстве, хотя первый из них всё еще пользовался некоторыми выражениями из учения о единстве. Мелитон преимущественно сохранил взгляды о Боге в рамках учения о единстве, хотя многие из его фраз претерпели искажение, по крайней мере, в дошедшем до нас виде.

Юстин, Татиан, Феофил и Афинагор взяли распространенное учение о Логосе и приспособили его к христианству, как к истинному и возвышенному философскому учению. Они учили, что Логос первоначально находился в разуме Бога, но для создания и воплощения Логос отделился от Бога (был рожден) как отдельная Божественная сущность, хотя и зависящая от Него и находящаяся у Него в подчинении. Для них Логос является главным соратником Бога. Божественные явления, благословения и сообщения Бога в Ветхом Завете осуществлялись через Логос. Поскольку греческая мысль учила, что Бог был полностью вне реальности и времени (трансцендентный), то только меньший божественный посланник мог взаимодействовать и общаться с человечеством, испытывать эмоции, воплотиться в образ человека и пострадать за человечество. Апологеты определили Логос как предвечного Сына Божьего, Который стал Иисусом Христом.

Следующие цитаты суммируют учение апологетов о Логосе.

"Апологеты придерживались небиблейского учения о Логосе, чем-то напоминающего учение Филона. Для них Логос, вечно существующий в Боге, был просто Божественным разумом, который не существовал как личность. Однако, для осуществления цели сотворения мира, Бог воссоздал Логос из Самого Себя и Логос стал существовать как личность. В сущности Логос продолжает оставаться в Боге, но с точки зрения Его происхождения как личности Его можно назвать созданием. Короче говоря, Христос является Божественным разумом, сущим в Боге, Которому Бог дал отдельное существование и через Которого Он открыл Себя... Важно отметить, что Логос, согласно апологетам, в отличие от философского Логоса, является независимой

личностью"⁴⁵.

"Согласно учению апологетов, Логос существовал прежде своего воплощения. Он существовал как Божественный разум (*noûs*) в Боге, как и мысль существует в человеке до того момента, пока она не примет словесное выражение. К этому предвечному Логосу Феофил применил термин *бессмертный*, которым пользовались греческие стоики, а также Платон. Логос представлял собой Божественный разум... От вечности Отец имел в Себе Логос-разум. Для цели сотворения мира Логос был произведен как независимая Божественная личность. Логос появился по воле Божьей, подобно тому, как мысль рождается словами. Логос был назван "первым творением Отца", "первородным созданием Отца"... Разделение личностей Отца и Логоса явилось нововведением, и с точки зрения философии стоиков это и было христианским учением. Следует отметить, что согласно апологетам, до сотворения мира Логос не отделялся от Бога как личность. И хотя Логос и Христос отождествлялись, Христос, как существующий во времени, был отодвинут на задний план, а Сыном Божиим считался предвечный Логос"⁴⁶.

Апологеты подтверждали, что Бог один, хотя их учение о Логосе говорит о дитеизме (двух богах) или бинитаризме (двух личностях). Апологеты не использовали понятия, позже принятые в учении о триединстве: о (со)равенстве, (со)вечности и единосущности трех личностей. Вместо этого они твердо придерживались абсолютного монотеизма (в учении о Боге до рождения Им Логоса) и старались сохранить монотеистическое учение, представляя Отца как верховного, истинного Бога, а Логос – как подчиненного во времени, положении, власти и сущности.

Апологеты почти ничего не говорили о Святом Духе. Некоторые фрагменты говорят о том, что Дух Святой как-то отличается от Отца и Логоса, но в них нет четких определений этим отличиям. Апологеты описали деятельность Логоса точно так, как последователи учения о триединстве впоследствии описали деятельность Святого Духа. Складывается впечатление, что в некоторых отрывках Дух Святой отождествляется с Отцом, с Логосом или с какой-то безличной силой. Когда же авторы хотели четко отделить Дух от Отца и Логоса, то они определяли Святой Дух как Божественную сущность, занимающую положение даже ниже, чем у Логоса, может быть на уровне Ангела.

Учение апологетов о Боге можно определить следующим образом.

"Апологеты учили, что Сын подчиняется Отцу. Согласно Юстину, только Отец является истинным Богом; Логос является Божественной личностью лишь второго ранга... Он зависит от Отца, является Его органом и слугой... Апологеты рассматривали Бога скорее как триаду, нежели как Троицу. Это видно из того, что отличаясь от Отца и Логоса, Дух находился в подчинении у Них Обоих. Поскольку Логос вдохновлял пророков и действовал во всем остальном, то для Самого Святого Духа отводится самая незначительная роль. К счастью, апологеты ничего не говорили язычникам о Духе Святом, поскольку сами имели смутное представление на этот счет"⁴⁷.

Учение апологетов еще не было учением о триединстве. Оно представляло собой дальнейшее отклонение от библейского учения о единстве в сторону триединства, а не наоборот. Взгляды апологетов о Боге до рождения Логоса и их толкование Евангелия от Иоанна 1:1 были по существу в рамках учения о единстве. Они отклонились от библейского учения: 1) отождествляя Сына и Логос (вместо того, чтобы понимать Сына как Бога во плоти); 2) объясняя рождение Сына как действие Божие до сотворения мира, в результате чего Логос стал отдельной личностью. Их взгляды были аналогичны взглядам Ария, который Никейским Собором 325 г. был осужден как еретик. Хотя взгляды апологетов не были настолько крайними, как взгляды Ария.

Последователи триединства вынуждены согласиться с тем, что греческие апологеты не

⁴⁵ Berkhof, *History of Christian Doctrines*, 58.

⁴⁶ Heick, 1:60-61.

⁴⁷ Ibid., 1:61.

придерживались ортодоксального триединства. Они обычно говорят, что мы не можем судить апологетов по критериям более позднего времени – мы не можем ожидать четкости учения до тех пор, пока существовали противоречия, разрешение которых и привело к формулировке ортодоксальной терминологии, определений, фраз и вероисповедания триединства. Такое утверждение принижает Библию как достаточный критерий истины и утверждает, что учение о Троице развивалось с течением времени. И хотя сторонники триединства расценили бы сегодня взгляды апологетов еретическими, они всё же не считают их еретиками, поскольку апологеты для них являются отцами Церкви и первыми богословами. Но если мы не можем доверять взглядам апологетов, то как мы можем считать их отцами Церкви и принимать учение их последователей?

Учение апологетов, вероятно, не отражало учение большинства христиан или пастырей. Многие из них, например, Юстин, не были ни пастырями, ни епископами. Их заимствования из греческой философии очень сильно повлияли на учение о Боге, однако самые первые христиане не были философами и даже не были знакомы с классической греческой мыслью.

Например, согласно мученичеству Юстина (середина II века), христианин по имени Иеракс, который был казнен с Юстином, на своем допросе сказал Римскому префекту: "Христос – наш истинный Отец, и вера в Него – наша мать" (3). Это исповедание выглядит отражением раннего представления, что Иисус – единый Бог, воплощенный Отец.

Как будет рассмотрено в 9 и 10 главах, более позднее свидетельство указывает на то, что большинство верующих по-прежнему придерживались библейского учения о единстве, вплоть до начала третьего века.

Ранний кафолический период, 170-325 гг. от Р. Х.

6. Иринея

У истоков раннего кафолического периода стоит Иринея (умер в 200 г.). Он был воспитан в Малой Азии, но провел большую часть своей жизни на Западе, где и стал епископом Лионским в 178 г. Историки обычно говорят о нем, как о первом послеапостольском богослове, поскольку он первым разработал всеобъемлющее систематическое учение, основанное на Новом Завете в противовес ересям. Богословие Иринея обычно характеризуется как библейское, глубоко благоговейное перед преданием и христоцентричное⁴⁸.

Историки считают Иринея учеником Поликарпа, хотя влияние Поликарпа на учение Иринея было незначительным. Очевидно, будучи мальчиком, Иринея слышал проповеди Поликарпа, и, может быть, встречался с ним. Иринея писал: "Я видел [Поликарпа] в ранней юности" (*Против ересей*, 3:3:4). Кирилл Ричардсон поясняет: "Он сам говорит нам о том, что лично помнит великого Поликарпа... Эти воспоминания скорее похожи на воспоминания умного мальчика, четко помнящего сцены своего детства, чем на воспоминания ученика богослова"⁴⁹.

Иринея использовал фразы и мысли Юстина – самого известного греческого апологета. Возможно, он был "учеником Юстина, как и читателем его книг"⁵⁰. Но в отличие от Юстина и других греческих апологетов, Иринея избегал философских умозаключений, особенно касающихся Логоса; вместо этого он концентрировал своё внимание на исторической личности Христа, как воплощенного Бога и Спасителя⁵¹.

Его главное творение *Против ересей* (182-188 гг.) было написано в противовес гностицизму. Хотя оно было написано на греческом языке, сохранился только его латинский

⁴⁸ Heick, 1:109-10.

⁴⁹ Richardson, 347.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ См.: Berkhof, *History of Christian Doctrines*, 64-65; Heick, 1:108.

перевод, текст которого часто не вполне ясен⁵².

Единый Бог в трех проявлениях

Работа *Против ересей* говорит об Отце, Сыне и Духе Святом и учит, что Бог один. В работе говорится, что всеобщее вероучение, переданное от апостолов Церкви, заключается в вере "в одного Бога, Всемогущего Отца, Создателя небес, земли, моря и всего, что наполняет их; и в одного Иисуса Христа, Сына Божьего, Который воплотился для нашего искупления; а также в Духа Святого, Который через пророков возвещал суд и милость Бога" (1:10:1).

Возможно, данное положение представляет собой некий вариант учения о триединстве, так как обращает особое внимание на три личности и провозглашает, что "Сын" явился во плоти, что Он вечно существовал до воплощения и каким-то образом отличался от Отца. С другой стороны, данное высказывание содержит различия между Отцом, Сыном и Святым Духом скорее по форме проявления или откровения, чем по сущности. Более того, в том же фрагменте говорится, что Христос есть видимое проявление невидимого Бога, что Он есть Тот, перед Которым преклонится всякое колено.

В аналогичном отрывке о проявлении сказано более четко: "Все познали одного и того же Бога Отца, уверовали в одно учение о воплощении Сына Божьего и приняли тот же дар Духа" (5:20:1). Отец есть "единственный и истинный Бог", Который наделяет нас "силой Духа Святого через Господа Иисуса Христа" (3:6:4). Слово и Дух являются "проявлениями" Отца (4:33:15).

Все описания Божества "принадлежат одному и тому же имени, одной и той же сущности" (2:35:3). Пророки говорили об одном Боге, но, выделяя "разные аспекты...", называли Его "разными именами" (3:10:5). В одном отрывке Ириной использовал четыре разных имени Бога, после чего применил местоимение в единственном числе: "Есть только один Бог – Отец, и одно Слово, и один Сын, и один Дух, и одно спасение для всех, уверовавших в Него" (4:6:7).

Ириной подчеркивал, что Отец – это "единственный Бог" (2:28:4) и "Создатель" (4:1:2). "Бог Создатель... есть единственный Бог, единственный Господь, единственный Создатель, единственный Отец, всё в Себя вмещающий и Сам всё творящий в жизни" (2:1:1) (см. также 2:30:9). Отец и Бог есть одна сущность (4:1:1). Он – Создатель (2:9:1) и наш Искупитель" (5:17:3).

Слово/Сын и Премудрость/Дух

В противовес греческим апологетам Ириной не считал Логос второй, подчиненной личностью, созданной Богом в определенный момент времени. Вместо этого, он утверждал, что Логос вечен и всегда в Отце или с Отцом. И хотя некоторые фрагменты говорят о различии между Отцом и Логосом, ряд других мест говорят о Логосе как о разуме Отца или явлении Отца. "Бог над всем... есть весь *Nous* (Разум) и весь *Logos* (Слово)... и в Нем нет ничего более древнего или старшего, ничто в Нем не отличается от другого, но пребывают вместе равными, подобными, одинаковыми" (2:13:8). "Бог есть вся мудрость, весь разум, весь деятельный дух, весь свет и Он всегда существует один и тот же" (2:28:4). "Бог, будучи всем Разумом и всем Логосом всегда говорит именно то, о чем Он думает, и думает именно то, о чем Он говорит. Потому что мысль Его – Логос, а Логос – Разум, а Разум, объемлющий всё сущее, и есть Сам Отец. Поэтому тот, кто говорит, что Божий разум является особым независимым органом, заявляет тем самым, что сущность Бога состоит из разных частей, как будто Сам Бог – одно, а Его разум – что-то другое... Никто из людей не сможет понять это, как бы мы ни пытались описать как родилось, или возникло, или создано, или появилось [Слово], какими бы выражениями мы ни пользовались, нам не удастся описать Его происхождение, потому что фактически это неопишимо... Отец... родил и Сын... был рожден"

⁵² *Ante-Nicene Fathers*, 1:311-12.

(2:28:5).

Слово Бога – "вечно", и оно – "Сам Бог" (2:13:8). Слово всегда "было в Отце" (3:8:3) и всегда существовало вместе с Ним (2:35:3). Слово Божие – Иисус, Который есть Бог (3:9:3).

Ириней говорил, что Бог творил Своим Словом, то есть мыслью, действием или изречением. "Он сотворил и создал всё Словом Своим... Он Сам в Самом Себе, способами, которые мы не можем ни понять, ни описать, сформировал всё, как Ему было угодно" (2:2:4). "Его Слово необходимо и достаточно для образования всех творений... Давид выражает ту же самую истину, говоря: "Он сказал – и сделалось, Он повелел – и появилось" (2:2:5). "Как только у Бога в Его сознании что-то возникало, тут же воплощалось то, что возникло в Его сознании. Ибо невозможно, чтобы одна Сущность думала, а другая осуществляла задуманное... Отец (идейно) создал [мир] в согласии с Самим Собой" (2:3:2). "Он есть Отец... Который всё совершил Сам – Своим Словом и Своей Премудростью" (2:30:9).

Слово, Которое творило, стало плотью (3:11:4). "Слово Бога Отца [стало] Сыном Человеческим" (3:18:6).

Как и Юстин, Ириней использовал определения "Сын Божий" и "Слово" как синонимы, вместо того, чтобы ограничиться библейским толкованием: согласно Библии "Сын Божий" понимается как Божие воплощение. "Слово Божие... стало плотью, когда пришла полнота времени, Сын Божий должен был стать Сыном Человеческим" (3:16:7) (см. также 3:16:3; 3:18:1-2).

Ириней говорил о Духе Святом как о "Духе Отца" (5:6:1). Он не делал различий между Божьей Премудростью и Духом в отличие от апологетов (за исключением Феофила⁵³), которые, следуя учению Филона, отождествляли Премудрость со Словом. "Ибо в [Бог]е всегда присутствовали Слово и Премудрость, Сын и Дух, Которым и в Котором свободно и непринужденно Он сотворил всё и Которому он также говорит: "Сотворим человека по образу нашему и подобию нашему" (4:20:1). "Слово, то есть Сын, [был] всегда с Отцом... Также и Премудрость, которая есть Дух, тоже всегда была с Ним прежде всех творений" (4:20:3) (см. также 2:28:2).

Эта терминология может подразумевать различие личностей в Божестве. Может сложиться мнение, что некоторые высказывания отражают такую точку зрения. Например, объяснение того, что в Бытии 1:26 Бог обращается к Слову и Премудрости (по терминологии Феофила) или Сыну и Духу (4:вступление:4; 4:20:1). Но если Слово/Сын и Премудрость/Дух другие Божественные личности, то они находятся в подчинении как соработники. "Отец всё хорошо замышлял, давая Свои повеления, Сын исполнял повеления, совершая работу по сотворению мира, а Дух питал и умножал (то, что было сотворено)" (4:38:3). Другие высказывания дают основание говорить о Божьих проявлениях, функциях или безличных свойствах. "[Бог есть] Отец – Он являет Свою любовь, Он есть Господь – Он имеет власть, Он Создатель и Устроитель – у Него мудрость" (5:17:1).

Что касается стиха из книги Бытие 1:26, то Ириней в другом месте своей работы использует безличную метафору: Отец обращался "к рукам Божьим", которыми Он сотворил Адама и которыми Он возрождает духовно нас (5:1:3). Ириней писал, что Отец, созидая, советуется с Самим Собой (2:3:2). Более того, Ириней описывает Слово и Дух как продолжение Отца или продолжение деятельности Отца: "Ибо Отец одновременно порождает и Своё Слово, и Своё творение. Слово, рожденное от Отца, побуждает Дух к тому, что желает Отец... Отец действительно над всем... Слово растворено повсюду, а Дух во всех нас... И есть только один Отец, Который над всем, повсюду и во всех" (5:18:2).

Божество Иисуса

Ириней отождествлял Иисуса Христа с воплощенным Богом. "Перед Иисусом Христом, Господом нашим и Богом, Спасителем и Царем, по воле невидимого Отца "преклонится всякое колено"" (1:10:1). "Никто другой не именуется Богом или Господом, как только Он, Который есть Бог и Господь всего, Который сказал Моисею: "Я ЕСМЬ СУЩИЙ"... и Его Сын

⁵³ Феофил, возможно, рассматривал Святой Дух как Премудрость в сочинении *К Автолику*, 2:15 и 2:18, но эта ссылка сомнительна, как показывают 2:10 и 2:22.

Иисус Христос – Господь наш" (3:6:2). Никто не Бог или Господь, кроме Бога Отца и Его Слова (3:15:3; 4:1:1). Иисус есть Бог (3:9:3; 3:21:4). "Сам Христос вместе с Отцом, является Богом всего живущего, Который разговаривал с Моисеем и Который являлся патриархам" (4:5:2). Существенно, что эти выдержки говорят только об Отце и Сыне как о Боге и Господе, в то время как традиционная формулировка в учении о триединстве обязательно содержит упоминание о Святом Духе.

Кроме того, Ириной говорил об Иисусе как об Отце и Духе. Цитируя Второзаконие 32:6, он говорил: "Слово Божие" это "наш Отец... Отец человеческого рода" (4:31:2). И "Он – действительно Спаситель, будучи Сыном и Словом Божьим, но Он также и Благодетель, поскольку Он есть Дух" (3:10:2)". Слово сотворило нас, однако "все вещи были созданы Духом Божьим" через "семья Отца всего" (4:31:2).

Говоря о Слово/Сыне, Ириной сохранил библейское учение о Сыне как о явлении Отца. "Через Своё Слово, Которое есть Его Сын, через Него [Отец] был явлен" (2:30:9). "Господь имел свидетельство, что в Нем они познали и увидели Отца" (3:13:2). "Посему Отец явил Себя всем, соделав Слово Своё видимым" (4:6:5). "Отец – невидимое Сына, а Сын – видимое Отца. По этой причине все говорили со Христом, когда Он был [на земле], и называли Его Богом" (4:6:6). Отец и Создатель "посетил нас" Сыном Своим" (5:17:1). Христос – глас Божий (5:17:2). "Создатель мира – поистине Слово Божие: Оно – наш Господь, Который в последнее время явился как человек" (5:18:3).

Ириной толковал некоторые места Ветхого Завета таким образом, что можно заметить некоторое различие между Богом и Словом прежде Его воплощения. Слово, говорящее с Адамом в Бытии 3:8 и Бытии 19:24 относится к Отцу и Сыну, Сын говорил с Авраамом, а Псалмы 44:6 и 109:1 повествуют о Боге, говорящем со Словом. (Три последние стиха он истолковывал так же, как Юстин, хотя, в отличие от него, он утверждал, что Отец говорил с Моисеем в Исходе, 3 глава). Более того, "Сын, вечно существующий вместе с Отцом, издревле, от начала, всегда являет Отца ангелам" (2:30:9). Святые Ветхого Завета видели в своих видениях не Отца невидимого, а Его Слово, Которое являло сияние славы Отца" (4:20:11). Таким образом, Слово/Сын было для Бога средством общения, откровением о Самом Себе или видимым проявлением даже до воплощения.

Если Ириной учил о различии личностей, то он считал это различие временным, ибо Первое Послание к Коринфянам 15:24–28 он истолковывал так: "отпрыск, первородное Слово Божие, должен пребывать в Нем; а ...создания [спасенные люди] должны пребывать в Слово и приближаться к Нему" (5:36:1–2). Отто Хейк объясняет это место следующим образом: "После того как всё совершится, и миссия Христа осуществится, Христос не будет занимать в Троице особое положение... Троица существует только для того, чтобы явить Бога. После того как всё совершится, различия между личностями исчезнут"⁵⁴.

Имя Бога

Как и авторы послепостольского периода и в отличие от последователей учения о триединстве, таких как Тертуллиан, Ириной сохранил библейское учение об имени Бога. Он писал, что имя Иисуса Христа принадлежит Отцу и являет Отца. Ссылаясь на книгу Малахии 1:11 он говорит: "Какое другое имя прославляется среди язычников, как не имя нашего Господа, через Которого прославляется Отец, а также и человек? Ибо это есть [имя] Сына Его, по образу Которого был сотворен человек и Которого Он назвал Своим собственным... Отец признает Своим имя Иисуса Христа, имя, которое прославляется в Церкви во всем мире... Так как имя Сына принадлежит Отцу и так как жертвы в церкви Всемогущему Богу приносятся через Иисуса Христа, то, имея в виду оба эти момента, Он говорит: "*И на всяком месте приносится фимиам имени Моему и чистая жертва*" (4:17:6).

"Доказательство"

⁵⁴ Heick, 1:109, 127.

Последняя значительная работа Ириней называется *Доказательство апостольской проповеди* (165-189 гг.), которая дошла до нас только в одном экземпляре в армянском переводе, осуществленном примерно в 600 г. Копия содержит, по всей вероятности, множество искажений, которые трудно обнаружить⁵⁵. В этой работе Ириней говорит об Отце, Сыне/Слове и Духе/Премудрости, рассуждает о качествах и проявлениях Божьих. "Бог мудр и поэтому Он сотворил всякую тварь Словом Своим. Бог есть Дух и поэтому Он всё устроил Духом Своим... Слово четко и точно называет Сына только Духом Премудрости Бога" (5). Есть три составляющих веры: "Бог Отец"; "Слово Божие, Сын Божий Иисус Христос, Господь наш" и "Дух Святой" (6). "Сын, согласно Отцовскому благоволению, благоволительно управляет Духом по воле Отца" (7).

Ириней очевидно использовал трехчастную формулу крещения в соответствии со своим пониманием сущности Бога. "Мы приняли крещение для прощения грехов во имя Бога Отца; во имя Иисуса Христа, Сына Божьего, Который воплотился, умер и воскрес; и Святого Духа Божьего" (3). "Крещение нашего возрождения происходит через три составляющих, побуждающих нас к возрождению в Боге Отце через Своего Сына Духом Святым. Ибо рожденные от Духа Божьего направляются к Слову, то есть к Сыну; а Сын берет и приводит их к Отцу; Отец же дает нетленность" (7).

Подобно Юстину, но в отличие от современных приверженцев учения о триединстве, Ириней сохранил произнесение имени Иисуса при водном крещении, очевидно, из уважения к традиции и как часть своего учения, согласно которому имя Иисуса принадлежит Отцу. Интересно, что в своих ранних работах, ссылаясь на Деяния Апостолов 2:38; 4:12, он учит, что верующих крестят во имя Иисуса Христа для прощения грехов (*Против ересей*, 3:12:2,4,7). Фрагмент из его потерянных писаний указывает на то, что он придавал большое значение имени Иисуса во время водного крещения: "Мы очищены святой водой и тем, что призвали имя Господа" (*Фрагменты*, 34). Возможно, что Ириней, упоминавший свою трехчастную формулу крещения, включающую имя Иисус, первоначально крестил во имя Иисуса, но позже заменил формулировку, а может быть, в армянской копии были впоследствии сделаны изменения сторонниками триединства.

В любом случае удивительно, что многие протестанты ссылаются на Ириней как на авторитет, говоря о тринитарной формуле крещения, но отвергают его четкое учение о том, что крещение представляет собой часть рождения свыше и имеет силу прощать грехи. (Обычно они говорят, что его точка зрения по этому вопросу является законнической, еретической или даже оккультной.)

Выводы

Ириней сохранил в своих работах основные положения, определения и понятия Библии и послепостольского периода. Многие из его утверждений совпадают с положениями учения о единстве. А именно, он подчеркивал, что Бог только один; отождествлял Бога с Отцом; определял Слово как разум и явление Бога; говорил о Сыне как о видимом проявлении невидимого Бога; учил, что Иисус есть Бог; считал, что имя Иисус принадлежит Отцу. В этом отношении его учение напоминает те различия, которые подчеркивали модалисты в противовес своим тринитарным противникам (хотя эти моменты также можно объяснить с позиции современного учения о триединстве). В отличие от ведущих авторов, трудившихся непосредственно после него, он никогда не осуждал модалистов. Если его богословие сравнивать с учением о единстве, чтобы определить как далеко оно отошло от этого учения, то очевидно, что богословие Ириней представляет собой разновидность учения о единстве.

Влияние Юстина, вероятно, во многом объясняет причину отклонений от учения о единстве в учении Ириней. Хотя Ириней не принял полностью учения о Логосе греческих апологетов, но это учение наложило отпечаток на его богословие. Вследствие этого, в отличие от модалистов и верующих в единство, он приравнивал "Сына Божьего" к "Слову", а

⁵⁵ Joseph P. Smith, trans., Irenaeus, *Demonstration of the Apostolic Preaching*, (Westminster, Md.: Newman Press, 1952), 7-8.

"Дух Святой" к "Премудрости", и очевидно, что он применял трехчастную формулу крещения, по крайней мере, в конце своей жизни.

Остается до конца неясным, считал ли Ириней Сына/Слово и Дух/Премудрость безличными особенностями Божьей сущности или отдельными личностями; так как в одних его высказываниях они безличны, а в других – они выступают как отдельные личности. Неясно также, отделены ли они в вечности от Бога. Складывается впечатление, что он понимал Слово как безличное, вечно пребывающее в Отце, которое однажды для осуществления цели Божьего самовыражения стало отдельным от Отца, хотя непостижимым способом и не так, как учили апологеты. Он явно не говорил о Духе Святом как об отдельной личности. Может быть, он не имел определенной точки зрения по этому вопросу или в течение времени его точка зрения менялась, а может быть, он искал какого-то компромиссного варианта. Возможно и то, что его основные положения были изъяты, искажены или дополнены в процессе многократного переписывания.

Ириней говорил о трех проявлениях Бога. Хотя он интерпретирует некоторые места Писания таким образом, что наблюдаются различия между Божественными лицами, он не последователен в отношении определения природы этих различий. Очевидно, он связывал тройственность с деятельностью Бога, а не с Его сущностью. Во всяком случае, последователи триединства могли бы утверждать, что Ириней верил в "деятельную" Троицу, то есть рассматривал различия между Божественными лицами как различия между видами Божьей деятельности в мире (а не различия между Божественными сущностями). Но даже если он и верил в три личности в Боге, то для него Отец является верховным Божеством, а Сын и Дух – подчиненные Божественные соратники.

Историки триединства сделали правильный вывод о нем: "Ириней мало чем способствовал формированию учения о Троице из-за своего отказа иметь дело со спорными вопросами"⁵⁶. "Ириней не пошел дальше формулы крещения и трех откровений Бога о Самом Себе... О сущности вышней Троицы он говорил не более чем намеками"⁵⁷.

7. Первые приверженцы учения о триединстве: Тертуллиан, Ориген и другие

В начале III века мы находим документы, написанные совершенно определенно в рамках учения о триединстве. На самой ранней стадии развития учения о триединстве наибольшее влияние на это учение оказал Тертуллиан – первый из известнейших богословов, писавший труды на латыни. Второй влиятельной личностью был Ориген, который распространял триединство на Востоке, как Тертуллиан на Западе. За ними следуют многие авторы, которые так или иначе поддерживали учение о триединстве. В этой главе мы проанализируем учение о Боге, как оно изложено в трудах этих первых сторонников триединства.

Тертуллиан

Тертуллиан (150-225 гг.) был юристом и оратором. Приняв христианство в среднем возрасте, он вскоре стал пресвитером поместной церкви в Карфагене (Северная Африка). Обычно его называют основателем Западного богословия⁵⁸. Он был первым автором, заговорившем о Боге как о Троице, как о трех личностях в единой сущности⁵⁹.

Примерно в 207 г. Тертуллиан присоединился к монтанистам – раскольнической группе, которая была отлучена от Церкви, поэтому Тертуллиан сильно критиковал Церковь. Работа *Против Праксея*, известная критикой модализма и защитой учения о триединстве, была написана значительно позже этого времени. Современные богословы считают, что она была

⁵⁶ Heick, 1:108.

⁵⁷ Schaff, *History*, 2:569.

⁵⁸ Klotsche, 52-53; Heick, 1: 123, 127; Schaff, *History*, 2:819.

⁵⁹ Heick, 1:127.

написана в 213 году.

Очевидно, Тертуллиан начал с бинитаризма (веры в две личности Божества), как и многие греческие апологеты. Его ранняя работа *О молитве* говорит об Иисусе Христе как о "Духе Слова" и "Духе Бога" (1). Даже в своем сочинении *Против Праксея* он отождествляет Дух Святой (Лук. 1:35) со Словом (26). И хотя в этой работе Дух Святой называется третьей личностью, этому вопросу в ней уделяется мало внимания.

Монтанисты придавали большое значение действию Духа. Хотя Ипполит и другие говорили, что некоторые из них (а сначала, возможно, все) были модалистами, Ярослав Пеликан полагает, что именно внимание к действию Духа Святого оказало большое влияние на учение Тертуллиана о Троице. Пеликан пишет:

"Монтанизм научил Тертуллиана больше думать об Утешителе как о личности, так что позднее он пришел к более метафизическому учению о Троице... Большое влияние Тертуллиана на последующую дискуссию о триединстве означало, что, в то время как некоторые монтанисты придерживались примитивного представления о Троице, которое разделяли и другие христиане, монтанизм помог Тертуллиану в его озарениях, благодаря которым церковь впоследствии вышла на более высокую стадию развития и определения учения о Троице"⁶⁰.

В то же время Пеликан признавал, что Тертуллиан, возможно, изменил монтанизм в той же степени, как и монтанизм изменил Тертуллиана, несмотря на то, что он жил спустя два поколения после возникновения этого учения⁶¹.

В своей книге *Против Гермогена* Тертуллиан писал, что Бог изначально существовал один. Он не был еще Отцом, так как не существовало Сына (3). Сын, Который есть Слово и Премудрость, был "рожден и сотворен" Отцом, Который, следовательно, старше, сильнее и могущественнее, чем Он (18).

Более четко своё учение о триединстве Тертуллиан изложил в работе *Против Праксея*. Бог есть "Троица", состоящая из "трех Личностей" – Отца, Сына и Святого Духа (2). Бог является "только одной сущностью в трех согласующихся и нераздельных (Личностях)" (12). Таким образом, три "сущности" являются Богом, но Бог только один (13).

Тертуллиан подчеркивает, что Отец и Сын – "две отдельные Личности" (4), "две разные Сущности" (4), "отличающиеся, но неразделимые" (11). Сын "отличается" от Отца "Личностью, а не Сущностью – способом отличить, а не разделить" (12).

Хотя Тертуллиан и говорил об одной сущности, его примеры свидетельствуют о том, что Сын находится в подчинении Отцу, а Дух Святой подчиняется Им обоим. Он сравнивает Троицу с корнем, деревом и плодом; с солнцем, лучом и вершиной луча; с фонтаном, рекой и течением. "Троица, проистекая от Отца, совсем не нарушает Монархии (единовластия Бога), но наоборот поддерживает состояние домостроительства [трех личностей]" (8). Сын и Дух "занимают только второе и третье места, отведенные для них" (3).

Оба, как Сын, так и Отец, могут называться Богом, но когда обращаешься к Ним обоим, то Первого следует называть Богом, а Второго – Господом. Например, "я мог бы назвать "солнцем" даже солнечный луч. Но если я говорю о солнце, которое испускает лучи, то я, конечно, должен перестать называть солнцем просто лучом. Ибо я не создаю двух солнц, а считаю солнце и его луч двумя составляющими и двумя формами одной сущности, которые вместе представляют собой единство, подобно как Бог и Его Слово, как Отец и Сын" (13). "Отец представляет собой полноту сущности, а Сын является частью целого... Отец... больше Сына" (9). Сын – просто "часть всего Божества" (26).

Отвечая модалистам, которые говорили, что его учение членит Божию сущность, Тертуллиан учил, что даже ангелы "являются естественными частицами сущности Отца". И если их существование не разрушает Божию цельность, то тем более её не разрушит существование Сына и Духа Святого (3). Эта позиция ставит Сына и Святого Духа в положение более низкое по отношению к Отцу и приводит к трехбожию.

⁶⁰ Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, vol. 1 of *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 105.

⁶¹ *Ibid.*, 101.

Как и греческие апологеты до него, Тертуллиан утверждал, что первоначально Слово было безлично присуще Богу, но стало отдельной личностью в определенный момент времени, когда было рождено. "Прежде всех творений существовал один Бог... Но и тогда Он был не один, ибо с Ним пребывало то, что принадлежит Ему, то есть Его Собственный Разум... Бог не имел Слова от начала, но Он имел Разум даже прежде начала... Ибо тогда Бог еще не посылал Своего Слова, Он имел Слово в Себе" (5). Тертуллиан относит момент рождения Слова к месту из Библии Бытие 1:3. "Слово также приобрело Свою собственную форму и славу, Свой голос и Свою речь, когда Бог сказал: "да будет свет". Это есть совершенное происхождение Слова, Которое изошло от Бога, сначала Им создано... а потом рождено" (7).

Ясно, что Тертуллиан впервые сказал о различиях между личностями Троицы. Он также утверждал, что эти различия придут к своему концу, как сказано об этом, согласно его толкованиям, в Первом Послании к Коринфянам 15:24-25: "Монархия... остается такой же твердой и непоколебимой в своем состоянии, несмотря на введение в неё Троицы, а Сын должен действительно возратить единоличную власть в полном объеме снова Отцу" (4).

В ответ на возражения Тертуллиан объяснял, что когда Бог, согласно книге Исаяи 44:6, говорил, что кроме Него нет Бога, то имел в виду идолов и поклонение им; то есть Бог подразумевал: "Кроме Меня нет никого, за исключением Моего Сына" (18). Так и в Исаяи 44:24 имеется в виду, что Он распростер небеса "один со Своим Сыном", или "Сын один распростер небеса, потому что Он один управлял работой Отца" (19).

Следуя учению стоиков, Тертуллиан полагал, что каждый дух имел телесную форму, и он, очевидно, думал, что каждый член Троицы имеет своё отдельное тело – а это полностью позиция тритеизма (троебожия). "Ибо кто станет отрицать, что Бог имеет тело, хотя Он и Дух? Ибо Дух имеет Свою телесную сущность со Своим собственным отличительным признаком и Своей собственной формой... И какая бы телесная сущность, которую я называю Личностью, не была у Слова, я заявляю, что её имя Сын" (7).

Тертуллиан учил троекратно погружению в воду с произнесением трех имен Троицы, таким образом став первым, кто применил слова из Евангелия от Матфея 28:19 в качестве точной формулы крещения и в качестве доказательства учения о триединстве. Мы должны "крестить во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, а не в какого-то безличного Бога. И не единожды только, но три раза погружать, так чтобы каждое погружение было в одно лицо, названное по имени" (26).

Климент и Ориген

Климент Александрийский (умер до 216 г.) и его ученик Ориген (185-254) были пресвитерами поместной церкви в Александрии и учителями богословской школы для обращенных. Пантен – философ-стоик, принявший христианство, был первым из известных управляющих этой школы. Он придерживался взглядов Климента и Оригена.

Климент и Ориген были не просто заведующими⁶² местного богословского учебного заведения, но главными представителями Александрийской богословской школы. Как объясняет Хейк, "Александрийская школа явилась продолжением того учения, которое основал Филон и греческие апологеты. Эта школа ознаменовала собой первое внутренне гармоничное соединение библейского откровения и философской мысли"⁶³. Александрийская школа характеризовалась следующим: знаниям в ней уделялось больше внимания, чем вере; толкование Священного Писания было чрезмерно аллегорическим; основой обучения было учение о Логосе. Такую богословскую систему часто называют христианским гностицизмом.

Климент, будучи языческим философом до своего обращения и став основателем Александрийской системы богословия, включил множество языческих идей в своё вероучение. Его учение о Боге похоже на учение греческих апологетов. Он говорил о Слове

⁶² Первым заведующим был Климент, а в 203 г. в возрасте 18 лет заведующим стал его ученик Ориген. – *прим. ред.*

⁶³ Heick, 1:114.

и Духе, но не проводил личностных различий.

Первоначально Слово "было в Боге". Слово сотворило нас и позже явилось Само во Христе (*Увещание к язычникам*, 1). В работе *Педагог* Слово отождествляется с Духом, Иисус называется "Духом и Словом; ... Словом Бога; Духом, ставшим плотью" (1:6). Далее, однако, следует молитва, в которой воздается благодарность "единому Отцу и Сыну, Сыну и Отцу, Сыну, Педагогу и Учителю с Духом Святым, Который всё в Одном" (3:12).

В работе *Строматы* он кратко упоминает о том, что Платон писал о "святой Троице" или о триаде, а именно, о Духе Святом, Отце и Сыне (5:14). В этой работе он называет Сына "вневременным и несотворенным Первым Законом, Началом бытия... от Которого мы должны узнать о Первопричине, Отце вселенной, о самом древнем и самом милостивом из всех" (7:1). Там же Сын отождествляется со Словом Отца и Его Премудростью (7:2).

Фрагменты из Кассиодора говорят о вечном существовании Сына (3), хотя сам Кассиодор, компилятор VI века, помечает, что он свободно корректировал текст Климента.

Ориген был самым влиятельным представителем Александрийской школы. Он был первым и самым ярким защитником триединства на Востоке, в то время как Тертуллиан защищал триединство на Западе. Ориген также выступал против модализма. Пеликан говорит о нем как о первом, кто развил учение о триединстве, включающее понятие Логос/Сын, отодвинув Тертуллиана и Новациана на второе место по значению⁶⁴.

Ориген учил целому ряду странных положений, полученных в результате размышлений и заимствованных из греческой философии, например: предсуществованию душ, универсализму⁶⁵, спасению сатаны и непрекращающемуся творению⁶⁶. Хотя он обычно объяснял Писание иносказательно, стих из Евангелия от Матфея 19:12 он понял буквально и оскопил себя. Из-за своих еретических взглядов Ориген был отлучен от Церкви Собором под председательством епископа Димитрия в 231 г., а позже официально был предан анафеме Соборами в 543 и 553 гг., хотя его взгляды продолжали быть популярными в некоторых церквях.

Согласно его основной фундаментальной работе *О началах*, Апостолы учили, что "существует только один Бог", что Иисус "был рожден Отцом прежде всех творений", и что "Дух Святой имеет славу и достоинство Отца и Сына". Но непонятно, является ли Дух рожденным или присущим Отцу, является ли он Сыном Божьим или нет" (предисловие:2).

Ориген был первым автором, который сформулировал учение о вечной Троице. Он учил, что Сын был вечным (1:2:2), что Сын был вечно рождается Отцом (1:2:4) и что Дух Святой тоже был вечным (1:3:4; 4:1:28). Он также практиковал крещение во имя Троицы (1:3:2).

Некоторыми высказываниями Ориген приближался к учению о равенстве личностей, говоря, что "ничто в Троице не может быть больше или меньше" (1:3:7). Но в то же время он говорит о том, что Сын был вечно создан Отцом (1:2:1) и подчинен Ему (3:5:6-7). Он называет Отца источником, а Сына – Его образом (1:2:5-6).

В работе *Толкование на Евангелие святого Иоанна* Ориген подчинил Сына Отцу, а Духа Сыну, используя язык тритеизма (троебожия). "Бог Слово представляет собой отдельное существо и имеет Свою сущность" (1:23). Один Отец является "Богом" (*ho theos*); Сын является просто "богом" (*theos* – без артикля), то есть богом вторичным или родственным. "Бог с одной стороны является истинным Богом (*autotheos* – Бог в Себе)... и... всё, что за пределами истинного Бога является сотворенным богом, имея часть в Его Божестве, и Его не следует называть истинным Богом (*ho theos* – с артиклем), но скорее богом (*theos* – без артикля). Итак, Первородный из всех творений, Который Первым пребывает с Богом и принимает на Себя Его Божество, является творением большего ранга, чем все другие боги – Он является Богом, в Котором пребывает Бог" (2:2).

"Отец [является] истинным Богом, но... все другие творения вне истинного Бога стали богами, имея часть в Нем... Отец – источник Божества, Сын – Разума... Был Бог (*ho theos* – с артиклем) и бог (*theos* – без артикля), а также боги двух уровней; во главе самого высокого уровня находится Бог Слово, Который выходит на уровень Бога вселенной. Аналогично, был

⁶⁴ Pelikan, 191.

⁶⁵ Учение о всеобщем восстановлении, согласно которому наказание грешников не будет вечным. – прим. ред.

⁶⁶ Для Оригена характерно учение о множественности миров, поэтапно сменяющих друг друга. – прим. ред.

Логос (с артиклем) и логос (без артикля), которые полностью соответствуют Богу (с артиклем) и богу (без артикля); и Логос – двух степеней" (2:3).

"Поэтому мы считаем, что существуют три ипостаси [личности]: Отец, Сын и Дух Святой, в то же время веря, что никого из них нельзя назвать "несозданным", кроме Отца... Святой Дух величествен и первый среди сотворенных Отцом через Иисуса Христа... Дух Святой нуждается в Сыне, чтобы служить Ему в Его сущности, чтобы дать Ему возможность не только существовать, но и быть мудрым, и благовещающим, и справедливым" (2:6).

В работе *Против Цельса* Ориген называет Сына "самым древним из всех творений" (5:37) и "вторым Богом" (5:39). Более того, он считает Сына "менее достойным, чем Отец" (8:15).

Ориген выступал против того, что многие христиане молились прямо Иисусу Христу. Поэтому в работе *О молитве* он наставлял верующих, чтобы они не обращались в молитве непосредственно к Сыну, но "к Отцу через Сына в Духе Святом" (15, 16)⁶⁷.

Ипполит

Ипполит (умер в 236 г.) был учеником Иринейя, хотя его учение о Боге напоминает более учение Тертуллиана, а не учение Иринейя. Он резко осуждал учителя модалистов Нозта и выступал против римских епископов Зефирина и Каллиста, обвиняя их в модализме и тем самым подрывая их репутацию. Он был отлучен Каллистом и возглавил небольшую, находящуюся в оппозиции к Каллисту, церковь около Рима. Согласно терминологии Римской Католической Церкви, он считается первым антипапой.

В сочинении *Против ереси некоего Нозта* Ипполит учил о Троице (*triados*) единого Бога (14), в которой Сын и Дух находятся в подчинении Отцу. Говоря о Сыне и Отце, он приводил разные аналогии: он говорил о воде, вытекающей из фонтана; о луче света, исходящем из солнца. "Есть только одна Сила, исходящая от Всего; Отец и есть это Всё, от Которого исходит Сила, Слово" (11). "Отец повелевает, Сын подчиняется, а Дух Святой дает разумение" (14).

Необычным для учения о триединстве является то, что он признавал некоторое отличие между "Словом" и "Сыном": "Слово не существовало до воплощения совершенного, перво-родного Сына, хотя Он и является совершенным Словом, но только уже рожденным" (15). Видимо, к таким рассуждениям его привели споры с модалистами, которые утверждали, что название "Сын" связано с воплощением.

В *Обличении всех ересей* Ипполит учил тому, что Логос был рожден в определенный момент времени. "Первый и единственный (один Бог), Творец и Господь всего, не имел Себе равных... Но Он – единственно Тот, Который Сам в Себе" (10:28).

"Это отдельное и верховное Божество действием мысли вызвало к жизни сначала Логос,... который был задуман и пребывал в Божественном сознании" (10:29). Затем при сотворении мира Логос стал соработником (10:29).

Новациан

Последователь триединства Новациан Римский (умер в 257 г.) был яростным противником Савеллия и влиятельным создателем учения о триединстве. Он был отлучен от Церкви Корнилием, епископом Рима, за учение о том, что не может быть прощения за некоторые грехи, совершенные после водного крещения. Новациан возглавил большую группу раскольников⁶⁸. По терминологии Римской Католической Церкви он был вторым антипапой.

Его трактат *О Троице* подтверждает Божество Иисуса и учит, что Слово представляет собой вторую подчиненную личность, рожденную в определенный момент времени. "Бог

⁶⁷ Schaff, *History*, 2:552.

⁶⁸ Эта группа была очень популярной, на её основе образовалась церковная община, которая просуществовала несколько веков. – прим. ред.

Отец, Создатель и Творец всего, не имеющий начала, невидимый, непознаваемый, бесконечный и вечный – Он один есть Бог... от Которого, когда Он пожелал, родился Сын – Слово... Он, будучи рожденным Отцом, всегда пребывает в Отце. Поэтому я всегда говорю, что могу доказать, что Он был рожден" (31). "Слово менее значимо, чем Отец" (27).

Киприан

Киприан (умер в 258 г.), ученик Тертуллиана, стал епископом в Карфагене (Северная Африка) через два года после своего крещения и находился на своем посту в течение 10 лет до момента своего мученичества. Он учил своеобразному триединству, говоря, что "три есть одно" (Юбаяну, *Послания*, 72:12). В противовес Стефану, епископу Римскому, он утверждал, что крещение, совершаемое в "еретических" церквах (то есть в церквах, которые отказались подчиняться законно избранному епископу Рима), было недействительным. В некоторых (из этих отколовшихся) церквах практиковали крещение, согласно учению о триединстве (74:9,11). В других крестили во имя Иисуса Христа, но Киприан противостоял такой практике, как противоречащей триединству. Он утверждал, что евреи правильно делали, когда принимали крещение "во имя Иисуса Христа", как наставлял Петр в Деяниях Апостолов 2:38, потому что они уже познали Бога как Отца (72:17), тогда как язычники не признавали Отца и поэтому должны быть крещены во имя "полной и единой Троицы", согласно Евангелию от Матфея 28:19" (72:18). Он обвинял еретиков за то, что они не должным образом чтят "имя Отца" (72:19). Создается впечатление, что Киприан не уделял особого внимания Святому Духу.

В переписке Киприана сохранилось письмо от Корнилия, епископа Римского, говорящее о людях, которые присоединились к его церкви и исповедовали "одного Бога... одного Христа Господа... и одного Святого Духа" (45:2).

Другие древние писатели

Дионисий, Епископ Римский, противостоял как модализму, так и тритеизму. В своем послании *Против савеллиан* (259-269 гг.) он говорит, что некоторые противники Савеллия "изображают Божественную монархию, которая является самым величественным откровением Церкви Божьей, в виде трех сил и трех разных сущностей (ипостасей), делят её на три божества и этим разрушают её... Это ни что иное, как учение о трех богах. Оно делит и разрушает святое единство на три разные сущности, абсолютно изолируя их друг от друга" (1). Интересно, что он выступает против греческого слова *ипостась* (*hypostasis*), которое позже стало применяться в ортодоксальном триединстве для обозначения Божественной "личности".

Дионисий (200-265 гг.), епископ Александрийский и ученик Оригена, критикуя Савеллия, писал, применяя термины триединства и субординационизма: "Сын Божий является творением, и есть нечто в Его природе, что отчуждает Его от сущности Отца... Будучи творением, Он не существовал прежде Своего возникновения"⁶⁹. Согласно Афанасию, под критикой Дионисия из Рима, он позже изменил или уточнил своё самое резкое высказывание. Его *Послание к Дионисию Римскому*, как указывает Афанасий, подтверждает: Сын вечен (1:4), вечно рождается (1:3), имеет одну сущность с Богом (6).

Григорий Чудотворец (умер в 270 г.) был обращенным философом и учеником Оригена. Вероятно, он учил равенству Отца, Сына и Духа. Григорий Нисский и Василий Великий цитируют его как доникейского защитника Никейского учения, приписывая ему различные чудеса, в то время как Евсевий не говорит ни о его отношении к триединству, ни о его чудесах. Его *Изложение веры*, как считают некоторые, было дано ему в видении апостолом Иоанном по молитве Марии, матери Иисуса. В нем он говорит о вечной и равной Троице, хотя Филипп Шафф и другие историки утверждают, что учение о равенстве и вечности было

⁶⁹ Pelikan, 192.

добавлено или расширено более поздним переписчиком⁷⁰.

Арнобий (300 г.), Северная Африка, в своей работе *Против язычества* убеждает, что Иисуса следует прославлять (37) и почитать как Бога (39). "Он действительно Бог без всякой тени сомнения" (42). "Он был Богом на небесах, Богом в самой Своей сущности... и был послан Правителем всего как Бог Спаситель" (53).

Лактанций (260-330 гг.) – автор, написавший множество трудов на латинском языке прекрасным художественным стилем. Он говорил о двух личностях в Божестве, не упоминая о Духе Святом как о третьей личности. "Когда мы говорим, что поклоняемся только одному Богу, мы, тем не менее, утверждаем, что их два: Бог Отец и Бог Сын... две личности" (*Божественные установления*). Сын был "рожден дважды" (4:13) и подчинен Отцу во времени и по сущности. "Есть только один Бог, свободный и высший, не имеющий происхождения, потому что Он Сам есть происхождение всего и в Нем Сын Его и всё остальное пребывает... Всё, что в Отце, течет к Сыну, а всё, что у Сына, нисходит от Отца" (4:29).

Были также и другие авторы того времени, о которых мы не будем говорить, поскольку они не сообщают ничего существенного, касающегося нашей темы о Боге, или потому что до нас дошли лишь небольшие фрагменты их работ. Среди них такие как: Минуций Феликс, написавший много трудов в защиту христианства, не развивая нового учения о Боге; Юлий Африкан; Мефодий; Лукиан, который был осужден за идеи, аналогичные идеям Ария и которого Арий считал своим учителем; Викторин и многие другие малоизвестные авторы.

Выводы

Тертуллиан был первым богословом, совершенно определенно заговорившим о Боге в трех личностях. Он придумал множество концепций и терминов, которые позже стали применяться в вероучении о триединстве. По словам Луиса Беркхофа, он "расширил учение о Логосе до размеров учения о Троице" и "был первым, кто заговорил прямо о трехличностной сущности Бога и установил единосущие трех Личностей"⁷¹.

По иронии судьбы, основатель учения о триединстве, с точки зрения каноников ортодоксального триединства, был еретиком, так как он отрицал учение о вечности и равенстве Личностей, подчиняя Сына и Духа Отцу в отношении времени, власти и значения.

Ориген значительно продвинул учение о триединстве, введя в это учение положение о предвечном рождении Сына⁷². В отличие от Тертуллиана, он подтверждал учение о предвечности личностей, но, как и Тертуллиан, он сохранил взгляды о подчинении Сына и Духа Отцу и применял термины тритеизма (троебожия). Позже, в споре между Афанасием и Арием, достигшем своей кульминации на Никейском Соборе в 325 г., обе противоборствующие стороны ссылались на писания Оригена. Странники Афанасия цитировали его высказывания о предвечном рождении Сына, которое подразумевало равенство сущностей Отца и Сына, а ариане цитировали его высказывания о подчинении Сына Отцу, что подразумевало различие сущностей.

Большинство из значительных писаний, доживших до наших дней со времен Тертуллиана и Оригена, шаг за шагом приближают нас к учению о триединстве. Ипполит, Новациан, Киприан, Дионисий Римский, Дионисий Александрийский, Григорий Чудотворец были в той или иной степени последователями учения о триединстве. Как Тертуллиан и Ориген, большинство из них пользовались терминами триединства и придерживались учения о субординации личностей. Основное внимание они уделяли различию между Отцом и Сыном и проблеме подчинения Сына Отцу. Таким образом, как и греческие апологеты, первые богословы триединства не признавали абсолютного Божества Иисуса Христа, даже в той степени, в какой это стали делать более поздние сторонники триединства.

Учение о Духе Святом было во многом еще не разработанным. Новациан более чем решительно утверждал, что Дух Святой является третьей личностью. С другой стороны,

⁷⁰ Schaff, *History*, 2:797-99.

⁷¹ Berkhof, *History of Christian Doctrines*, 65, 83.

⁷² Ibid., 83-84.

Арнобий и Лактанций игнорировали или полностью отвергали идею о третьей личности Святого Духа.

Из всех авторов этого периода только Дионисий Римский и, возможно, Григорий Чудотворец дали такое определение триединству, которое напоминает принятое позже Никейский ортодокс.

Развитие триединства этими авторами не могло не встретить сопротивление. Как будет рассмотрено в 8, 9 и 10 главах, многие учителя и авторы защищали учение о единстве в течение всего раннего католического периода.

8. Крещение во имя Иисуса Христа

Большинство церковных историков согласны с тем, что первоначальная христианская формула крещения была "во имя Иисуса" (обычно в неё были включены слова Господь или Христос⁷³). В послеапостольский период о крещении во имя Иисуса упоминали в своих работах Герма и, возможно, Климент Римский; один фрагмент из *Дидахе* также говорит об этой формуле. Климент и Игнатий придавали большое значение имени Иисуса, это значение выражалось в том, что Церковь того периода практиковала крещение во имя Иисуса. Впервые заговорили о трехчастной формуле крещения в период греческих апологетов. Но несмотря на это, многие из тех, кто применял её (например Юстин, а позже и Ириней), продолжали произносить в этой формуле имя Иисуса Христа. В начале этого периода от Церкви откололись последователи Маркиона, но они продолжали применять ту же формулу, которую всё время применяли в Церкви, а именно: "во имя Иисуса Христа". Первые монотаниты, отколовшиеся от Церкви в начале раннего католического периода, также применяли формулу "во имя Иисуса" (см. главу 9).

Самое раннее упоминание тринитарной формулы в современной формулировке встречаем в одном высказывании в *Дидахе* (возможно она была вставлена), в работах Тертуллиана и Оригена. Явно, что эта формула – продукт раннего католического периода. Тем не менее свидетельства, которые являются предметом обсуждения данной главы, показывают, что крещение во имя Иисуса было всё еще широко распространенным в течение этого периода.

Свидетельства популярной литературы

Популярная литература этого периода говорит о крещении во имя Иисуса Христа. Различные апокрифические, анонимные и псевдо-эпиграфические книги дают нам представление о распространенной практике такого крещения среди простых людей. Эти писания, конечно, не всегда можно считать доктринально точными и они свидетельствуют об обычной практике крещения того времени. Поскольку они не были написаны известными отцами Церкви, учителями или еретиками и поскольку на них не ссылались как на авторитетные доктринальные источники, то, вероятно, переписчики не были заинтересованы в сохранении их доктринальной чистоты. Таким образом, работы такого рода были менее подвержены изменению или уничтожению по доктринальным причинам.

Деяния Павла и Феклы (работа II века, написанная, вероятно, каким-то азиатским

⁷³ Walter Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, and F. W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 571-73; Heick, 1:53, 87; J. F. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine* (London: Methuen and Company, 1933), 25, 378; Kirsopp Lake, в *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 2:389; Jean Danielou, *The Theology of Jewish Christianity*, vol. 1 of *The Development of Christian Doctrine Before the Council of Nicaea*, John A. Baker, ed. and trans. (London: Darton, Lonman, and Todd, 1964), 323; Wilhelm Bousset, *Kyrios Christianity—A History of the Belief in Christ from, the Beginning of Christianity to Irenaeus*, 5th ed., trans. John Steely (New York: Abingdon, 1970), 292; David A. Reed, *Origins and Development of the Theology of Oneness Pentecostalism in the United States* (Ann Arbor, Mich.: University Microfilms International, 1978), 220; Williston Walker, *A History of the Christian Church* (New York: Charles Scribner's Sons, 1947), 58. Для дальнейших цитат см.: William Chalfant, *Ancient Champions of Oneness* (1979; reprint, Hazelwood, Mo.: Word Aflame Press, 1982), chap. 5.

пресвитером): "Я крещен во имя Иисуса Христа в свой последний день".

Деяния Павла и Петра: "Мы твердо верим в нашего Господа Иисуса Христа, во имя Которого мы крестились".

Узнавания Климента (часть литературы т. н. Псевдо-Климентин конца II или начала III века): "[Иисус] установил водное крещение среди них, через которое они могли бы получить освобождение от всех грехов, призывая Его имя... Всякий верующий в Этого Пророка, о Котором еще предсказал Моисей, должен креститься во имя Его" (1:39).

Евангелие от Филиппа также говорит нам о крещении во имя Иисуса (2:3:72)⁷⁴.

Свидетельство Киприана

Киприан писал о многих "еретиках" своего времени, крестивших во имя Иисуса. Этот факт относительно спора о крещении свидетельствует о том, что многие служители, не отколовшиеся от Церкви, также крестили во имя Иисуса. Киприан не осуждал тех, кто крестил во имя Иисуса, но не считал крещение "еретиков" истинным только на том основании, что они совершали его с призыванием имени Иисуса.

Те, кто не соглашался с ним, верили, что имя Иисуса в крещении было настолько сильным, что оно действовало даже на раскольников. Их твердая позиция показывает, насколько высоко многие чтили крещение во имя Иисуса даже в этот период отступничества и компромиссов. Обе противоборствующие стороны соглашались с тем, что крещение необходимо для прощения грехов и спасения, и каждый соглашался с тем, что крещение во имя Иисуса, совершающееся в рамках Церкви, было истинным.

В противовес Стефану, епископу Римскому, Киприан утверждал, что крещение, совершаемое еретиками, было недействительным. В письме к Юбаяну в 256 г. он выражает несогласие с учением о том, что "все, кто принял крещение где угодно и как угодно во имя Иисуса, получают благодать крещения" (*Послания*, 72:16). Он спрашивает: "Могут ли принявшие крещение от еретиков во имя Христа считать, что получили прощение грехов?" И отвечает: "Нет!" (72:17).

Киприан соглашался с тем, что Петр говорит о крещении во имя Иисуса в Деяниях Апостолов 2:38, но утверждал, что такое крещение применимо для евреев, поскольку они уже познали Отца (72:17). Язычников, не познавших Отца, нельзя крестить "во имя Иисуса Христа", их следует крестить во имя Троицы (72:18). Киприан обвинял еретиков в том, что они не чтили должным образом имя Отца во время крещения (72:19). Некоторые полагают, что он не возражал, если кто-то принимал в церкви крещение во имя Иисуса, будучи уже верующим и поклоняющимся Отцу должным образом, как это делали христиане в Деяниях Апостолов.

Среди писем Киприану мы находим письмо, написанное Фирмилианом, епископом Кесарии Каппадокийской, в 256 г. В письме содержится критика на Стефана и цитата из его учения: "Имя Христа есть великое благословение веры и освящение крещения, так что кто бы и где бы и как бы ни был крещен во имя Христа, сразу же обретает Христову благодать" (74:18).

Киприан также критикует Стефана в письме к Помпею, говоря, что если Церковь не признает, что еретики получают Святого Духа во имя Иисуса, то она также не должна признавать истинным и крещение, которое они совершают во имя Иисуса. "Если воздействие от крещения они объясняют могуществом имени и считают всех, принявших крещение где и как попало во имя Иисуса Христа возрожденными и освященными, то почему же они во имя того же Христа не возлагают руки на крещаемых для получения Духа Святого?" (73:5).

Трактат "О повторном крещении"

Трактат *О повторном крещении* написан неизвестным автором, вероятно епископом,

⁷⁴ James M. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library in English* (New York: Harper and Row, 1978), 147.

жившим в III веке. Полемизируя с Киприаном, автор сообщает, что многие служители как вне, так и внутри Церкви продолжают крестить во имя Иисуса. В этом трактате рассматривается вопрос о том, что следует делать с людьми, "которые, хотя и крестились у еретиков, но всё же крестились во имя Господа нашего Иисуса Христа" и которые, отвергнув ересь, вернулись в лоно Церкви (1). Делается вывод, что повторное крещение необязательно: "Еретики, принявшие водное крещение во имя Иисуса Христа, нуждаются только в крещении Духом Святым" (12). Трактат содержит несколько важных моментов. Во-первых, в нем содержится мощная поддержка "самого древнего обряда и традиции проповедников" (1); "благоугодного авторитета всех церквей" (2); "обрядов, который заслужил наше почитание в течение такого долгого периода времени и благодаря таким великим людям" (6). Эти фразы указывают на то, что крещение во имя Иисуса практиковалось не только вне традиционной Церкви, но и то, что оно находило поддержку внутри самой Церкви.

Во-вторых, имя Иисуса имеет большое значение и воздействие. В Деяниях Апостолов 4:12 и в Послании к Филиппийцам 2:9-11 показано, что "имя Иисуса, произнесенное над любым человеком во время крещения... не дает ему ни малейшего преимущества для получения спасения" (6). Одно только произнесение имени Иисуса не дает спасения еретика, но если он исправляет свои ошибки, познает истину и принимает Святого Духа, тогда имя Иисуса становится для него действенным; тогда еретик не "теряет благословения имени Иисуса" (6). Фактически, крещение по Ефесянам 4:5 является крещением во имя Иисуса. "Когда Апостолы говорили, что существует только "одно крещение", они имели в виду продолжающееся благословение именем Иисуса, поскольку однажды призванное, оно не может быть отнято никем" (10).

Данный трактат утверждает, что крещение во имя Иисуса не противоречит Евангелию от Матфея 28:19. "Вы не должны думать, что наш Господь сказал нечто противоречащее данному повелению: *"Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа"*. Потому что, хотя это поручение истинное и Церковь должна его выполнять во что бы то ни стало, более того, соблюдение его должно войти в привычку, однако нам не следует считать крещение во имя Иисуса тщетным, так как в имени этом благословение и сила, имени этому подчиняются все силы, даже если призывающий Его и не принадлежит Церкви... Поэтому имя Иисуса следует принять как безусловное начало таинства Господнего, общего для нас и для всех остальных, которым надлежит впоследствии исполниться всякой благодатью" (7). Непонятно, то ли автор считал, что можно применять обе формулы, как тринитарную, так и "во имя Иисуса"; то ли он считал, что призывание имени Иисуса более соответствует стихам из Евангелия от Матфея 28:19. Последнее предположение подтверждается высказыванием автора, что "призывание имени Иисуса" при крещении и есть то "единственное крещение", о котором говорится в Ефесянам 4:5 и которое "общее для нас и всех остальных".

Этот документ также сообщает, что не только еретики крестили во имя Господа Иисуса, но также многие евреи и язычники, уверовав как должно, принимали крещение подобным образом" (12).

Другие ссылки

Апостольские Постановления (или *Постановления святых Апостолов*) были написаны в IV веке или даже позже, но они содержат в себе положения более раннего периода времени. В них говорится о "каждом верном христианине, над которым призвано имя Господа нашего Иисуса Христа" (8:44). В конце этой работы добавлены *Каноны Ипполита*. Канон 50 (более позднего происхождения) из собрания Дионисия свидетельствует о существовавшем противодействии крещению во имя Троицы и настаивает на троекратном погружении в воду во время крещения. "Если какой епископ или пресвитер совершает не три погружения одного посвящения, но одно погружение, даваемое в смерть Господню, да будет извергнут... Посему вы, о епископы, погружайте трижды: во имя Отца, Сына и Святого Духа". Видимо некоторые епископы и пресвитеры отказывались применять тринитарную формулы при крещении даже в IV веке.

Собрание сочинений Иоанна Дамаскина прибавляет ко всему этому осуждение

модализма и неприятие идеи об "одном Боге с тремя именами". Очевидно, что предметом критики в данном случае является одно погружение при крещении во имя Иисуса Христа, которое, как считали, было характерно для модалистского учения о Боге. Отсюда следует, что споры относительно обряда крещения возникали из-за противоречий в учениях о Боге. Видимо те, кто отвергали триединство, отказывались крестить во имя Троицы и, защищая Божество Иисуса, продолжали крестить в Его имя.

Выводы

Крещение во имя Иисуса совершалось в апостольской церкви и в послеапостольский период. Имя Иисуса всё еще было включено в формулировку тринитарной формулы крещения, которая была введена в период греческих апологетов и стала применяться в начале раннего кафолического периода. Первые сторонники триединства в раннем кафолическом периоде, такие как Тертуллиан и Ориген, вообще опускали имя Иисуса при крещении, произнося лишь: Отец, Сын и Дух Святой.

Пастыри поместных церквей и простые христиане не могли так быстро поменять формулу крещения. Различные популярные работы, наряду с трактатом *О повторном крещении*, указывают на то, что в самом начале раннего кафолического периода крещение во имя Иисуса было доминирующим, а в конце этого периода, оно всё еще было очень популярным. Трактат *О повторном крещении* и противоречие, существующее между Киприаном и Стефаном, свидетельствуют о том, что как внутри традиционной Церкви, так и в отколовшихся её частях, всё еще практиковалось крещение во имя Иисуса на протяжении всего этого периода.

Ясно, что замена формулы крещения "во имя Иисуса" не произошла в течение одного дня. Даже тогда, когда богословы стали отстаивать тринитарную формулу крещения, они почтительно отдавали дань уважения первоначальной и еще популярной формуле крещения "во имя Иисуса". Постепенно, с течением времени учение о триединстве приобрело силу. Период, когда допускался компромисс и в Церкви применялись обе формулы крещения, сменился периодом, когда тринитарная формула крещения в конце концов заменила формулу крещения "во имя Иисуса".

Очевидно, движущей силой введения новой формулы было противоречие между разными учениями о Боге. Богословы триединства начали придавать особое значение крещению во имя Троицы, борясь с модализмом, а потом и с арианством. К концу этого периода тринитарная формула крещения стала доминирующей.

9. Учение о единстве в народной вере

Как мы уже убедились, богословы раннего кафолического периода, чьи работы дошли до нас преимущественно в той или иной степени были сторонниками триединства. Как говорилось в 1 главе, очень трудно судить, насколько эти работы отражают точку зрения большинства верующих того периода и сколько работ, содержащих другие точки зрения, были потеряны. Мы никогда не сможем полностью и в точности восстановить картину жизни того периода.

И всё же очевидно, что учение о единстве было весьма распространенным в ранний кафолический период, особенно среди простых верующих. Понятия о единстве встречаются в популярных писаниях этого периода, среди монтанистов и в учении известной в то время группы людей, которую историки называют монархианами-модалистами или просто модалистами.

В 10 главе учение модалистов анализируется более подробно, но для достижения цели данной главы мы воспользуемся термином "модализм" в общем смысле, отражающем вероучение, согласно которому одновременно утверждается единственность Бога (в противоположность учению о триединстве) и абсолютное Божество Иисуса Христа.

Учение о единстве в популярной литературе

Хотя многие богословы раннего католического периода стали употреблять терминологию учения о триединстве, очевидно, что еще на протяжении многих десятилетий большинство верующих продолжали мыслить и говорить, используя термины вероучения о единстве.

Для того чтобы получить представление о бытующих тогда взглядах среди большинства простых верующих и сравнить их со взглядами богословов и философов, необходимо процитировать некоторые фрагменты из апокрифических, анонимных или псевдо-эпиграфических книг. Содержание этих книг не во всем совпадает с нашей точкой зрения, но отражает образ мыслей христиан того периода.

Приведенные цитаты, взятые из популярной христианской литературы тех времен, доказывают, что многие люди верили в Иисуса как в воплощенного в полной мере единого Бога. Под словом популярная, мы, прежде всего, имеем в виду "простонародная"; другой смысл слова "популярная" – "принятая среди основной массы людей, массовая, распространенная, любимая многими или большинством людей".

Завещания двенадцати патриархов (II век до Р. Х.): "Господь Бог, Могущественный Израиля,... явился на земле как человек... Бог принял плоть и ел с людьми, и спас людей" (2:6).

Деяния Петра и Павла. Павел "воздаёт благодарность Господу и Учителю Иисусу Христу"; язычники-христиане обращаются к иудеям со словами: "Мы... веруем в Спасителя Бога, Которого вы оставили в неверии вашем".

Деяния Петра и Андрея: "Истинно велик Бог Петра и Андрея, посему отныне я верую в имя Господа нашего Иисуса Христа".

Деяния Иоанна: "Он... выше и величественнее, чем все другие имена, нами произносимые – наш Бог, Иисус Христос". Эта работа включает в себя молитву "Богу и Господу Иисусу Христу", и другие молитвы "во имя Иисуса Христа", но ни одной тринитарной молитвы. В работе содержится одна молитва поклонения, которая обращена не к Отцу, Сыну и Святому Духу, как обычно в тринитарных молитвах, но к Господу, Который явился в Сыне. "Мы прославляем имя, которым Ты, Отец, назвался; мы прославляем имя, которым Ты назвался в Сыне; мы прославляем воскресение, явленное нам Тобой; в Тебе мы славим... Его, названного Сыном Человеческим, пришедшим ради нас, Который есть истина, покой, знание, свобода убежище в Тебе. Ибо Ты есть единственный Господь, корень бессмертия, источник нетления, престол вечности; Ты, Который был назван так ради нас, Тебя мы призываем и ощущаем Твоё безграничное присутствие, которое можно увидеть только через непорочного, видимого и сущего в Тебе единственного Сына".

Способ, которым все эти фразы вплетены без какого-либо объяснения, показывает, что авторы просто предполагали, что воззрения о Боге и Христе будут поняты в согласии с единством. Они не воспринимали эти формулировки единства как незнакомые, противоречивые, спорные или сомнительные. Они считали само собою разумеющимся, что читатели поймут их и согласятся с ними, а возможно, что авторы даже и не задумывались об этом.

Большинство историков сегодня делают вывод, что простые верующие раннего католического периода мыслили скорее в логике модализма, бессознательно принимая его, чем в логике триединства⁷⁵.

Следующая цитата представляет собой самую обычную аргументацию, которой современные историки триединства пытаются объяснить доминирование модализма или монархианства в Римской Империи.

"Возможно, что самым подходящим современным объяснением причины широкой популярности в то время движения монархианства является следующее объяснение: это была ответная реакция обычных христиан против философских рассуждений обычных тринитарных воззрений и церковной литургии. Согласно этому мнению, Церковь всегда верила в Отца, Сына и Святого Духа, однако, за исключением некоторых

⁷⁵ См.: Pelikan, 178-79.

теологов (например, апологетов), она никогда не объясняла или даже не пыталась объяснить своё вероучение... Большинству христиан, включая их лидеров, и в голову не приходила необходимость пояснять смысл триединства и ход служения в Церкви до того, как во II веке возникли противоречия. Объяснения последовали только тогда, когда наиболее образованные из верующих стали пытаться размышлять о вере, применяя философские категории, которые были неизвестны простым христианам; вот тогда впервые и возникла проблема: как Бог может быть один и в то же самое время, в некотором смысле, в трех лицах. Так в качестве реакции на предложенное решение этой проблемы, выдвинутое образованными христианами Тертуллианом и Ипполитом, возникло модалистско-монархианское направление вероучения. Церковные лидеры подчеркивали множественность Божества, склоняясь к учению о подчиненности Божественных личностей и тритеизму. Простые же христиане Рима, в противоположность этим взглядам, придерживались учения, в котором подчеркивалось, что Бог один, Бог неделим и что Христос является центром поклонения в церковном вероучении и служении"⁷⁶.

Когда мы анализируем период написания Нового Завета и послеапостольский период, то мы не находим никаких доказательств того, что первоначальное учение, служение или вероисповедание Церкви было тритеистичным. Тем не менее это объяснение проливает свет на причину распространения модализма и причину конфликта между модализмом и триединством.

Представления о единстве среди монтанистов

В начале раннего кафолического периода (177 г.) от Церкви была отлучена группа монтанистов. Монтанисты уделяли большое внимание дарам и действиям Святого Духа, включая говорение на иных языках; благовествованию всех верующих; грядущему возвращению Иисуса Христа; следованию строгим правилам морали в обыденной жизни – в дальнейшем это привело их к законничеству и аскетизму. Их обвиняли в том, что они, согласно своему учению, считали основателя своей группы Монтана воплощением Святого Духа. Это обвинение возникло, видимо, потому, что Монтан высказывал свои божественные пророчества от первого лица.

Когда монтанисты откололись от Церкви, учение о Троице было только в стадии формирования, поэтому мало вероятно, что они были сторонниками триединства. Позже, некоторые из них приняли триединство, благодаря Тертуллиану, который присоединился к ним, развив их учение. Остается неясным, то ли его идеи о триединстве оформились под влиянием монтанизма, то ли сам Тертуллиан привнес идеи о триединстве в монтанизм.

Исторические свидетельства показывают, что многие монтанисты (возможно, что поначалу все они) не придерживались учения о множественности личностей в Боге, а признавали абсолютное Божество Иисуса. Дидим утверждает, что Церковь не признавала крещения монтанистов, потому что они придерживались идеей модализма и не крестили в трех лиц Троицы (*О Троице*, 2:15)⁷⁷. Очевидно, что они крестили во имя Иисуса Христа. Собор в Константинополе 381 г. приравнял монтанистов к модалистам (канон 7)⁷⁸. Ипполит дважды называет монтанистов модалистами (*Обличение всех ересей*, 8:12; 10:22). Согласно работе псевдо-Тертуллиана *Против всех ересей*, одна группа монтанистов была модалистами (7:2)⁷⁹.

⁷⁶ Gregory Boyd, "The Oneness View of the Ante-Nicene Fathers: A Critical Appraisal," in "Papers presented to the First Occasional Symposium on Aspects of the Oneness Pentecostal Movement" [held at Harvard Divinity School, July 5-7, 1984] (Cambridge, Mass.: Jeffrey Gill, 1984), 183-84.

⁷⁷ Johannes Quasten, *Patrology* (Westminster, Md.: Newman Press, 1963), 3:98-99.

⁷⁸ Philip Schaff and Henry Wace, eds., *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2d. ser. (Reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 14:185. За исключением обозначенных другим способом, все цитаты никейских и после-никейских отцов – из этой работы. Заключенные в скобки номера после цитат относятся к книге и главе, или книге, главе и параграфу. Круглые скобки внутри цитат представляют круглые скобки или скобки, используемые издателями.

⁷⁹ Pelikan, 104.

Ярослав Пеликан делает вывод, что некоторые монтанисты, также как и другие христиане, принимали отдельные элементы учения модализма.

"Одна группа монтанистов... [кажется] приняла учение, согласно которому Отец, Сын и Дух Святой являются лишь различными проявлениями одного Бога... Такое понимание Троицы было очень распространенным во II веке или даже позже... Таким образом, монтанисты имеют весьма примитивное понимание Троицы, которое разделяют другие христиане"⁸⁰.

Модалистическое монархианство

Самым влиятельным движением в христианстве, имеющим значение для обсуждаемой нами темы, является движение, которое историки называют модалистическим монархианством или просто модализмом. В названии этого движения заложен смысл того, что Отец, Сын и Дух Святой являются модусами (проявлениями, а не личностями) Монархии (единовластия Бога). "Модалистическое монархианство, признавая всю полноту Божества во Христе, отрицало "подчиненность" этих проявлений друг другу, о которой говорили некоторые церковные авторы, и утверждало, что Отец и Сын – это разные названия одного и того же Бога, Который "по отношению ко всему сотворенному в мире является Отцом, а что касается Своего явления человечеству, Он – Сын"⁸¹.

В результате, данное учение подчеркивает абсолютную единственность Бога и абсолютное Божество Иисуса Христа. Модалисты считали "Иисуса воплощением Божества" и "Богом во плоти"⁸². Согласно словам Хейка, они не признавали триединства, в котором Логос отождествлялся со Христом, считая его гностицизмом. Они утверждали, что "главный смысл модализма – в христианском монотеизме, не разрушающем Божества Христа"⁸³.

Пеликан расценивает модализм как логическое выражение существующей в то время веры среднего христианина. "Модалистическое монархианство... можно определить как попытку создать учение о том, как говорить о Боге... Как монотеизм, так и Божество Христа свято чтимось верующими... Учение об отношении между Христом и Богом систематизировало христианскую веру в простонародье"⁸⁴.

Самыми известными толкователями модализма были Праксей из Малой Азии, Ноэт Смирнский и Савеллий из Ливии. Они учили в Риме в конце II и начале III века. Другими модалистами были: Эпигон – ученик Ноэта; Клеомен – ученик Эпигона и, возможно, Коммодиан – епископ Северной Африки. Кроме того, известно, что, по меньшей мере, три Римских епископа – Виктор, Зефирин и Каллист – придерживались тех же взглядов.

Согласно сообщению известного историка Адольфа Гарнака, модализм являлся официальным учением в Риме для целого поколения верующих, а одно время был учением "подавляющего большинства христиан", являясь в 180-300 г. самым серьезным оппонентом учению тринитаризма⁸⁵. Хейк констатирует: "Модализм стал весьма распространенным и влиятельным на Западе... В 180-300 г. учение о Боге, Который *полностью* воплотился в Иисусе... было опасным оппонентом учения, где Христос отождествлялся с Логосом"⁸⁶.

Почему же раньше модализм не назывался опасным или раньше он не был опасным? Как явствует из этой и из 10 главы, самой распространенной верой раннего христианства была вера в одного Бога, и как говорится в 4, 5, 6, 7 и 11 главах учение о триединстве стало распространяться только к 180 г. Именно поэтому до 180 года не было никакой серьезной полемики по поводу Троицы и не было критики модализма.

⁸⁰ Ibid., 104-5.

⁸¹ "Monarchianism," *Encyclopaedia Britannica* (Chicago: William Benton, 1964), 15:686.

⁸² "Monarchianism," *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. Samuel Jackson (Grand Rapids: Baker, 1963), 7:454-58.

⁸³ Heick, 1:147, 149.

⁸⁴ Pelikan, 178-79.

⁸⁵ Adolph Harnack, *History of Dogma* (London: Williams and Norgate, 1897), 3:51-54.

⁸⁶ Heick, 1:149.

Динамическое монархианство

Историки, как правило, отделяют учителей модалистического монархианства от учителей, которых они называют динамическими монархианами, хотя, как говорят эти названия, обе группы исповедовали учение об одном Боге и не признавали учения о триединстве. Из двух этих групп модалисты были самыми многочисленными и влиятельными. Филипп Шафф объясняет разницу:

"Рационалисты или динамические монархиане... отрицали Божество Иисуса или объясняли Его Божество просто "силой" (*dunamis*)... Модалистические монархиане... отождествляли Сына с Отцом и допускали только модалистскую троицу, то есть три разных проявления Бога, но не три личности Бога... Взгляды модалистических монархиан были более глубокими и более соответствовали представлениям христиан, поэтому эти взгляды получали большую поддержку"⁸⁷.

Динамическими монархианами обычно называют следующих учителей: Феодот Византийский; Артемон Сирийский; Павел Самосатский, епископ Антиохийский – самый известный толкователь этого учения. К динамическим монархианам, возможно, относилась и небольшая секта под названием Алоги. Луис Беркхоф описывает взгляды Павла Самосатского следующим образом:

"Логос был в действительности *homoousion*, или единосущен, Отцу, но не был отдельной личностью в Боге. Его можно отождествить с Богом потому, что Он существовал в Нем, как разум человека существует в человеке. Логос является безличностной силой, живущей во всех людях, но особенно действенной в человеке Иисусе. Постепенно проникая в человечность Иисуса и возрастая в Нем так, как это не было ни с кем из прежде живущих, эта Божественная сила в конце концов обожила Его. И так как Иисус был обожен, то Он достоин Божественной славы, хотя Его нельзя считать Богом в прямом смысле слова"⁸⁸.

Малхион обвиняет Павла в своей работе *Послание против Павла Самосатского* (270): "Он положил конец песнопениям в честь Иисуса" (2).

Вильям Хальфант предполагает, что динамические монархиане придерживались некоторой формы учения о единстве, в то время как их оппоненты – сторонники учения о триединстве – не понимали истинного значения человеческой природы Иисуса, что является существенным моментом в богословии единства⁸⁹. И хотя высказанное предположение интересно, оно сомнительно и это сомнение основано на имеющихся документах (которые содержат косвенные и отрывочные доказательства). Источники информации об этих людях более скудные, чем о модалистах, хотя кажется, что динамическое монархианство было похоже на унитаризм. Согласно работам древних авторов, это учение не имеет точек соприкосновения с современным учением о единстве, поэтому мы не считаем нужным углубляться в его дальнейшее исследование.

Свидетельство Оригена

Ориген (умер в 254 г.) Александрийский был хорошо знаком с модалистским вероучением и категорически возражал против него. Он считал, что Слово, согласно Евангелию от Иоанна 1:1, было отдельной личностью, отличной от Отца, хотя в

⁸⁷ Schaff, *History*, 2:572-73.

⁸⁸ Berkhof, *History of Christian Doctrines*, 78.

⁸⁹ Chalfant, 105-13.

Комментариях к Иоанну он допускает, что с его точкой зрения не согласно большинство христиан. Как и Тертуллиан, он считал учение модализма безумием, хотя он признавал, что некоторые богословы также не согласны с его точкой зрения.

"Я часто удивляюсь, когда слышу такие речи о Христе, даже когда их говорят искренне верующие в Него... Но когда они начинают говорить о Логосе (Слове) и уверяют, что только Христос является Словом Бога, то они обнаруживают непонимание смысла "Слова" и непоследовательность в своих рассуждениях, когда речь идет о других именах Бога. Я называю вещи своими именами: это ни что иное, как безумие. Нет, я ничего не путаю: это есть самое настоящее безумие... Одно из имен, применимое к Спасителю, которое Он Сам не произносит, но которое записал Иоанн, это имя – Слово, Которое было в начале у Бога, Бог Слово. Нам стоит обратить внимание на тех богословов, которые не рассматривают большинство из имен Бога, а считают это имя самым важным... Они представляют, что Сын Божий есть воплощение произнесенных Отцом звуков, слогов, и поэтому не допускают существование независимой ипостаси (личности), не понимая Его сущности. Я не имею в виду, что они неверно определяют Его характерные свойства, но они не признают за Ним право иметь Его собственную сущность. Ибо никто не может понять, как То, что называется "Словом", может быть Сыном. И как такое ожившее Слово, если оно полностью не отделено от Отца и не обладает сущностью, может быть Сыном" (1:23).

Комментируя последнее предложение из Евангелия от Иоанна 1:1, Ориген писал: "Сегодня многие, искренне интересующиеся религией, приходят в замешательство. Они боятся признать существование двух Богов, и этот страх приводит их к различным лжеучениям, вредным и лживым. Они либо отрицают собственную природу Сына, отдельную от Отца, отождествляя Бога с Сыном, Который, кроме имени, имеет с Богом всё общее, либо они вообще отрицают Божество Сына" (2:2).

Ориген разделял всех верующих людей на четыре класса, два из которых представляют интерес для нашего обсуждения. Первый класс – те, кто верит и в Бога, и в Слово; второй – те, "кто не знают никого, кроме Иисуса Христа и притом распятого, считают, что Слово, ставшее плотью, являет собой полноту Слова и признают Христа только во плоти. Среди тех, кто считает себя верующими, таких большинство" (2:3). "Бог Логос – Бог для тех, кто наделяет Его всеми качествами Бога и считает Его своим Отцом" (2:3).

Ориген говорил, что некоторые применяют стих из Евангелия от Иоанна 2:19 для доказательства того, "что Сын не отличался от Отца, и что Оба Они – Одно не только по существу, но и количественно, и что существует некоторая разница между Отцом и Сыном, но не в отношении их ипостасей (личностей)" (10:21).

Ориген ответил на антихристианскую работу язычника Цельса своим трактатом *Против Цельса*. Он цитирует многие рассуждения Цельса о христианстве. Выступая против христианства, Цельс описывает учение модалистов о Боге, очевидно думая, что он точно характеризует это учение. "Он описывает наше понимание веры следующим образом: поскольку Бог велик и Его трудно увидеть, то Он вложил Свой собственный Дух в тело, подобное нашему и послал Его нам, чтобы дать нам возможность слышать и познавать Его" (6:69).

Ориген соглашается с Цельсом, что модалистское вероучение присуще христианству. "[Некоторые] отрицают, что Отец и Сын – две разные личности" (8:12). "Среди множества верующих есть и такие, которые не согласны с нами. Они необоснованно утверждают, что Спаситель является Всевышним Богом, но мы не разделяем их взгляды" (8:14). Это признание было сделано для язычников с целью их обращения в христианство, хотя обращенные обычно не считали заблуждением то, что с точки зрения Оригена было заблуждением. Очевидно, модализм был настолько распространен, что даже его сильнейшим оппонентам не удавалось опорочить его.

В *Комментариях к Титу* Ориген также говорит об этом вероучении: "Они не желают согласиться с существованием двух Богов, они не желают отрицать Божество Спасителя, но они признают просто два названия для одной единственной личности"⁹⁰.

В своем сочинении *О молитве* Ориген критикует распространенную практику молитвы, обращенной прямо Иисусу Христу, вместо того, чтобы обращаться к Отцу через Сына.

⁹⁰ Jules Lebreton and Jacques Zeiller, *A History of the Early Church* (New York: Collier, 1962), 4:148.

Коммодиан

Коммодиан, видимо, был епископом в Северной Африке. Он писал свои работы в 240-х годах. Создается впечатление, что он придерживался модалистского учения. Если так, то он, пожалуй, единственный автор-модалист того времени, чьи писания дошли до нас сохранившимися. В *Наставлениях в христианской жизни* он говорит о "Всевышнем Боге, живом Христе" (42) и о "Боге Христе" (80). В апологетической поэме *Против иудеев и язычников* он называет Христа "Самим Богом"⁹¹. Коммодиан также писал: "Отец вошел в Сына, один Бог пребывает везде"⁹².

Выводы

Несмотря на некоторые ограничения и неясности, с которыми мы сталкиваемся при изучении нашей проблемы, тщательный анализ существующих писаний говорит нам о том, что большинство верующих в ранний кафолический период не знали учения о триединстве, но исповедовали одного единственного Бога и абсолютное Божество Иисуса Христа.

Очень трудно сказать что-либо определенное при описании вероучений того времени. В популярной литературе мы находим лишь некоторые краткие фрагменты, а не систематическое богословие. О монтанистах мы можем узнать только по косвенным свидетельствам. Ориген в своих сочинениях сам признает, что большинство верующих придерживаются учения о единстве и не согласны с его учением. Однако и это свидетельство не является первоисточником. Работы Коммодиана являются первоисточниками, но они лишь слегка касаются учения о Боге.

Это совсем не значит, что в то время не было написано ничего значительного про учение о единстве. Напротив, Ориген упоминает о тех "богословах", которые имели устоявшиеся понятия о Слове в учении о единстве. Вряд ли он стал бы называть их богословами (особенно в ситуации, когда он пытается принизить их точку зрения), если бы их образованность не была бесспорной и широко известной. Есть все основания предполагать, что в то время основные положения учения о единстве выражали как богословы, так и простые люди, как в письменной, так и в устной форме. Но так как учение о триединстве восторжествовало, то понятно, почему сохранилось так мало источников, говорящих о единстве, хотя сначала они доминировали, а позже, то есть в раннем кафолическом периоде, они всё еще были широко распространены.

Учение модалистов является для исследования нашего вопроса о единстве самой плодотворной почвой. И хотя не сохранилось ни одного произведения основоположников модализма, по работам Тертуллиана, Ипполита и в меньшей степени Новациана можно понять основные положения этого учения. В 10 главе модализм, представленный его основными учителями, анализируется и сравнивается с современным учением о единстве.

10. Учителя модализма: Праксей, Ноэт и Савеллий

В ранний кафолический период наиболее точно и строго идеи о единстве выразили богословы, которых историки обычно называют модалистическими монархианами или просто модалистами. В 9 главе уже была кратко изложена их основная позиция. Теперь же мы обратимся к более подробному исследованию вероучения ведущих учителей модализма, чтобы сопоставить их взгляды с современным учением о единстве.

Поскольку ни одна из работ ведущих учителей модализма не дошла до нас, то мы должны реконструировать их взгляды, опираясь на работы их оппонентов. Этот метод

⁹¹ Schaff, *History*, 2:856.

⁹² H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970), 1:583-84.

сопряжен с некоторыми трудностями. Во-первых, таких работ мало и они содержат не много значимой для нас информации. Во-вторых, мы должны принять во внимание доктринальные отклонения оппонентов. Преднамеренно или по недомыслию оппоненты могли исказить или неверно представить точку зрения модалистов. В-третьих, в некоторых случаях мы вынуждены более доверять источникам IV века, то есть спустя век (или больше) после того, как умерли ведущие учителя модализма. За это время много информации было потеряно или искажено в результате переписывания. Вероятно, по многим вопросам имеющиеся писания отражают точку зрения людей, живших в IV веке и так или иначе не согласных с триединством, за что они и были обвинены в модализме.

Мы также должны помнить следующее предостережение, касающееся наших двух первоисточников:

"Мы знаем об этом конфликте мнений только через Ипполита и Тертуллиана, двух страстных спорщиков: когда они писали свои книги, на которые мы вынуждены теперь ссылаться, Ипполит был раскольником и возглавлял маленькую церковь около Рима, а Тертуллиан был монтанистом и яростным противником "душевной" церкви и епископа Римского"⁹³.

Праксей

Сведения о Праксее мы находим в работе Тертуллиана *Против Праксея*. Поскольку имя Праксей переводится как "человек, любящий вмешиваться в чужие дела", то, возможно, что Тертуллиан называл своего оппонента не по имени, а по кличке. Вероятно, это был выдающийся или популярный духовный лидер, которого Тертуллиан не мог критиковать открыто. Возможно, это был Зефирин – епископ Рима. И хотя жителям Рима было известно о существующем разногласии, и они, конечно, понимали, кого имел в виду Тертуллиан, вполне возможно, что верующие других областей не понимали, о ком идет речь. Если Праксей имел хорошую репутацию в различных областях империи, то Тертуллиан не слишком надеялся на успех в прямом противостоянии ему, но понимал, что может достигнуть большего, критикуя учение человека, не называя его настоящего имени.

Согласно повествованию Тертуллиана, Праксей прибыл в Рим из Малой Азии в 190 г. и стал проповедовать там своё учение. Его учение распространялось повсеместно, включая Карфаген, и возбудило среди верующих большие разногласия. Под давлением Праксей подписал отречение от него, но примерно через 20 лет его учение вновь обрело популярность, что заставило Тертуллиана написать свой трактат. Ссылки на работы *Против Праксея* (1) и *Против всех ересей* (8) псевдо-Тертуллиана указывают на то, что Виктор, епископ Римский (189-199 г.), поддерживал учение Праксея. Очевидно, что Римская церковь имела основные понятия этого учения еще до Праксея, поэтому когда Праксей прибыл в Рим, он был радушно там встречен.

Работа *Против Праксея* свидетельствует, что учение Праксея существовало повсеместно: "Плевелы Праксея везде посеяли своё семя" (1). В саркастическом и высокомерном тоне Тертуллиан признает, что большинство христиан придерживаются этого учения и отрицают триединство, поскольку считают его противоречащим единобожию. "Я не буду называть неразумными или невеждами тех, кто составляет большинство верующих, озадаченных учением о распределении (Три в Одном), по той причине, что их правило веры уводит их от многобожия к только одному истинному Богу. Они не понимают, что хотя Он единственный Бог, тем не менее надо верить, что у Него есть собственная *oikonomia* [ойкономия⁹⁴, распределение]. Количественный порядок и распределение функций в Троице они считают разрушением Единства" (3).

Существенно то, что "большинство верующих" противостояло триединству. Тертуллиан

⁹³ Lebreton and Zeiller, 4:149.

⁹⁴ Слово *ойкономия* (греч.) состоит из двух слов: *ойкос* – дом, домашний и *номос* – закон. Слово *ойкономия* (и образованное от него «экономия») можно перевести как закон дома, домоустройство, управление домом, домо-строительство. – прим. ред.

пытался объяснить этот неприятный факт противостояния, ссылаясь на то, что большинство верующих всегда просты и необразованны и, что касается истины, невежды.

Отвергая триединство, они прибегали к "правилу веры" – исповеданию основного учения, которое, вероятно, исповедывалось при крещении. В сочинении *Против ересей* Ириной цитирует правило веры как учение о едином Боге Отце, о воплощении Иисуса Христа – Сына Божьего и о даре Святого Духа (1:10:1; 3:6:4). Либо Церковь не считала, что это "правило" относится к учению о триединстве, либо Ириной неверно процитировал это "правило веры". Очевидно, что центральным вероучением первых христиан было исповедание одного Бога, а не Троицы.

Праксей и его последователи подчеркивали единственность Бога и осуждали Тертуллиана и его сторонников за учение о двух или трех богах. "Они постоянно делают выпады в нашу сторону за то, что мы проповедуем о двух и трех богах. Самих себя они считают поклонниками одного Бога, как будто неразумное поклонение одному Богу не может породить ересь, а разумное толкование Троицы [не] провозглашает истину. Мы, говорят они, утверждаем Монархию (или абсолютное правление Бога)" (3). В поддержку своего учения модалисты цитировали пророка Исаяю 44:6; 45:5,18.

Модалисты особенно противились учению о множественности личностей, утверждая, что Отец, Сын и Дух есть три названия одного Бога. "[Они думают] невозможно верить в одного Бога как только исповедуя, что Отец, Сын и Дух Святой являются одной и той же личностью" (2). "Они ратуют за тождественность Отца, Сына и Духа" (9).

Праксей подчеркивал полноту Божества в Иисусе Христе и цитировал Евангелие от Иоанна 10:30 и 14:9-10 для доказательства того, что Иисус есть Отец во плоти. "Он утверждает, что есть только один Господь, Всемогущий Творец мира, а всё, что выходит за пределы этого учения является ересью. Он уверяет, что Сам Отец вошел в Марию, Сам был рожден от неё, Сам пострадал и Сам был реальным Иисусом Христом" (1). "Сам Бог, Господь Всемогущий... как они уверяют в своих проповедях, и есть Иисус Христос" (2). "Ты делаешь Христа Отцом" (28). Праксей отрицал, что Слово является второй личностью. "Ты не допускаешь того, чтобы [Слово] могло иметь собственную сущность и считаться личностью или существом, так чтобы оно могло (являясь вторым после Бога Отца) образовать единство двух: Отца и Сына, Бога и Слова. Тогда говорю тебе, что есть слово, как не голос и звук, исходящий из человеческих уст?" (7).

Кроме этого, он отрицал существование Отца и Сына как двух разных личностей. Вместо этого он говорил, что название "Отец" относится к единому Богу в Своей невидимой Божественной природе, а название "Сын", согласно Евангелию от Луки 1:35, относится к явлению Бога во плоти. "[Праксей утверждает], что Бог невидим как Отец, но видим как Сын" (14). "Он действительно был видим во плоти, но был невидим до Своего явления во плоти, так что Тот, Кто будучи Отцом, был невидимым до Своего явления во плоти, Тот же, будучи Сыном, был видим во плоти" (15). "Соединяя двух – Отца и Сына – в одну Личность, они рассуждают: Сын является плотью, то есть Сын – человек, то есть Иисус; а Отец есть Дух, то есть Бог, то есть Христос... Смотрите, говорят они, как это было возведено Ангелом: *"Посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим"*. И поскольку, (спорят они) была рождена плоть, Сын Божий должен быть плотью" (27).

Праксей говорил, что Дух Святой не может являться третьей личностью; скорее это название относится к природе Самого Бога как Духа. Согласно Евангелию от Иоанна 4:24, Отец является Духом. "Ты настаиваешь на том, что Отец – Дух на том основании, что сказано *"Бог есть Дух"* (27).

Очевидно, Праксей учил, что имя Иисуса полностью являет Бога, поэтому он крестил во имя Иисуса. Тертуллиан писал: "Они скорее полагали, что Отец действовал под именем Сына... Они думают, что имя Христа также принадлежит и Отцу" (17).

В ответ на учения модалистов Тертуллиан цитирует множество мест Писания, чтобы показать различие между Отцом и Сыном. Он говорит, что предпочел бы "верить в двух богов, нежели в такого Бога, в какого верят они". "Если бы мы даже верили в двух отдельных богов, в чем вы нас так любите обвинять, это было бы ближе к истине, нежели верить в такого переменчивого и изменяющегося Бога, как ваш!" (23).

Основное, в чем Тертуллиан обвинял Праксея, заключалось в том, что, согласно учению Праксея, Бог пострадал и умер. Поскольку греческая философия утверждала, что Бог

бесстрастный (не может страдать), то для многих верующих это обвинение звучало весьма убедительно. Это показывает, что первые последователи триединства не верили в полноту Божества Иисуса Христа, ибо для них было недопустимо думать о Боге Отце страдающем. Но ведь в равной степени трудно думать о "Боге Сыне" страдающем! В отличие от сторонников триединства Климент Римский и Игнатий писали в послепостольском периоде о страданиях Бога во Христе.

Обвинение Тертуллиана против Праксея заклеило праксиан как патрипассиан (это слово в переводе с латинского означает "Отец пострадавший"). Некоторые историки продолжают использовать данный ярлык по отношению к модалистам. Но Праксей отвергал, что во Христе Отец умер как Божество. Он объяснял, что Христос умер только своей человеческой сущностью, как Сын, но Тертуллиан отказывался слушать. "Ну, хорошо. Ты говоришь, что поскольку мы со своей стороны объясняем наше учение теми же самыми словами, какими и ты со своей стороны говоришь о Сыне, то мы не виновны в богохульстве против Господа Бога, когда утверждаем, что Он умер, но не Божественной Своей природой, а только человеческой. Нет, ты действительно богохульствуешь. Потому, что ты утверждаешь, что Отец не просто умер, но что Он умер на кресте... Этим они подтверждают наше учение о том, что Отец и Сын – двое, к чему мы добавим, что страдает только Сын, а Отец – Его единственный сострадатель" (29).

В заключение своей полемики Тертуллиан обвиняет Праксея в иудейском исповедании Бога, уверяя, что учение о Троице является необходимым для отделения иудаизма от христианства. "Но (твоё учение имеет подобие) иудейской веры... Тогда какая разница между нами и ими, если нет того разделения личностей, которое ты так желаешь разрушить?" (31).

Нозт, Зефирин и Каллист

Сведения о Нозте взяты из работ Ипполита. Нозт был родом из Смирны, что в Малой Азии. Он основал богословскую школу в Риме. Его последователями были Эпигон, Клеомен и Савеллий. Ипполит сурово обвиняет двух римских епископов, следующих за Виктором – Зефирина (199-217 гг.) и Каллиста (217-223 гг.) – за распространение взглядов Нозта. Каллист отлучил от Церкви обоих: Ипполита и Савеллия.

В *Обличении всех ересей* Ипполит признает насколько распространенным было учение Нозта, говоря: "Оно всем известно" (9:5). Более того, он констатирует, что благодаря этим двум епископам, это учение смогло "выйти на первый план" (9:2).

Как и Праксей, Нозт подчеркивал абсолютную единственность Бога и отрицал, что Отец и Сын являются разными личностями. "Отец" и "Сын" относятся к разным проявлениям одной сущности Бога. "Нозт уверяет, что Отец и Сын – одно и то же" (9:5). "Он намеревается утвердить учение о суверенности Бога, уверяя, что Отец и Сын, так сказать, одно и то же (одна сущность), не одна индивидуальность, рожденная от другой, а Сам от Себя. Отцом и Сыном Он называется в разное время" (9:5). "Нозт утверждает, что есть только один Отец и Бог вселенной, сотворивший всё... А последователи Нозта полагают, что Сам Отец называется Сыном (и наоборот), в зависимости от событий, в которых Они участвовали в разное время" (10:23).

Особенно следует выделить название "Сын", оно относится к воплощению Бога. Ипполит сообщает точку зрения Нозта по этому вопросу, извращая её так, что она выглядит абсурдно. "Когда Отец реально еще не был рожден, то Он был просто называем Отцом; а когда Ему захотелось претерпеть рождение, Он был рожден, Он Сам стал Своим Собственным Сыном, а не чьим-нибудь другим" (9:5).

Подобным образом и Каллист объясняет, что "Отец, Сын и Дух" являются тремя названиями одной сущности Бога. "Сын" относится к человеческой природе Христа, а Божественный Дух во Христе является Отцом, Словом, Духом Святым.

"Каллист заявляет, что Логос является Самим Сыном и Самим Отцом. И хотя Он назывался по-разному, тем не менее в действительности Он оставался неделимым Духом. И он уверяет, что Отец – не одна личность, а Сын – другая, но что Они – одна и та же личность... И он утверждает, что Дух, воплотившийся через деву, не отличается от Духа

Отца, но тот же самый... Ибо то, что видимое, то, что человек – это и есть Сын, тогда как Дух, Который был в Нем, был Отцом. «Ибо, – говорит (Каллист), – я не собираюсь исповедовать двух Богов: Отца и Сына, но только одного. Ибо Отец, Сам Сущий в Сыне, после того, как Он принял на Себя человеческую плоть, возвысил её до природы Божества, соединившись с плотью и став с ней одно так, что Отца и Сына следует называть одним Богом, это одна личность, а не две» (9:8). "Ибо Дух, как Божество, говорит он, не может иметь сущность, отличающуюся от Логоса, или Логос иметь сущность отличающуюся от Божества; поэтому одна Личность (согласно Каллисту) разделяется только именами, а не сущностью. Он полагает, что этот единственный Логос есть Бог и утверждает, что в Слове явлено воплощение Бога" (9:23).

В работе *Против ереси некоего Нозта* Ипполит повторяет слова Тертуллиана и обвиняет Нозта в патрипассианстве. "[Нозт] говорит, что Христос был Отцом, и что Сам Отец был рожден, пострадал и умер" (1). Нозт писал: "Христос пострадал, будучи Самим Богом; следовательно Отец пострадал, ибо Христос был Самим Отцом" (2).

Согласно сочинению Ипполита *Обличение*, Зефирин и Каллист учили тому же, что и Праксей, объясняя, что Христос пострадал Своей человеческой природой, как Сын. Так как Божество (Отца) пребывало в Сыне, самое большее, что можно сказать, это то, что Отец пострадал вместе с Сыном. "[Зефирин говорил]: "Я знаю, что есть только один Бог, Иисус Христос; кроме Него я не знаю другого, Который бы был рожден и добровольно пострадал... Отец не умер, но Сын" (9:6). "Каллист спорит, уверяя, что Отец пострадал вместе с Сыном, ибо он не хочет сказать, что Отец пострадал" (9:8). "Он склонен утверждать, что Тот, Которого видели во плоти и распяли, есть Сын, но в Нем был Отец" (9:23).

Исходя из этого объяснения, Ипполит обвиняет Каллиста в компромиссе с модализмом и в соединении своего учения с учением Феодота – представителя динамического монархианства. В связи с этим некоторые историки подразделяют модалистов на две разные категории: те, которые говорили, что Отец пострадал (патрипассиане), и те, которые утверждали, что Отец пострадал вместе с Сыном. Возможно, что Нозт придерживался какой-то простой нефилософской формы модализма, хотя, более вероятно, что взгляды Нозта и Каллиста были похожими, ибо Праксей ранее уже давал подобное толкование и отождествлял Сына с человеческой природой Христа – эти взгляды согласуются с учением о единстве. Более того, Ипполит, определенно, желал как можно хуже охарактеризовать Каллиста и в этих целях обвинял Каллиста в нечестности и компромиссе.

В то же время возможно, что Каллист действительно был виновен в компромиссе, ибо, согласно Ипполиту, он отлучил Савеллия, который упрекал его за "предательство прежней веры" (9:7).

То, что Ипполит связал учение Каллиста с учением Феодота, является аргументом в пользу утверждения Хальфанта о том, что Феодот и динамические монархиане были ближе к учению о единстве, чем это представляют историки. Если Ипполит не понимал учения Каллиста о Сыне, то, возможно, он и другие последователи триединства не понимали также и учения Феодота.

Ученики Нозта обвиняли Ипполита в политеизме. "[Зефирин] называет нас поклонниками двух богов" (9:6). "Каллист обвиняет нас, говоря: "Вы – двоебожники" (9:8).

В работе *Против Нозта* Ипполит сообщает, что Нозт использовал следующие места Писания для доказательства своего учения: Исход 3:6; 20:3; Исайя 44:6; 45:14; Евангелие от Иоанна 10:30; 14:9; Послание к Римлянам 9:5.

Последователи триединства употребляли названия "Сын" и "Слово" как эквиваленты, а Нозт протестовал против этого; он отрицал, что Слово является второй личностью. "Но кто-нибудь скажет мне: "Ты говоришь странное, называя Сына "Словом". Да, Иоанн, действительно, говорит о Слове, но только аллегорически" (15).

Нозт отстаивал полноту Божества во Христе Иисусе и отождествлял Его с Отцом во плоти. "Он считает Христа Самим Отцом" (1). "[Они говорят,] если я признаю Христа Богом, то Он есть Сам Отец, если Он действительно Бог" (2). "Видишь, говорит он, есть Бог, единственный Бог, Который явил Себя миру и общался с людьми" (2). Когда Нозт встречался со своими оппонентами, то спрашивал их: "Что плохого я делаю, когда прославляю Христа?" (1).

Цитируя мнение Зефирина по этому вопросу, Ипполит излагает хорошо известное

официальное заявление Римского епископа. Удивительно, но римская католическая церковь, поклоняющаяся Троице, считает Зефирина своим папой, а, согласно положению католицизма, официальные взгляды папы считаются непогрешимыми. По меньшей мере, два Римских епископа – Зефирин и Каллист – поддерживали модализм. И нет никакого сомнения в том, что их убеждения совпадали с убеждениями всех Римских епископов до них. Некоторое время спустя Римский епископ Стефан всё еще поддерживал крещение во имя Иисуса Христа (см. главу 8).

Савеллий

Савеллий очевидно был самым известным модалистским учителем, так как в последующее время модалисты стали называться "савеллианами" и авторы, писавшие непосредственно до и после Никейского собора, преимущественно ссылались на него. К сожалению, мы знаем о нем меньше, чем о Нозте и Праксее, и всё, что мы знаем о нем, содержится в основном в работах авторов IV века, таких, как Афанасий и каппадокийцы⁹⁵, которые писали почти через сто лет после времени активной деятельности Савеллия. Создается впечатление, что эти авторы в большинстве случаев писали не об учении самого Савеллия, а о жизни людей своего времени, которые либо сами именовали себя савеллианами, либо обвинялись в принадлежности к савеллианам.

Савеллий, возможно, является выходцем из Ливии. Очевидно, он проповедовал в Риме в 215 г., то есть во время жизни Зефирина и Каллиста. По свидетельству Ипполита, Каллист, который сам придерживался некоторой формы модализма, отлучил Савеллия, как и самого Ипполита, от Церкви. Если это свидетельство верно, то возможно, Каллист отлучил их обоих с целью компромисса, чтобы принести мир в Церковь. Может быть. Каллист расхотелся с Савеллием во мнении по некоторым вопросам богословия. Позже Савеллий был осужден собором, проведенным в Риме, вероятно, в 258 г., затем Собором в Никее [325 г.], а потом и Собором в Константинополе [381 г.], где крещение, которое совершали савеллиане, было признано недействительным⁹⁶.

Из описания авторов, живших в более поздний период времени, явствует, что Савеллий имел убеждения, подобные убеждениям первых модалистов, но возможно с некоторыми добавлениями: он, видимо, учил, что проявления Отца, Сына и Святого Духа происходят строго последовательно во времени одно за другим, а не одновременно. И если это так, то его взгляды не совпадают со взглядами первых модалистов и представлениями современного учения о единстве. Пеликан говорит, что "остается пока не ясным", учил ли этому Савеллий или нет⁹⁷. Легко предположить, что последователи могли неправильно истолковать его объяснение о последовательных во времени проявлениях Отца, Сына и Святого Духа в процессе искупления человечества (Отец проявился в сотворении, Сын – в искуплении, а Дух Святой в возрождении), не понимая, что эти проявления могут быть также и одновременными. Кроме того, может ли кто-либо утверждать о последовательности Божественных проявлений, если Писание в целом ряде мест говорит об их одновременности?

Следующий абзац объединяет всё характерное, что обычно приписывают Савеллию.

"Бог есть Единица (*Monas*). Нет никаких различий в Божественной сущности, но Бог как Божественная Единица открывается последовательно в трех разных видах или формах (*onomata, prosopa*) [именах, лицах]. В Отце Бог открывает Себя как Творец; в Сыне – как Искупитель; в Духе – как Освятитель. Это не три ипостаси (три личности). Скорее, это три роли, функции, выполняемые одной личностью. Другими словами, все три – одна и та же личность... Когда роль (*prosopon*) Отца была осуществлена и закон был дан, Единица приняла Своё первоначальное состояние. Осуществив воплощение

⁹⁵ Имеются в виду известные малоазийские епископы из области Каппадокия – Григорий Богослов, Григорий Нисский и Василий Великий, которые, как считается, своими трудами завершили изыскания в области тринитарной догматики. – прим. ред.

⁹⁶ *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2d. ser., 7:350.

⁹⁷ Pelikan, 179.

Сына, Монада вновь восстановила Свою абсолютную сущность. И, наконец, явив Святой Дух и сохранив в совершенной святости Церковь, Монада, не имеющая внутри Себя различий, снова восстановится, чтобы пребывать в вечности. Савеллий характеризовал этот процесс как расширение и сокращение⁹⁸.

"Очень трудно подробно описать всё то, чему учил Савеллий. И всё же ясно, что он проводил различие между Божественной Единицей и множеством божественных проявлений, которые следовали одно за другим, как части одной театральной постановки. Иногда Савеллий говорил о трех Божественных лицах, употребляя слово "лицо" в буквальном смысле слова, что значит действующая роль или способ проявления. Согласно его учению, имена Отец, Сын и Дух Святой являются просто обозначениями трех различных стадий, в каждой из которых проявилась единая Божественная сущность. Бог проявляет Себя как Отец, когда творит мир и дает закон, как Сын, когда является во плоти, и как Дух Святой, когда возрождает и освящает"⁹⁹.

Афанасий пишет, что когда епископ Дионисий Александрийский выступал против Савеллия, учение Савеллия было весьма распространено: "До сих пор некоторые епископы в Пентаполе и Верхней Ливии поддерживают Савеллия. Они так усердствуют в распространении своих мнений, что о Сыне Божьем вряд ли уже и проповедают в церквах" (*О мнении Дионисия*, 5).

Как и первые модалисты, Савеллий настаивал на том, что Бог абсолютно один. Он учил, что Отец и Сын не являются двумя разными личностями. Афанасий констатирует, что Савеллий говорил о "Сыно-Отце" (*huiopater*), описывая Его как "одну сущность" (*monoousion*), а не две личности с "единой сущностью" (*homoousion*) (*Изложение веры*, 2). Он отзывается о савеллианах своего времени так: "Тех, которые говорят, что Отец и Сын и Дух Святой одно и то же, тех, которые без религиозного понимания приписывают сразу Три Имени одной и той же Сущности и Личности – мы справедливо отлучаем их от Церкви, потому что они считают бесконечного и бесстрастного Отца конечным и страдающим в Своем человеческом проявлении; это те, кого римляне называют патрипассианами, а мы – савеллианами" (*О Соборах*, 2:6). Согласно работе *Слова против ариан*, Савеллий обвинялся в ереси за свои убеждения в том, "что Тот, Кто в одно время является Отцом, в другое время является Его собственным Сыном" (3:4); Савеллий также говорил, что "Отец и Сын – одно и то же" (4:2:2).

Псевдо-Афанасий описал учение о расширении и сжатию в своей работе *Слова против ариан*. "Савеллий также бредит, утверждая, что... всё Тот же Отец расширился в Сына и Духа" (4:25). Подобное высказывание содержится в работе *Частное исповедание веры*, ошибочно приписываемое Григорию Чудотворцу: "Савеллий... говорит, что Отец и Сын – одно и то же. Ибо он считает, что Отец есть Тот, Кто говорит, а Сын есть Слово, пребывающее в Отце, становящееся явным в момент сотворения и возвращающееся к Отцу, после исполнения всех дел. Аналогично он говорит о Духе" (7).

Василий излагает позицию Савеллия почти также: "Тот же Самый Бог, будучи по природе один, претерпевая необходимые изменения в нужный момент, называется то Отцом, то Сыном, то Святым Духом" (*Письма*, 210). В этом же письме Василий критикует савеллиан, уверяя, что в Евангелии от Матфея 28:19 говорится о трех именах, а не об одном. "Очевидно, говорят они, что имя одно, ибо сказано "не в имена", но "во имя"... Мы не должны думать, что здесь имеется в виду только одно имя... Это три разных имени". Более того, он настаивал, что имя, о котором говорится в Деяниях Апостолов 4:12, является имя "Сын Божий". Эта дискуссия свидетельствует о том, что, вероятно, Савеллий крестил во имя Иисуса, имея в виду, что имя Иисуса, упомянутое в Деяниях Апостолов 4:12 это то единственное имя, о котором говорится в Евангелии от Матфея 28:19.

Василий далее объясняет, что, согласно Савеллию, "имя Сына" представляет Бога "сошедшего для спасения человека" (214).

Как и первые модалисты, Савеллий не отождествлял Логос с Сыном, но утверждал, что

⁹⁸ Heick, 1:150-51.

⁹⁹ Berkhof, 79.

Логос был воплощен в Сыне¹⁰⁰. Подобно модалистам, он отрицал, что Отец умер как Божество¹⁰¹. Это говорит о том, что он не считал Отца и Сына только строго последовательными формами проявления Бога, но также и одновременными. Он учил, что Иисус умер как Сын, а Божественная природа, воплощенная в Иисусе, то есть Отец, не умерла.

Работы, содержащие сведения о Савеллии, написанные в период его жизни и дошедшие до нас, это работы Ипполита, который говорит о нем очень кратко, и, возможно, Новациана. Новациан описывает поздних модалистов, которые были, очевидно, савеллианами. Примечательно, что работы Новациана очень напоминают ранние работы Тертуллиана и Ипполита. Ни он, ни Ипполит не упоминали о спорном учении, позже приписанном Савеллию: о последовательном проявлении путем расширения и сжатия.

В своем трактате *О Троице* Новациан признает, что модалистов очень много и он использует этот факт в качестве доказательства Божества Христа. "Многие еретики, покоренные могуществом и истинностью этого Божества, слишком преувеличивают Его достоинство, осмеливаясь объявлять Его не Сыном, а Самим Богом Отцом. И это, хотя и противоречит истине Священного Писания, всё же является серьезным и весомым аргументом, доказывающим Божество Христа, Который есть Сын Божий, рожденный от Бога, так что многие еретики, как мы уже сказали, приняли Его как Бога, Которого якобы следует называть не Сыном, а Отцом" (23).

Он отмечал следующие положения в учении савеллиан: они подчеркивали, что Бог один, при этом они приводили следующие места Библии – Второзаконие 6:4 и Послание к Галатам 3:20; они подчеркивали абсолютное Божество Иисуса как Бога во плоти, подтверждая это стихами из Евангелия от Иоанна 10:30 и 14:9; они отождествляли слово "Сын" с вочеловечением и человеческой сущностью Христа, ссылаясь на стих из Евангелия от Луки 1:35.

"Основанием для этого еретического заблуждения является то, как я полагаю, что они считают, будто не существует различия между Сыном Божьим и Сыном Человеческим... Ибо они утверждают, что Тот же, Кто является человеком, Сыном человеческим, является также и Сыном Божьим; что человеческая плоть – это бренное создание – может быть названо Сыном Самого Бога" (24).

"Поэтому, говорят они, если верить, что Бог один и Христос есть Бог, то, говорят они, если Отец и Христос – один Бог, то Христа можно называть Отцом... Они не желают, чтобы Он был второй личностью после Отца, но Самим Отцом" (26). "Таким образом, те, кто говорит, что Иисус Христос и есть Отец, заключают следующее: если Бог один, а Христос – Бог, то Христос – Отец, потому что Бог – один. И если Христос – не Отец, а Бог Сын, тогда существует два Бога, что противоречит Писанию" (30).

Выводы

Наше исследование показывает, что модализм был доминирующим учением среди простых христиан в течение почти всего раннего кафолического периода. Исключая отрывки из анонимной и псевдо-эпиграфической литературы и ссылки на крещение во имя Иисуса, можно сделать следующее обобщение свидетельств. Обратите внимание, что эти свидетельства были получены не от сторонников или последователей модализма, которые были склонны приукрашивать и преувеличивать его значение, а от наиболее яростных его оппонентов, которые, скорее всего, пытались его принизить.

- Тертуллиан: "Большинство верующих"; учение было "повсеместным".
- Ипполит: Это учение "всем известно"; сейчас "доминирует".
- Новациан: "много еретиков"; "очень много еретиков".
- Ориген: "большинство христиан"; "многие, искренне интересующиеся религией"; "богословы"; "среди тех, кто считает себя верующими, таких большинство";

¹⁰⁰ J. A. Dorner, *Doctrine of the Person of Christ* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1870), 2:164.

¹⁰¹ "Monarchianism," *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner's Sons, 1962), 8:780.

"некоторые";

- Псевдо-Афанасий: "столь успешное"; о Сыне "вряд ли уже и проповедуют в церквах".

Следующий список отражает основы вероисповедания модалистов. Список сопровождается именами тех модалистов, которые сформулировали каждое утверждение.

1. Бог исключительно один (отрицание множественности личностей в Божестве): Праксей, Ноэт, Зефирин, Каллист, Савеллий.
2. Божество Иисуса абсолютно (Иисус – Отец во плоти): Праксей, Ноэт, Зефирин, Каллист, Савеллий.
3. Понятия "Отец" и "Сын" относятся к одной и той же личности, а не к двум: Праксей, Ноэт, Каллист и Савеллий.
4. Слово "Сын" относится к человеческой природе Христа, к воплощению: Праксей, Ноэт, Каллист и Савеллий.
5. Слово (Логос) – не отдельная личность, но Сам Отец, Его разум, действия, проявления, самовыражение, откровение: Праксей, Ноэт, Каллист и Савеллий.
6. Иисус – имя, под которым Бог открыл Себя нам (основание для крещения во имя Иисуса): Праксей, Савеллий.
7. Отец не умирал Своей Божественной сущностью: Праксей, Зефирин, Каллист и Савеллий.
8. Отец – Дух Святой: Праксей, Каллист и Савеллий.
9. Отец невидим, Сын видим: Праксей. Каллист.

Из этого сравнения явствует, что ведущие учителя модализма были единомышленны по основным положениям своего учения. Последователи триединства того времени отвергали эти положения. Интересно также сравнить эти положения с соответствующими положениями учения Иринея. Он определенно был согласен с 6 и 9 пунктами. В отличие от двух других известнейших авторов того периода – Тертуллиана и Оригена – он никогда не критиковал модализм. В отношении к 1, 2 и 5 пунктам он подтверждал, что Бог один, что Иисус – Бог, а Слово является разумом и откровением Бога Отца. Очевидно, что модалисты признавали основные учения о единстве, так как всякий, кто соглашается с 1 и 2 пунктами, по сути, принимает определение учения о единстве, данное в 1 главе, а все остальные пункты вытекают из первых двух. Более того, современное учение о единстве вообрало в себя все перечисленные 9 пунктов списка.

Однако следует сделать некоторые предостережения. Во-первых, исторических свидетельств недостаточно для того, чтобы с уверенностью сделать вывод о том, что все модалисты крестили во имя Иисуса. Создается впечатление, что этого требует их учение, что многие люди того времени крестили именно так, по крайней мере, Праксей и Савеллий. Во-вторых, у нас нет письменных подтверждений тому, что модалисты были крещены Духом Святым, хотя некоторые намеки в разных работах указывают на то, что среди модалистов были крещенные Духом Святым, включая Савеллия¹⁰². В-третьих, современное учение о единстве не поддерживает учения Савеллия о расширении и сжатию (последовательных Божьих явлениях).

И, наконец, так как мы не знаем с полной определенностью всего, во что верили модалисты, то не следует отождествлять современное учение о единстве с древним модализмом, патрипассианством или савеллианством. В то время как основные воззрения о Боге, по всей видимости, совпадают, у нас всё же отсутствует звено, необходимое для связи времен. Было бы неправильным включать в современное учение о единстве всё то, что содержало учение модалистов и всё то, что ему приписывают древние и современные

¹⁰² По крайней мере, некоторые из монтанистов были модалистами, и они придавали особое значение Святому Духу и говорению на языках (см. главу 9). Хотя Тертуллиан заявлял, что Праксей выступал против монтанистов, он не упрекал модалистов за отсутствие у них духовных даров (включая языки), как он делал по отношению к маркионитам в своем трактате против них (*Против Маркиона*, 5:8). Епифаний говорил, что Савеллий учил возрождению от Святого Духа (см. Хальфант, 133, 135.) Псевдо-Афанасий свидетельствовал об упоминании Савеллием духовных даров в 1 Кор. 12 (*Слова против ариан*, 4:25).

историки. Современное пятидесятническое учение о единстве должно оцениваться по своему четко выраженному и точно сформулированному критерию, а не по древним ярлыкам, которые по-разному понимаются разными людьми и которые, создавая предрассудки, часто мешают людям думать.

В завершение следует сказать, что, несмотря на скудость существующих исторических записей, ясно, что в раннем кафолическом периоде многие люди придерживались двух основных положений учения о единстве, о которых сказано в 1 главе. И хотя к концу этого периода начало доминировать учение о триединстве, всё же на протяжении всего века учение о единстве было широко распространено, а в течение большей части этого периода доминировало.

Заключение

11. Путь от Единства к триединству

Новозаветная Церковь была основана на ветхозаветном учении об абсолютной единственности Бога в сочетании с новозаветным откровением об Иисусе Христе, в котором воплотилась полнота единственного Бога. Новый Завет был закончен незадолго до конца I столетия, когда умер последний из апостолов. Два века спустя, к началу IV века, доминирующее в христианстве учение о Боге постепенно претерпело изменения и отошло от библейского единства в сторону зарождающегося триединства. В этой книге мы попытались понять, как это происходило во времени. В этой главе мы обобщим всё сказанное, подведем итоги нашего исследования и проследим путь учения о Боге от единства к триединству в период примерно с 100 по 300 гг. от Р. Х.

Послеапостольский период

Авторы послеапостольского периода (90-140 гг. от Р. Х.) сохранили в своих работах близкий к библейскому язык, традиции и образ мышления. В характерных для учения о единстве темах они строго утверждали монотеизм, абсолютное Божество Иисуса Христа и подлинную человеческую природу Христа. Они придавали большое значение имени Бога и говорили о крещении во имя Иисуса. Никто из них не говорил о Боге как о Троице или как о трех личностях, никто не употреблял какие-нибудь другие определения, характерные для учения о триединстве. Некоторые из их положений абсолютно несовместимы с триединством, в то же время многие высказывания звучат так, словно принадлежат современному учению о единстве.

Короче говоря, богословы триединства признают, что эти писания не выражают четкого учения о Троице. Христианский автор Кальвин Бейснер признает: "В ранний период Церкви имелось крайне мало точно и четко сформулированных положений и тем более определений учения о Троице ... [В первые два века] первостепенное значение имел монотеизм"¹⁰³. Богослов-реформат Луис Беркхоф отмечает: "Когда [отцы Церкви послеапостольского периода] применяют библейские названия Бога как Отца, Сына и Святого Духа и говорят о Христе как о Боге и Человеке одновременно, это не значит, что они осознают противоречия и проблемы, заложенные в эти понятия"¹⁰⁴. Аналогичную мысль выражает лютеранский профессор Отто Хейк: "Отцы послеапостольского периода сохраняли верность монотеизму в его ветхозаветном понимании... Их представления о Боге имеют в основном ветхозаветную, иудейскую природу при минимальном эллинистическом влиянии"¹⁰⁵.

Писания епископа Климента Римского, Игнатия, Поликарпа, Папия, а также *2 Послание Климента* и *Проповедь Петра* совместимы с учением о единстве, в то время как

¹⁰³ Beisner, 47-48.

¹⁰⁴ Berkhof, *History of Christian Doctrines*, 40.

¹⁰⁵ Heick, 1:46-47.

утверждения Игнатия и Гермы, а также 2 *Послания Климента* никак не совместимы с учением о триединстве. *Дидахе* содержит ссылку на тринитарное крещение, которая, вероятнее всего, является вставкой более позднего периода времени, а если не так, то она свидетельствует о постепенном отклонении от крещения во имя Иисуса к концу послеапостольского периода. Герма и псевдо-Варнава, видимо, придерживались какой-то неопределенной формы двоебожия, хотя мы показали, что их утверждения можно истолковать с позиции учения о единстве. Другие авторы, включая церковных лидеров того периода, были христоцентричными монотеистами, не мыслившими категориями триединства. Их представление о Боге было более библейское и менее философское по сравнению с учением о триединстве. Их учение в большей степени соответствовало тому, что в настоящее время называется учением о единстве.

Период греческих апологетов

В период греческих апологетов (130-180 гг. от Р. Х.) мы наблюдаем прогрессирующий отход от библейского учения о единстве и от учения авторов послеапостольского периода, которое было по существу тождественно библейскому. Главным нововведением было учение о Слове (Логосе) как о второй Божественной личности, подчиненной Отцу.

В период со 130 по 150 годы в работах Аристида и в *Послании к Диогнету* еще сохранилась преимущественно библейская точка зрения, хотя в *Послании к Диогнету* уже содержится некоторое разделение Бога и Слова. К 150 г. Юстин и Татиан учили тому, что Отец и Слово являются двумя разными личностями. В период со 170 по 180 годы Феофил и Афинагор стали говорить о какой-то неопределенной форме троичности Бога. Но даже и в это время епископ Мелитон всё еще хранил преимущественно модалистское мышление о Боге.

В этот период появляется новое определение формулы крещения и первые представления о триединстве. Апологеты пошли на компромисс по двум вопросам в библейском учении о единстве: 1) Они заменили абсолютную единственность Бога на множественность – сначала двух, а позже трех личностей, сущностей или богов; 2) Они отвергли абсолютное Божество Иисуса Христа, сделав Его подчиненным Божеством. Таким образом, мы можем назвать их субординационистами-бинитаристами, а позже – субординационистами-тринитаристами.

В общем, греческие апологеты, в особенности Юстин, ввели несколько ключевых понятий, которые впоследствии привели к триединству: Логос как вторая Божественная личность или бог, рождение Логоса в определенный момент времени до сотворения мира, отождествление Логоса и Сына, трехчастная формула крещения и неясная связь Духа с Отцом и Сыном. Основа учения о триединстве была заложена всего лишь век спустя после написания Нового Завета.

Новая Католическая Энциклопедия предлагает нам обстоятельное описание учения о Боге во II веке по отношению к триединству:

"Среди апостольских отцов не было ничего, что хотя бы отдаленно напоминало подобный ход мыслей и рассуждений; апологеты II века уделяли проблеме множественности Бога немного больше внимания... Но во II веке богословские рассуждения не достигли больших успехов... Вопрос о триединстве предстояло решить в будущем"¹⁰⁶.

Ранний католический период

В ранний католический период (170-325 гг. от Р. Х.) христианство отклонилось от библейского вероучения о Боге в сторону триединства. Этот процесс начался с нечетко выраженного двоебожия и троебожия греческих апологетов в конце II века и достиг своего

¹⁰⁶ "Trinity, Holy," *New Catholic Encyclopedia*, 14:295-305.

наивысшего развития в конце IV века распространением ортодоксального учения о триединстве.

Документы свидетельствуют о том, что модализм был всё еще доминирующим учением в христианстве в первой половине раннего кафолического периода, но поскольку история пишется победителями, то существующие свидетельства, вероятно, представляют собой лишь часть всей палитры мнений, существовавших в христианстве в то время. Тем не менее сохранившиеся документы свидетельствуют о том, что модализм был широко распространен в течение всего раннего кафолического периода. Несмотря на скудость имеющихся исторических свидетельств, ясно, что многие верующие в раннем кафолическом периоде поддерживали два основных принципа учения о единстве, изложенных в 1 главе, и многие крестились во имя Иисуса.

Триединство стало распространенным в первой половине III века. Оно началось с предпосылки о том, что Иисус – подчиненное Божество. Эту предпосылку отстаивали два основателя учения о триединстве – Тертуллиан и Ориген, которые никогда не отказывались от этого положения. Гораздо позже, в IV веке, последователи триединства попытались частично исправить эту ошибку, провозгласив равенство, вечность и единосущие Отца, Сына и Святого Духа. Не только греческие апологеты, но и первые сторонники триединства отвергали библейское утверждение, о котором писали ранние послепостольские авторы, что Иисус есть единственный Бог.

Иринею в начале раннего кафолического периода особое внимание уделял трояственному откровению Бога, хотя он не говорил о сущности Троицы. Он сохранил многие важные положения первоначального учения о единстве, например, что Бог один; Иисус есть Бог; Слово это разум и самовыражение Отца; Сын это видимое явление невидимого Отца; имя Иисус принадлежит Отцу и являет Отца.

Иринею не принимал полностью учения греческих апологетов, хотя и был под их влиянием, в особенности, что касается отождествления Логоса с Сыном, и в то же время некоего различия между Логосом и Отцом. Очевидно, он думал, что Логос изначально был присущ Богу, а потом каким-то образом отделился от Него с целью Божьего самооткровения. Вероятно, он использовал трехчастную формулу крещения, по крайней мере, в конце своей жизни, хотя нет данных о том, что он считал Духа Святого отдельной личностью. Его наиболее значительное нововведение – отождествление Премудрости и Святого Духа – не было принято более поздними последователями триединства. Таким образом, взгляды Иринея занимают промежуточное положение между первоначальным учением о единстве и ортодоксальным учением о триединстве, но в то же время отличаются от взглядов апологетов. По некоторым вопросам он был ближе к учению о единстве. Если бы он жил сегодня, то его можно было бы считать сторонником учения о единстве, поскольку он крестил во имя Иисуса. Его также можно было бы назвать сторонником учения экономического триединства.

Тертуллиан, более чем кто-либо другой, развил учение о триединстве. По иронии судьбы он создавал богословские труды, в которых развивал понятия о Троице, когда сам являлся членом раскольнической группы, категорически противостоящей учению кафолической Церкви. В спорах о Боге он ввел термины "Троица", "три личности", "одна сущность".

Если не считать ссылку в *Дидахе*, которая, скорее всего, является вставкой, то в его работах впервые появилась цитата из Евангелия от Матфея 28:19 в качестве приемлемой формулы крещения и он первым заговорил о троекратном погружении в воду. Но Тертуллиан учил, что Троица является временным образованием, она имела начало и будет иметь конец. Более того, согласно его четким формулировкам Сын и Дух подчиняются Отцу. Что касается ортодоксальных доктрин триединства: единосущие, (со)равенство и (со)вечность трех Божественных личностей, то Тертуллиан учил только о единосущии, но даже и в этом он отклонялся, поскольку считал, что ангелы тоже имеют часть в единой сущности Бога.

Ориген, будучи отлучен от Церкви и осужден как еретик, внес значительный вклад в триединство своим учением о вечности Сына и о предвечном рождении Сына. Он и Тертуллиан были самыми первыми активными защитниками триединства. Как и Тертуллиан, Ориген вполне определенно считал, что Сын и Дух являются личностями подчиненными.

Если пользоваться терминами ортодоксального триединства, то он признавал вечность трех Божественных личностей, но не считал их равными. Что касается единосущия, то некоторые из его положений говорят о единосущии трех личностей, другие отрицают его.

Беркхоф объясняет, как беспорядочное, незавершенное учение греческих апологетов постепенно оформилось в учение о триединстве, в основном благодаря поздним нововведениям Тертуллиана и Оригена, и как модалистические монархиане сопротивлялись этому новому учению.

"Можно сказать, что [Тертуллиан] довел учение о Логосе до учения о Троице...

Первые отцы Церкви... не имели ясного представления о Троице. Некоторые из них считали Логос безличным разумом, ставшим личностью во время сотворения, в то время как другие считали Его личностью, вечно существующей с Отцом, имеющей часть в Божественной сущности Отца, и всё же подчиняющейся Отцу. Дух Святой не играл в их спорах никакой роли... Тертуллиан был первым, кто вполне определенно стал утверждать о трех личностях в Боге и о единой сущности этих трех личностей. Но даже он еще не сформулировал четко учения о Троице.

В то же самое время возникло монархианство, подчеркивающее единственность Бога и истинное Божество Христа и отвергающее Троицу в буквальном смысле слова. Тертуллиан и Ипполит противостояли монархианству на Западе, в то время как Ориген наносил ему решительный удар на Востоке... Но даже формулировка учения о Троице, предложенная Оригеном, тоже не была удовлетворительной... И хотя он был первым, кто попытался объяснить отношение Отца к Сыну, предложив идею о предвечном рождении, ему всё же не удалось избежать субординации в отношении между Божественными личностями: в единой сущности Вторая Личность подчинена Первой"¹⁰⁷.

Позже авторы раннего кафолического периода, за исключением Коммодиана, стали всё больше и больше говорить о Троице. Они обычно считали, что Сын и Дух подчинены Отцу, но не имели четкого учения о Духе Святом. Новациан, тоже раскольник, значительно способствовал развитию триединства, подчеркивая различие между Божественными личностями и утверждая, что Дух Святой есть третья Божественная личность. Но Новациан всё еще поддерживал идею о подчиненности Божественных личностей.

Из всех авторов этого периода только Дионисий Римский и, возможно, Григорий Чудотворец дали триединству определение, напоминающее то, что позднее было принято ортодоксальным триединством. Противоречия между Дионисием Римским и Дионисием Александрийским подготовили почву для окончательного решения, которое было принято на Никейском Соборе.

Короче говоря, ранний кафолический период породил первых явных сторонников триединства, которые разошлись во взглядах сначала с монархианами, особенно с модалистами, а затем и с арианами. К концу этого периода в христианстве стал доминировать некий вариант учения о триединстве и крещение в рамках этого учения; но потребовалась еще большая часть IV столетия для того, чтобы четко сформулировать и утвердить ортодоксальное учение о триединстве.

В отличие от последователей библейского учения о единстве, сторонники триединства раннего кафолического периода: 1) разделили личность Бога и 2) отвергли полноту Божества Иисуса Христа.

Что касается первого пункта, то они часто применяли свойственные триединству выражения: Отец и Сын есть "две отдельные личности" и "два различных бытия" (Тертуллиан); Сын – это "один индивидуум, рожденный от другого индивидуума" (Ипполит); Слово – это "второй Бог", "отдельная реальность" и "отдельное существо, имеющее собственную сущность" (Ориген).

Относительно второго пункта первые сторонники триединства говорили о "сотворенном" божестве Иисуса (Тертуллиан и Ориген), не настолько древнем, сильном, достойном, могущественном и великом как у Отца, а как о "производном", "составляющем часть Бога"; не как о "Самом Боге, Господе Всемогущем" (Тертуллиан); а как о "рожденном" (Тертуллиан,

¹⁰⁷ Berkhof, *History of Christian Doctrines*, 65, 83-84.

Ориген и Новациан); "менее достойном" (Ориген и Новациан); не вечном (Тертуллиан, Ипполит и Новациан); подчиненном Отцу (Ориген и Ипполит); "сотворенном Боге", "втором Боге", "просто Боге", не о "Всевышнем Боге", а о Боге в относительном смысле (Ориген). И хотя более позднее учение о единосущии, равенстве и вечности Божественных личностей несколько сгладили это заблуждение, всё же ясно, что триединство было сформулировано людьми, отрицавшими абсолютное Божество Иисуса Христа.

До Никейского Собора и после него

В конце раннего кафолического периода возникло острое противоречие по поводу учения о Боге между двумя служителями Церкви из Александрии: архиепископом Афанасием, которого, когда он еще был дьяконом, поддерживал епископ Александрийский, и пресвитером Арием. Арий учил, что Христос является богом-посредником, созданным Отцом и подчиняющимся Ему; что Христос имеет подобную, но не равную Богу сущность. Как и динамические монархиане, он пытался утверждать единственность Бога через отрицание истинного Божества Христа, и как последователи триединства, он утверждал, что Христос – вторая личность. В противовес Арию, Афанасий утверждал, что Отец и Сын являются равными, вечными и единосущными.

Взгляды Афанасия победили на первом Вселенском соборе, состоявшемся в Никее в 325 г. На этом соборе Афанасий, как считается, стал отцом ортодоксального триединства. Однако противоречие не было решено до конца. В 381 г. в Константинополе состоялся еще один собор, который утвердил решение Никейского Собора и ввел положение о Духе Святом как о третьей равной личности Троицы. В результате был принят уточненный вариант Никейского Символа веры, действующий и по сей день.

Самый последний вариант символа веры, который исповедуют как католики, так и протестанты, включая евангельских, называется еще Афанасийским Символом веры. Он не мог возникнуть раньше V века, а окончательно был сформулирован в конце VIII или начале IX века. Эти два символа веры определяют современное ортодоксальное триединство.

Как и почему

Давайте кратко обобщим основные ступени развития учения о триединстве.

1. Примерно в 150-х годах греческие апологеты (в частности Юстин) назвали Слово Сыном; описали Слово/Сын как второе Божественное существо, рожденное Богом Отцом в момент до сотворения; определили, что Слово подчинено Богу. Была введена трехчастная формула крещения наряду с некоторыми смутными понятиями о троичности Бога.
2. Примерно в 210-х годах Тертуллиан ввел термин "Троица" и сформулировал понятие о едином Боге в трех личностях. В его Троице только Отец вечен и имеет власть над другими двумя личностями.
3. Примерно в 230-х годах Ориген развил далее учение о триединстве, прибавив к нему основное понятие о вечности Сына и о предвечном рождении Сына. Так он подготовил почву для усиления роли второй личности, хотя сам он еще продолжал учить о главенстве Отца над двумя другими личностями.
4. Под влиянием Афанасия Никейский Собор в 325 г. отверг арианство. Собор провозгласил, что Отец и Сын имеют одну и ту же сущность и равны между собой. (Дионисий Римский ранее высказывал очень похожее мнение, осуждая как модализм, так и тритеизм.)
5. Собор в Константинополе в 381 г. откорректировал учение Афанасия и сам Никейский Символ и неформально утвердил богословие каппадокийцев (Григория Нисского, Григория Назианзина и Василия Кесарийского), которые уравнивали все три личности во всех отношениях.
6. Появившийся на свет в промежутке между V и VIII веками Афанасийский Символ

веры изложил определенную форму вероучения тех, кто одержал победу на Никейском и Константинопольском Соборах, провозгласив равенство, вечность и единосущие всех трех личностей.

Почему же это учение стало развиваться? На первых порах стимулом для развития стало греческое философское понятие о Логосе. Под его влиянием библейское различие между Отцом и Его Сыном, связанное с воплощением, было ошибочно понято как различие в Божественной природе Самого Бога. Предшественники триединства пытались анализировать Новый Завет, применяя языческие категории мышления, а не на основании контекста самого Священного Писания, включая предыдущие откровения Ветхого Завета, и не обращаясь к просвещению Святого Духа, поэтому они не поняли сути воплощения.

Почему эти первые богословы проявили такую слепоту? Они не смогли избавиться от языческого способа мышления, свойственного их собственному прошлому и культуре народа, в котором они жили. Вместо того чтобы доверять преображающей силе Святого Духа, они изо всех сил старались интеллектуально соответствовать своей культуре и обществу. С точки зрения психологии можно сказать, что они гордились своей ученостью и мышлением, что и увело их от истины. Например, Юстин продолжал носить мантию философа после своего обращения, чтобы все видели, что он философ, а Тертуллиан и Ориген не скрывали своего высокомерия по отношению к большинству верующих, высмеивая их необразованность.

Почему верующие приняли это элитарное вероучение? Дело в том, что они целый век сопротивлялись ему. И когда они в конце концов пошли на компромисс, то это привело к общему спаду духовности христиан. С течением времени люди, очевидно, всё меньше и меньше доверяли силе Святого Духа, в результате чего обильный поток Духа Святого угас. Ко времени, когда учение о триединстве стало доминировать, то есть в IV веке, крещение верующих Духом Святым, с первоначальным знаменем говорения на иных языках, стало рассматриваться большинством верующих людей, как опыт прошлого. Массы язычников присоединялись к Церкви без полного покаяния (или совсем без покаяния), без возрождения в Духе, и Церковь в целом стала восприимчива к влиянию язычества и его способу мышления. Господствующее в культуре того времени многобожие создало условия, в которых учение о триединстве казалось вполне убедительным, особенно учитывая тот факт, что новообращенные не имели (или почти не имели) личных взаимоотношений с единым Богом.

Как только в спорах о Боге появилось понятие множественности, так учение о Боге с легкостью перешло из первоначального акцента на две личности к учению о триединстве. Библейские места, касающиеся понятия Слово/Сын, стали истолковываться по-новому, и когда этот новый способ мышления был применен к местам Писания, говорящим о Святом Духе, то последовали аналогичные выводы. Согласно новому учению, Отец являлся верховным Богом, отличным от Иисуса. Одним из способов, которым приверженцы такого мышления выражали свои взгляды, было изменение обряда крещения, совершающегося только во имя Иисуса, поскольку этот обряд свидетельствовал, что Иисус один является Спасителем и для прощения грехов надо верить исключительно в Него. Единственное место из Писания, которое они смогли найти для обоснования своей позиции, были слова из Евангелия от Матфея 28:19, которые позволили им принять трехчастную (а не двухчастную) формулу крещения. Таким образом, трехчастная формула при крещении предшествовала сознательному выбору исповедания триединства. И снова, как только трехчастная формула стала применяться в учении для различия между Отцом и Сыном, сразу последовал вывод о том, что и Дух Святой тоже имеет отдельную личность.

Само логическое основание, из которого возникло понятие о множественности – учение греческих апологетов о Логосе – требует, чтобы вторая личность рассматривалась как подчиненная, сотворенная, менее достойная и производная от первой. Поэтому вполне естественно, что понятие о подчиненности личностей в Троице в течение почти всего следующего века входило как составная часть в вероучение о триединстве.

Однако это понятие оказалось в непримиримом противоречии со многими библейскими выражениями об абсолютном Божестве Иисуса Христа и с исторически сложившейся повседневной благочестивой практикой простых верующих, которые молились Иисусу как

Богу и Спасителю. В результате триединство стало уязвимым для критики модалистов. С другой стороны, ариане заимствовали понятие о подчиненности личностей в Троице и довели его до логического конца, отвергнув абсолютное Божество Иисуса, признав Его "сотворенным" богом.

Пытаясь защитить Божество Иисуса Христа, насколько им позволяла их бескомпромиссная преданность учению о множестве личностей в Божестве, сторонники триединства сформулировали понятия о равенстве, вечности и единосущии личностей Троицы. Если Иисус действительно является второй личностью и если Он действительно Бог в некотором смысле, тогда Он должен быть во всем равным первой личности. Что касается Духа Святого, то общественное давление было не столь сильным, чтобы уравнивать Его в правах с другими личностями, хотя причины этого давления были те же.

В общем, триединство логически вытекает из ложной предпосылки о множестве личностей в Боге. Оно приняло свою устойчивую форму, заключающуюся в следующем: если человек соглашается с предположением о том, что Бог может и действительно существует в трех личностях, то он принимает и другие определения и выводы, следующие из этого предположения. Но если рассматривать систему триединства со стороны и в целом, то становится очевидным, что оно противоречит Писанию, что аксиомы триединства внутренне противоречивы и несовместимы, а его определения и предположения не имеют реального смысла.

Например, в конечном счете единственным различием между тремя личностями является то, что Отец не был рожден, Сын был рожден, а Дух Святой постоянно исходит. Но что значит сказать о Сыне, что он был предвечно рожден, а Дух Святой постоянно исходит? В чем разница между терминами: быть рожденным и быть исходящим? Как истолковать эти термины, не прибегая к понятию о подчиненности Сына и Духа Отцу? Какие места Писания объясняют смысл этих терминов и понятий? Если мы не можем придать никакого реального, разумного смысла этим понятиям, тогда как мы можем установить различия в Божьей сущности, соответствующие этим понятиям?

Короче говоря, основной проблемой теории триединства с исторической и богословской точек зрения является неспособность понять и следовать словам Послания апостола Павла к Колоссянам 2:8-10: *"Смотрите, (братья), чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу; ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно, и вы имеете полноту в Нем, Который есть глава всякого начальства и власти"*.

Послесловие

Хотя к концу IV века триединство утвердилось и восторжествовало повсеместно, существование Библии и присутствие Духа Святого вселяют уверенность в то, что учение о единстве не погибло окончательно. На протяжении всех последующих веков, понятия учения о единстве всё еще были живы и крещение во имя Иисуса продолжало применяться¹⁰⁸. В XX веке обильное благословение Святого Духа способствовало обновлению понимания библейского учения об абсолютном Божестве Господа Иисуса Христа.

¹⁰⁸ See David Bernard, *The Oneness of God* (Hazelwood, Mo.: Word Aflame Press, 1983), 241-52; David Bernard, *The New Birth* (Hazelwood, Mo.: Word Aflame Press, 1984), 271-77.

Словарь терминов

Апологет. Тот, кто защищает вероучение в интеллектуальном споре, букв. "защитник". См. "греческие апологеты".

Арианство. Учение Ария (280?-336), пресвитера Александрийского. Арий утверждал, что есть только один Бог, и что Сын или Слово представляет собой Божественное существо, подобное Богу, но созданное Богом. Таким образом, Иисус считается полубогом. Эта точка зрения была осуждена на Никейском Соборе в 325 г., а затем и на Соборе в Константинополе в 381 г.

Бинитаризм. Вера в двух личностей Божества, обычно в Отца и Сына (или Слово).

Динамическое монархианство. Вероучение в истории раннего христианства, согласно которому Иисус был сначала просто человеком, а потом стал Сыном Божьим, потому что Божественная Премудрость или Логос вселились в Него. Очевидно, динамическое монархианство не считало Иисуса Богом в прямом смысле слова.

Дитеизм. Вера в двух богов.

Гностицизм. Древняя система верований, соединяющая элементы греческой философии, восточного мистицизма и христианства. Она учила следующему: мир состоит из духа и материи. Дух добр, а материя зла, спасение заключается в освобождении духа от материи, что достигается с помощью не всем доступного, высшего знания (по-гречески *gnosis*).

Греческие апологеты. Авторы периода с 130 по 180 годы, писавшие трактаты на греческом языке, защищая христианство от языческих философов и писателей.

Единосущие. Термин, получивший в ортодоксальном триединстве смысл, согласно которому каждая личность Троицы обладает одинаковой божественной сущностью в полной мере. Есть три личности, но только одна сущность, единая для всех трех личностей.

Единство. Вероисповедание, согласно которому Бог абсолютно один без деления на личности, а Иисус являет Собой полноту Бога во плоти.

Экономическое триединство. См. триединство экономическое.

Логос. Греческий термин, означающий "слово". В Евангелии от Иоанна 1:1 термин относится к Самому Богу, в особенности, что касается Его разума, плана, откровения о Себе Самом. В древнегреческой философии он означает разум как руководящий принцип вселенной. Греческие апологеты приравнивали Логос к Сыну и утверждали, что Логос является подчиненной второй личностью в Боге. Троицизм также приравнивает Логос к Сыну, считая Его второй личностью в Троице.

Модализм, модалистическое монархианство. Вероисповедание в истории раннего христианства, согласно которому Отец, Сын и Дух Святой не имеют различий в божественной сущности или в самосознании личностей, но отличаются лишь модусом (способом, проявлением) Божьей деятельности. Стержнем учения является Иисус Христос как полнота Божества или как Отец воплощенный.

Монархианство. Вероисповедание древности, подчеркивающее неделимое единоначалие (монархию) Бога. Оно противостояло учению о дитеизме и Троице. Историки подразделяют две резко отличающиеся друг от друга формы монархианства: динамическое и модалистическое.

Монотеизм. Вера только в одного Бога.

Монтанизм. Древнее движение в христианстве, отколовшееся от Церкви примерно в 177 г. Названо по имени Монтана, проповедовавшего во Фригии. Монтанисты уделяли особое внимание действию Духа Святого и дарам Духа, включая говорение на иных языках, священству всех верующих, грядущему возвращению Иисуса Христа, жизни в рамках строгой морали, что позже привело их к аскетизму и законничеству.

Никейский Символ веры. Текст, выражающий положения ортодоксального троединства, принятый на Никейском Соборе в 325 г., а также на Соборе в Константинополе в 381 г.

Никейский Собор. Первый христианский Вселенский церковный собор, состоявшийся в Никее в 325 г. Он осудил арианство и утвердил положение о том, что Отец и Сын имеют одну сущность. Считается, что на нем впервые было официально одобрено учение о троединстве.

Политеизм. Вера в более чем одного Бога.

Послеапостольский период. Это период после смерти последнего из апостолов Иоанна. Наибольшая активность лидеров Церкви и писателей этого периода приходится примерно на 90-е – 140-е годы. Самыми известными авторами этого периода были: Климент Римский, Игнатий, Поликарп и Герма.

Ранний кафолический период. Это период примерно с 170 по 325 годы. В этот период христианские богословы начали развивать последовательную доктринальную систему для того, чтобы отличить кафолическое (всеобщее) учение от различных ересей.

Слово. См. Логос.

Собор в Константинополе. Вселенский церковный Собор 381 г., утвердивший решения Никейского Собора в переработанном виде и более четко определивший позиции троединства. В частности, на нем постановили, что Святой Дух является третьей личностью в Троице.

(Со)вечность. Термин ортодоксального троединства, согласно которому все личности Троицы всегда существовали и будут существовать.

(Со)равенство. Термин ортодоксального троединства, согласно которому все личности в Троице равны между собой во власти и свойствах.

Субординационизм. Вера в то, что одна личность в Боге меньшая по достоинству, создана другой личностью и подчинена ей. Данное воззрение предполагает множественность личностей в Боге. Греческие апологеты и первые сторонники троединства подчиняли Слово (вторую личность) Отцу (первой личности).

Триада. Группа, состоящая из трех. В этой книге данный термин обозначает взгляды тех авторов,

которые понимали Бога как некую неопределенную группу из трех, но при этом они не говорили, что Бог состоит из трех личностей.

Триединство. Вера в одного Бога, состоящего из трех личностей: Отца, Сына (Слово) и Духа Святого. Современное ортодоксальное триединство исповедует (со)равенство, (со)вечность и единосущие всех личностей.

Триединство экономическое. Разновидность триединства, различающая личности Бога, согласно роду деятельности или функциям, выполняемым в мире, а не по Его сущности.

Тритеизм. Вера в трех богов.

Унитаризм. Вера в то, что Бог состоит только из одной личности и что Иисус Христос не является Богом.

Христоцентричный. Прилагательное, характеризующее доктринальную систему, в которой личность и деятельность Христа являются основой и смыслом всего.