



подь твой Бог, Бог один» (Дварим, 6:4). Это слово встречается в Торе слишком часто, чтобы приводить ссылки на все фрагменты.

Верно, в некоторых местах слово *эхад* означает единство, состоящее из частей: «И был вечер, и было утро – день один» (Бытие, 1:5) или: «Поэтому пусть оставит человек отца и мать и прильнет к своей жене, и будут они одна плоть» (Бытие, 2:24).

Но обычно этот термин выражает именно абсолютную единицу. Например, «И поразил Авессалом всех сыновей царя, не оставил от них ни одного» (2 Царей 13:30); «А из скота Израиля, не погиб ни один» (Исход, 9:7); «Не было ни одного, кто бы не перешел Иордан» (2 Царей 17:22). Особый интерес представляет Экклезиаст (4:8): «Есть один, и нет второго, нет у него ни сына, ни брата». Во всех этих случаях слово *эхад* (один) является синонимом понятия *яхид* – «единственный», «лишь один», «одинокый».

Именно в этом смысле, только с еще большим усилением, слово *эхад* используется в Шма: «Слушай, Израиль, Господь твой Бог, Бог один» (Дварим, 6:4). Здесь *эхад* – это абсолют, единственный, которому нет подобных.

Смысл этой абсолютной уникальности, единственности Бога подчеркивают слова пророка Исаии: «Я первый, и Я последний, и нет Бога кроме Меня» (44:6). Здесь нет и намек на троицу. Если, конечно же, не заниматься подтасовкой, типа: «Я первый» – это Отец, «Я последний» – сын, а «кроме Меня нет Бога» – святой дух.<sup>4</sup> Но, даже если два имени Бога («Господь, Царь Израиля, и его (Израиля) освободитель Господь духов») использовать в приведенной фразе Исаии (44:6) в христологической интерпретации, а не просто как атрибуты, характеристики Бога, тогда весь этот стих выражает дуалистическую, и все равно – не тринитарную концепцию.

Миссионерское христианство манипулирует Писаниями, чтобы обосновать доктрину Троицы. Но если кому-то придет в

голову построить доктрину на «четверке», то и это можно с легкостью сделать на основе библейского текста. Например, в стихе Бытие 1:2 сказано «дух Бога», а у миссионеров это одно из лиц триединства. Однако если следовать их логике до конца, мы получим здесь не одну, а две составляющие, и тогда их троица превратится в «четверицу». – Если святой дух считать самостоятельным, тогда тот же статус следует дать и злему духу, и получится, что у Бога есть «святой дух» и есть «злой дух». Так можно прямо понять слова: «Смотри, злой дух Бога угрожает тебе» (1 Царей 16:15) и затем (16:16): «...когда находит на тебя злой дух от Бога». Только зачем нам утверждать, что есть Бог из четырех частей: Отец, Сын, Святой Дух и Злой Дух, и подкреплять это цитатами (Судьи 9:23, 3 Царей 22:21, и так далее)? Ясно, что и «добрый дух Бога» и «злой дух Бога» выражают некоторые аспекты воли и действия Бога, а не его сущность.

Теологи христианского миссионерства утверждают, что персонификацией «мудрости» в Притчах (8:22-23) является реальный человек – Иисус: «Господь создал меня в начале Своего пути, прежде созданий Своих, искони. От века я избрана княжить, от начала, прежде бытия земли». Однако в начале отчетливо сказано, что речь идет о «мудрости», созданной Богом. Отсюда ясно: кого или что бы ни олицетворяла эта «мудрость», она не может быть Богом, поскольку ничто сотворенное не может быть Богом. Использованный в стихе 22, глагол *кана* означает «создавать» (смотри Бытие 14:19, 22; Второзаконие 32:6; Псалмы 139:13). Хотя о мудрости фигурально сказано как об особом создании, она – творение Бога. А реально у «мудрости» нет никакой личной жизни или самостоятельного онтологического существования.

Пример тщетных попыток миссионеров исказить смысл источника можно найти и в их Притчах 3:19: «Господь на мудрости основал землю, пониманием установил небеса». Теология христианского миссионерства объясняет, что мудрость, якобы – реальная вещь, второй элемент Троицы и агент, с помощью которого Творец создал мир. Но то же самое, следуя их логике, можно сказать и о «понимании». И если бы христианским миссионерам нужно было доказывать не троичность, а четверичность, они бы с

<sup>4</sup> Мидраш (Устная традиция мудрецов) цитирует раби Абагу, который объясняет эту фразу Исаии таким образом: «Я Господь, твой Бог: Сравни с царем из плоти и крови. Он правит, у него есть отец, или брат, или сын. А Святой – благословенно Имя Его – сказал: Я не такой. Я первый, потому что у меня нет отца; и я последний, потому что у Меня нет сына; кроме меня нет Бога, и нет у меня брата» (Шмот раба, 29:5).

успехом это здесь и сделали, утверждая, что не только «мудрость», но и «понимание» – отдельная персона в природе Бога.

В попытке укрепить веру в триединство теологи христианского миссионерства обращаются к словам пророка Иеремии (23:5-6):

Вот наступают дни, – сказал Господь, – когда Я взращу Давиду праведный росток. И царь будет царствовать, будет мудр и удачлив, и будет вершить суд и правду на земле. В дни его Йегуда будет спасен, и Израиль будет жить в безопасности, и вот имя которым назовут его: Господь – справедливость наша.

Эти теологи отмечают, что только Бог мог по праву носить имя *Адо-най цидкейну* – «Господь – справедливость наша». Но подобные библейские имена, в которые включены имена Бога, часто дают людям и даже неодушевленным предметам, чтобы выразить уважение к Богу (например, Исход 17:15). В данном случае это имя должно удостоверить характер правления Мессии, который будет одинаково, по справедливости, относиться ко всем, потому что источник его праведности – Бог, и «Господь – справедливость наша» будет направлять каждый его шаг. Но нет здесь ни малейшего намека на божественную природу Мессии. И, конечно, это имя не имеет отношения к Иисусу, которого не называли «Господь – справедливость наша».

В первой фразе Пятикнижия (1:1) говорится: «В начале Бог создал небо и землю». Здесь имя Бога – *Эло-им* – имеет форму множественного числа, будто речь идет о «богах». Тут христианские миссионеры усматривают доказательство множественности Бога. Но использование этого слова в Писаниях показывает, что, несмотря на свою форму, оно выражает по идее единственное число. В библейском иврите у многих абстрактных понятий — форма множественного числа (с окончанием *им*), например, *рахамим* – «милосердие» (Бытие 43:14, Второзаконие 13:18); *зкуним* – «старость» (Бытие 21:2, 37:3, 44:20); *неуриим* – юность (Исаия 54:6, Псалмы 127:4).

Писание учит нас, что имя *Эло-им*, которое передает «множественное величественное» (как «мы – царь Ашшурбанипал»,

или «мы Николай...»), используется не только по отношению к Богу, но и по отношению к *малахим* (ангелам, духовным творениям, духовным силам) и к людям высокопоставленным. Например, Маноах, отец Самсона (Судьи 13:22), увидев «ангела Господа», сказал: «Мы, конечно, должны умереть, потому что увидели *элоим*». А по отношению к людям это можно увидеть в Исходе, 22:8: «Обе стороны должны пройти перед *элоим* (судьями), и кого *элоим* (судьи) осудят, должен вдвойне платить ближнему».

Поэтому на основании формы множественного числа в первой фразе Бытия нелепо делать вывод о множественности Бога. Разве есть несколько составных персон ангела, который является Маноаху? Как миссионеры могут объяснить слова женщины Саулу, когда она, увидев дух пророка Самуила, воскликнула: «Я вижу – *элоим* поднимаются из земли» (1 Царей 28:13). Причем здесь множественному числу *элоим* соответствует и следующий за ним глагол во множественном числе. Однако из следующей фразы (28:14) совершенно ясно, что речь идет об одном человеке: «И он (Саул) спросил ее: как он (этот образ) выглядит? И она сказала: старик, завернутый в саван». Значит, даже согласуясь с глаголом во множественном числе, слово *элоим* может относиться к одному персонажу.

Следует обратить внимание и на частое использование имени *Эло-а* (множественным числом которого является имя *Эло-им*), например: «И оставил он Всесильного (*Элоа*), который создал его» (Второзаконие 32:15); «В присутствии Бога (*Эло-а*) Якова» (Псалмы 114:7). Если адвокаты доктрины Троицы считают ее воплощением имя *Эло-им*, как они объяснят его замену однокоренным именем *Эло-а*, которое стоит в единственном числе? У Исаии 44:6 мы читаем: «Так говорит Господь, Царь Израиля, и его освободитель Господь духов: Я первый, и Я последний, и кроме Меня нет Бога (*Эло-им*)». А через одну фразу, Исаия 44:8, написано: «Разве есть Бог (*Эло-а*) кроме Меня?»

Если истинность доктрины Троицы хотя бы в какой-то зависит мере от формы множественного числа слова *Эло-им*, тогда использование слова *Эло-а*, в единственном числе, опровергает такое утверждение самым решительным образом. Множественное число в имени *Эло-им* показывает, что к Нему относятся абсолютно все атрибуты власти. Этот языковой прием использует-

ся и в иных случаях – когда речь идет о чем-то значительном. Например, пророк (Исаия 19:4) употребляет слово *адоним* (господа) вместо *адон* – господин: «В руку жестокого господина (букв. господ)»<sup>5</sup>, аналогично и в Исходе 21:29: «Его хозяин (букв. *баалав* – хозяева) тоже должен быть предан смерти».

Писания употребляют слово *элоим* в значении – «боги» только по отношению к языческим божествам. Так говорят филистимляне о своем божестве Дагоне (Судьи 16:23-24, 1 Царей 5:7). И так же моавитяне говорят о своем боге Кемоше (Судьи 11:24). Если бы миссионеры троицы, утверждая, что употребленное с глаголом единственного числа слово *Эло-им* подразумевает «три персоны», составляющие одного бога, были правы, та же идея была бы верна и по отношению к Дагону и Кемошц. Тогда и образы каждого из них должны были бы иметь несколько самостоятельных составляющих. Но как в этом случае объяснить слова филистимлян о Дагоне: «Предал бог (*элоэну*) наш» (Судьи 16:24). Здесь тоже глагол (*натан*) стоит в единственном числе, а бог, *элоэну* – во множественном числе? И так же в книге Судей, 11:24: «Разве не получаете вы все, что дает вам Кемош, ваш бог»? Здесь Кемош в единственном числе, а ему соответствует «ваш бог» – *элоэйха* – во множественном числе, буквально «ваши боги», как и в книге Судей, 6:31: «Если Бааль – бог (*элоим*)».

Некоторые миссионеры объясняют употребление множественного числа по отношению к Дагону и Кемошу тем, что это — собирательные имена многих богов, которым поклонялись в различных местностях. Но это притянутое объяснение годится только для оправдания теологических претензий. Факт, что форма слова *элоим* не означает множественности божественной сущности, был известен еще в древности. Его отражает Септуагинта, переводя слово *эло-им* в единственном числе, как *хо Теос* – «Бог».

А вот и еще одна иллюстрация. Некоторые христианские миссионеры пытаются обосновать доктрину Троицы, используя слова пророка Осия 1:7: «Но Я пожалею дом Йеуды и спасу их (Израиль) Господом Богом их». Если один обещает другому, что сделает что-то с помощью третьего, – говорят они, – значит, пер-

вый и третий не идентичны. Отсюда вывод: Бог, от лица которого произносятся эти слова — не тот, кто спасет Израиль.

Аргумент это звучит неубедительно. Бог в Писании нередко говорит о Себе в третьем лице (см. Бытие 18:19, Исход 3:12, 24:1, Числа 19:1-2; Захария 1:12-17). Если бы, как утверждают христианские миссионеры, «Господь их Бог» означал «Господь их Богов», это бы относилось ко всем трем лицам Троицы. В этом случае, кто из них троих давал бы это обещание? Это может быть только Бог, который говорит о Себе в третьем лице.

Более того, анализируя еврейский текст, мы видим, что имена Бога отражают различные качества Его проявления, разные способы Его воздействия на мир. Они соответственно используются в зависимости от содержания фразы. Поэтому следует читать вышеприведенное предложение из Осии так: «Но Я сжалюсь над домом Йеуды и спасу их (Собой) Всемиловитым, их Богом Справедливости». Здесь упомянуты оба имени, поскольку божественное имя Господь (четырёхбуквенное имя, по-гречески Тетраграмматон)<sup>6</sup> передает милосердие Всевышнего, а *Эло-им* – Его справедливость.<sup>7</sup>

Не обычным оружием войны Бог спас Йеуду, а Своим оружием, «ангелом Господа»<sup>8</sup>, чтобы навлечь наказание на врагов Йеуды. А теологи миссионерского христианства заявляют, что всякий раз, когда написано «ангел Господа», имеется в виду Иисус. И каждый раз они переводят «*этот* ангел Господа», хотя на иврите с тем же успехом можно это понимать просто как «ангел Господа», сравни Судьи 2:1, 6:11-22.

Истина в том, что, согласно грамматике, если у второго существительного есть определенный артикль, первое – автоматически является определенным, и артикль ему не нужен. Но все имена собственные – определенные, поэтому лишь по контексту можно понять, является первое существительное определенным, или нет. А контекст, везде, где написано *малах Адо-най*, ясно указывает, что эти слова не используются в определенном смысле.

<sup>5</sup> *Адоним* используется в этом смысле во многих местах: Бытие, 24:9, 10, 51; 39:2-20, 40:1; 42:30,33; Исход 21:4,6,8; Судьи 19:11,12; Малахия 1:6.

<sup>6</sup> На иврите вместо этого имени, произношение которого неизвестно и запрещено, читается как Адо-най (Господь) или Ашем – «это Имя».

<sup>7</sup> См. Раши, Бытие 1:1, который основывается на Берешит раба 33:4.

<sup>8</sup> См. 4 Царей 19:34-35.

Даже когда слово *малах* (ангел) употреблено в Писаниях с определенным артиклем, определенная личность не подразумевается – имеется в виду тот ангел, который был упомянут в тексте до этого. Ангел всегда безличен, и его имя не обязательно, ибо он – просто «посланник». Именно такое значение вложено в слово *малах* (по-гречески *ангелос*), которому Бог, источник всех сил, поручил выполнить некую миссию (1 Хроники 21:16, 27; Захария 1:12-17).

Поэтому пророк Аггей, передающий послание Бога Израилю, тоже называется *малах Адо-най* – «посланник (ангел) Бога» (Аггей 1:13), что подчеркивает промежуточную роль пророка. И священник (Малахи 2:7) – «посланник Бога духов». Ангел, который является Аврааму, не представляется своим именем. Он лишь передает послание: «Собою клянусь, говорит Бог» (Бытие 22:16). Бог посылает ангелов, чтобы они действовали от Его имени, а не от собственного. Поэтому ангел говорит Якову: «Зачем ты спрашиваешь мое имя» (Бытие 32:30)? И Маноаху ангел говорит: «Почему ты спрашиваешь мое имя, если видишь, что оно скрыто» (Судьи 13:18)?<sup>9</sup>

Здесь нет указаний на то, что все эти случаи относятся к одному ангелу. Ангелы, которые являлись различным библейским персонажам, действовали только как посланники, несущие слово Творца. А то, что слова посланников можно отнести непосредственно к Создателю, ясно из Исаии, 7:10: «И Бог опять говорил Ахазу». Ахаз был недостоин такой привилегии, поэтому должен был получить эти слова через пророка Исаию. Но сообщается об этом так, будто Всевышний прямо с ним говорил, потому что посланник представляет того, кто его посылает (см. также 2 Паралипоменон 33:10). Поэтому действие ангела можно относить к Богу, который дал посланнику это поручение.

Описывая начало пути Моше как пророка, Тора рассказывает:

---

<sup>9</sup> В некоторых христианских Библиях (как и в русском каноне) это переводят так: «Что спрашиваешь об имени моем? Оно чудно». «Чудно» – вторичное значение, в смысле «непостижимо». И это нельзя понять как собственное имя ангела. Еврейское слово *пели* («скрытое», «чудесное») указывает: это имя – вне сферы человеческого познания.

Ангел Бога открылся ему в пламени из куста. И увидел Моше: куст пылает огнем, но не сгорает. Сказал Моше: сверну туда, посмотрю на это великое чудо, почему куст не сгорает. Бог увидел, что Моше свернул посмотреть и позвал его из куста: Моше, Моше! И ответил он: вот я. Бог сказал: не ступай сюда, сними обувь с твоих ног, ибо место, на котором стоишь, – земля святая. И сказал еще: Я – Бог твоего отца, Бог Авраама, Бог Ицхака и Бог Якова. И закрыл Моше лицо, ибо боялся смотреть на Бога. Бог сказал: Я увидел бедствие Моего народа в Египте и услышал его вопль из-за притеснителей, Я познал его боль. И сошел Я спасти его из-под власти Египта, привести его из той страны в страну прекрасную и просторную – страну, текущую молоком и медом: на место кнаанеев, хеттов, эмореев, призеев, хивеев и йевусийцев...

А теперь Я тебя посылаю к фараону, и ты выведешь Мой народ, сынов Израиля, из Египта. И Моше сказал Богу: кто я, чтобы идти к фараону и чтобы вывести сынов Израиля из Египта? Бог сказал: потому что Я буду с тобой. Вот тебе знамение, что Я тебя посылаю: когда выведешь народ из Египта, будете служить Богу на этой самой горе. И Моше сказал Богу: вот, приду я и скажу сынам Израиля: Бог отцов ваших послал меня к вам, а они спросят меня: как его имя? И что я им скажу? И Творец ответил Моше: Я – Сущий, пребывающий вечно. И еще сказал: Так скажи сынам Израиля – Вечный послал меня к вам. И еще Бог сказал Моше: так скажи сынам Израиля – Бог отцов ваших, Бог Авраама, Бог Ицхака и Бог Якова, послал меня к вам. Это имя Мое навеки, и это упоминание обо Мне из поколения в поколение. Иди, собери старейшин Израиля и скажи им: Бог Всесильный, Бог отцов ваших, открылся мне – Всесильный Бог Авраама, Ицхака и Якова, чтобы передать вам: Я вас вспомнил и увидел, что с вами делают в Египте... И они услышат тебя, и придешь со старейшинами Израиля к царю Египта, и скажете ему: Бог, Всесильный Бог евреев, открылся нам. А теперь, с твоего позволения, мы пойдем на три дня пути в пустыню и принесем жертвы Богу, Всесильному нашему (Шмот 3:2-8, 10:16, 18).

Миссионеры Троицы цитируют этот отрывок в доказательство, что «ангел Бога» – одна из ипостасей триединства. По их мнению, из этого текста якобы следует, что ангел, который является Моше в огне – это Бог, который говорит с ним впоследствии. Однако анализ текста скорее свидетельствует о том, что ангел здесь воссоздает лишь огненный образ, который привлекает внимание Моше, а «является» ему, то есть дает о Себе знать и говорит с Моше – сам Бог. Впрочем, окончательный вывод об этом на основании данного отрывка сделать невозможно.

Однако для нашего обсуждения несущественно, говорит ли Бог прямо с Моше или через посредника. Даже если поверить, что с Моше говорил ангел, а не Бог, нужно напомнить, что это все равно – как бы сам Бог, потому что ангел – посланник и выполняет поручение Бога. Если в стихе 14 ангел говорит с Моше, то он говорит от имени Бога. Об этом свидетельствует отказ ангела назвать свое имя, потому что он – лишь посланник, и его имя и личность не имеют значения. Поэтому он и идентифицируется с тем, кто его послал. Но в стихе 14 Бог Авраама, Ицхака и Якова Своим именем указывает. И тем самым дает понять, что Он – не «синоним» того, что Писания называют «ангелом Бога». В любом случае, «ангела Бога» никоим образом нельзя считать частью Божественной сущности.

Доказывая свою доктрину, миссионеры Троицы ссылаются на фрагменты из книги Йеошуа (22:22) и Псалмов (50:1), где употреблены разные имена Бога: *Э-ль*, *Э-лоим*, *Адо-най* (четырёхбуквенное Имя). Но там это делается для того, чтобы усилить эффект. Это – не свидетельство «тройственности» Бога. Эффект усиления строится здесь на том, что имена перечисляются по «восходящей». Первое имя, *Э-ль* – самое общее, второе имя, *Э-лоим*, встречается часто, а третье имя, *Адо-най* – самое специфическое имя Бога в Писаниях. Обычно с ними связывают определенные качества: *Э-ль* – Могучий, *Э-лоим* – Судья, и *Адо-най* – Милостивый. Их использование, конечно, не означает никакого разделения в абсолютном единстве сущности Бога. Этими именами пользуется Давид: «Ибо кто Бог (Э-ль) кроме Господа (Адо-най)? И кто твердыня кроме нашего Бога (Э-лоэину)?» (2 Царей 22:32). Из этого стиха ясно, что в нем и речи нет ни о каком раз-

делении. Наоборот, задача автора – выразить абсолютное единство Бога, который по-разному проявляет Себя в мире.

Некоторые христианские миссионеры верят, что указание на три сущности Бога можно найти у пророка Исаии 63:7-10.

О милости Господа напомним и о славных делах, за все, что даровал нам Господь, за всякое благо дому Израиля, которое даровал по милосердию Своему и по множеству милостей Его. И сказал Он: но они народ Мой, сыновья, которые не изменят, и был Он для них спасителем. В каждой их беде Он сострадал им, и ангел Его присутствия спасал их. В любви Своей и милосердии Своем, он избавлял их и носил их, и возвышал во все былые времена. Но они ослушались и омрачили Его дух святой, и Он стал им врагом, и Сам воевал против них.

При внимательном прочтении отрывка становится ясно, что речь идет об особых отношениях между Всевышним и Его народом – Он спасает и освобождает Свой народ в период преследований. На разделение Его единой сущности здесь нет и намека. А выражение «ангел Его присутствия» относится к любому из Его посланников, выполняющему в данном случае Его поручение.

Ориентируясь на буквальный перевод выражения «ангел Его лица», некоторые христианские миссионеры воспринимают его, как указание, что этот ангел был подобен Богу. Далее они говорят, что он, «ангел Бога» – второе лицо Троицы. Но утверждать, что этот ангел подобен Богу, значит – извращать смысл фразы, потому что выражение «Его лицо» подчеркивает здесь принадлежность, и не дает – количественную характеристику. И слово «лицо» (*паним*) используется не в смысле – «подобие» или «образ», а как – «присутствие» (ср. Бытие 4:16; Исаия 59:2, Иона 1:3,10). В этом пассаже «ангел Его присутствия» – просто ангел, на которого Бог указывает как на Своего эмиссара, и этот эмиссар представляет Его и выражает Его присутствие перед народом Израиля.

В следующем стихе Исаии (63:11) сказано, что Бог «вложил в него дух святой»: «И вспомнил Его народ древние дни Моше. Где Тот, который поднял их из моря вместе с пастырем стада

Его? Где Тот, который вложил в него дух святой?». Отсюда следует, что святой дух подчиняется Богу, потому что Он может передать его тем, кого Он избрал. Если бы Он был одним из равноправных ликов триединого бога, Давид не мог бы обратиться к нему – «Не лишай меня Твоего присутствия (имея в виду другую часть Троицы). И не забирай от меня Твой святой дух» (Псалмы 51:13). Слова Исайи (63:16) ясно указывают на абсолютное единство Бога: «Ибо Ты наш Отец... Ты, Господь, наш Отец, наш Освободитель, от вечности Твое имя».

Из-за ошибки в понимании стиха Исайи, 48:16, те, кто ищет в Библии опоры для своих верований в Троицу, переводят написанное здесь так: «Господь Бог и Его Дух послали меня». Правильный перевод таков: «А теперь Господь Бог послал меня и Свой дух». Последние два слова в этой фразе на иврите – *шelahани верухо*. То есть имеются в виду Его посланники: «я и Его дух». Обычно перед объектом переходного глагола в иврите стоит предлог *эт*. Однако довольно часто это правило в Библии не соблюдается. Смотри, например, Исход, 15:9; Судьи, 5:12; Псалмы, 9:5, 20:3-4, 45:4. Фактически, в поэтических частях Библии предлог *эт* вообще встречается редко. Значит, смысл фразы в том, что Всевышний послал Исайю в сопровождении Своего пророческого духа. Никакого упоминания о третьем лице Троицы. Просто Исайя говорит, что его послал Бог, наделив даром пророчества. Этот дух всегда с Творцом, и Он может наделить им, кого захочет и в любое время, как в Числах, 1:17, 25, 29; Исайя, 42:1, 44:3, Йоэль, 3:1. Если бы этот дух был частью единой Троицы, как его могли послать отдельно от других членов группы?

И возьму от духа, который на тебе, и возложу на них, чтобы они несли с тобой бремя народа, и не будешь носить один... И отделил от духа, который на нем, возложив на семьдесят человек, старейшин; и когда овладел ими дух, они стали пророчествовать, но недолго... И Моше сказал: О, если бы весь народ Бога стал пророками, лишь бы Бог дал им Свой дух (Числа 1:17,25,29).

Из этого отрывка видно, что дух этот не может быть ассоциирован с Богом и, тем более – равен Ему.

В подтверждение своих тринитарных взглядов, христианские миссионеры приводят фрагменты из книги Бытие, 18 и 19. И доходят до того, что называют трех ангелов, явившихся Аврааму, когда он сидел у входа в шатер в долине Мамрэ, тремя ликами Троицы. Хотя это событие, ввиду его сложности, можно интерпретировать по-разному, версия христианских миссионеров совершенно не поддерживается текстом.

Бытие 18:1 объясняется, как разговор Бога с Авраамом перед приходом трех людей, упомянутых во второй фразе. Но, возможно, первая фраза является вводной, упоминая о разговоре Авраама с Богом, а потом идет переход к последующему детальному рассказу. Текст Бытия 18 и 19 не дает ясного понимания, в какое именно время Бог говорил с Авраамом прямо и когда вел беседу с ним через ангелов в образе людей. Но это все небольшие проблемы по сравнению с теми, что возникают из-за толкования христианских миссионеров. Их теологические изыскания по поводу этих двух глав обнаруживают совершенную пустоту.

Как уже упоминалось, христианские миссионеры верят, что три человека, которые посетили Авраама, были тремя ликами Троицы. Но какая часть Бога говорила с Авраамом, когда двое из них ушли (Бытие 18:22)? Если эти трое были тремя членами Троицы, как бы мог Бог сказать: «Ты не можешь увидеть Мое лицо и остаться в живых» (Исход 33:20)? Авраам и Сара должны были бы умереть, если бы видели Бога, Сына и Святого Духа. Но не умерли, потому что это был не Бог, а три ангела, в образе людей явившиеся с особой целью. Даже Иоанн указывает на эту ошибку, говоря: «Бога не видел никто, никогда» (Иоанн 1:18, 1 Иоанн 4:12). Если несколько человек видели этих трех ангелов и не умерли, значит, они не были Богом.

Из трех посетителей один был послан Богом к Аврааму особо. Через него (Бытие 18) Бог говорит с Авраамом. Он сообщает о будущем рождении Исаака и о грозящей двум городам гибели. Например, в стихе 22: «И пошли оттуда люди, и направились к Содому, а Авраам все еще стоял перед Богом». А в стихе 33 говорится: «И пошел Бог своей дорогой, когда перестал говорить с Авраамом». Посланник Бога говорит как сам Бог, поэтому и о нем так сказано. Его личность при этом как бы отсутствует. Это Бог предвидит события, и поэтому, хотя Писание и рассказывает,

как ангелы идут в Содом, Бог говорит (стих 21): «Я сойду сейчас и увижу, поступили ли они согласно воплю, который дошел до Меня, а если нет, Я узнаю».

В книге Бытие (19:1) два человека названы ангелами, буквально – «посланники», а третий, исполнив свою миссию – поговорив с Авраамом, в рассказе уже не участвует. Вот почему только о двух посланниках сказано, что они добрались до места назначения. Текст показывает, что их задача – уничтожить Содом, обнаружив своим присутствием там всю меру зла в сердцах жителей города. И не один из этих двух ангелов ни разу не назван Богом, как следовало бы ожидать, если бы позиция христианских миссионеров была правильной. Они представлены только агентами Бога, выполняющими Его повеление. Попросту говоря, они не могут быть Богом, если посланы Им с поручением. И ни разу эти два ангела не берут на себя инициативу принятия решений о Содоме. Поэтому они восклицают: «...мы разрушим это место, потому что стал их вопль великим пред Богом; и послал нас Бог уничтожить его» (Бытие 19:3).

Отсюда ясно, что не ангелы решают разрушить Содом и Гоморру, они только выполняют свое поручение. Бог принимает решения и посылает их. И нигде Писание не сказано от имени ангелов: «мы услышали их крик» или – «мы пришли по своей инициативе». Они действуют только в границах дозволенного. По контрасту, Бог в этом повествовании, видимо, через третьего человека, говорит авторитетно. Но этот человек – не Бог в образе человека, как утверждают христианские миссионеры, но – ангел, принявший человеческий облик. В итоге, Бог, а не ангелы, принимает решение разрушить злодейские города, как ясно сказано (Бытие 19:24): «И тогда Бог обрушил дождь на Содом и Гоморру, сера и огонь – от Бога с неба».

Мессиаические теологи заявляют: были две божественные персоны, одна на земле говорила с Авраамом, другая же находилась в небесах. Но для такой позиции в этом фрагменте нет никакой грамматической основы. Согласно правилам иврита, первая часть фразы информирует читателя о том, кто вызвал падение серы и огня на эти города; ее вторая часть – служит для усиления, сообщая не только от Кого, но и откуда.

Стих, чтобы не было сомнений, подчеркивает – «от Бога». Более того, Бог говорит о Себе в третьем лице и в других контекстах Писания (смотри разобранный выше пример из Осия, 1:7). Это характерный прием для Писаний – повторять имя существительное вместо местоимения. И часто кто-то говорит о себе в третьем лице вместо первого лица. Например, Ламех говорит: «Слушайте мой голос, жены Ламеха» (Бытие 4:23), а не «мои жены». И так же Давид: «Возьми с собой слуг твоего господина» (3 Царей 1:33), вместо того, чтобы сказать – «моих слуг». И Ахашверош говорит: «...именем царя» (Есфирь 8:8), а не – от «моего имени». Так же и в нашей фразе сказано «от Бога», а не «от Него», что соответствует обычному библейскому стилю.

Те самые стихи, которыми тринитарные миссионеры пытаются доказать правоту своих претензий, на деле опровергают теорию существования равнозначных участников троицы. Если бы триединый бог уничтожил Содом и Гоморру, тогда бы их участие обнаружило, что они – не эквивалентны. Сказано в Бытие 19:13: «...мы разрушим это место, потому что велик их вопль перед Богом, и Бог послал нас разрушить его». Значит, эти двое находятся в подчиненном положении у третьего лица троицы, которое отправляет их выполнять его волю. Претензия на то, что любой из этих трех ангелов или все они были Богом, противоречит главам 18 и 19 Бытия.

Некоторые теологи христианского миссионерства утверждают, что четырехбуквенное имя Бога, которое переводится как Господь, относится к Богу Отцу. Другие же, наоборот, считают – к Сыну. При этом они верят, что слово *Эло-эйну* (Бог наш) в *Шма, Израиль* – «*Слушай, Израиль, Господь Бог наш, Господь один*» (Второзаконие, 6:4) буквально означает множественное число – «наши Боги». Поэтому переводят этот стих так: «Слушай, Израиль, Господь *наши* Боги, Господь – *единство*». (В русском каноне перевод ближе к истине – «Слушай, Израиль, Господь *Бог наш*, Господь *един* есть»).

Если бы утверждение миссионеров было верным, имя «Господь» не могло бы относиться по отдельности ни к Богу Отцу, ни к Богу Сыну, но – ко всем трем лицам Троицы в целом. Но тогда как бы христианские миссионеры объяснили, что слова «моему господину» в отрывке – «Слово Господа (Тетраграмма-



тон) к моему господину (*адони*): сядь от Меня по правую руку» (Псалмы 110:1), – относится к Иисусу? Если выражение «мой господин» относится ко второму лицу Троицы, Иисусу, кто же – первый «Господин»? И если Тетраграмматон в *Шма, Израэль* относится ко всей Троице, значит, и здесь (Псалом 110:1) это так. Но тогда слова «моему господину» автоматически исключают Иисуса, потому что он уже включен в первую часть стиха – «Господь». Более того, если второй «господин», Иисус, сидит подле первого «Господа», триединого, или составляющего две трети от него, в любом случае, он не может быть его частью. То, что вне Бога – не может быть Богом.

Теологи миссионерского христианства используют как доказательство своей веры в Троицу и историю борьбы Якова с ангелом. Как и в Бытии 18 и 19 они утверждают: этот эпизод показывает, что Бог являет Себя в образе человека.

Остался Яков один, и боролся с ним человек до восхода, но увидел, что не одолевает, и дотронулся до его бедренного сустава, и вывихнулся сустав бедра Якова в борьбе с ним. И сказал тот: отпусти меня, ибо наступает восход. Но он ответил, не отпущу, пока не благословишь меня. Тот сказал ему: «Как твое имя»? Он ответил: «Яков». И сказал ему тот: не Яков должно быть впредь твое имя, а – Израиль, ибо ты боролся с ангелом и людьми, и победил. А Яков спросил: как тебя зовут? Тот сказал, зачем ты спрашиваешь мое имя? И благословил его там. И Яков дал этому месту название Пниэль, ибо «Ангела видел я лицом к лицу и остался жив» (Бытие, 32:25-31).

Как говорилось выше, слово *элоим* может обозначить и ангела. Именно это мы здесь и наблюдаем: «Ангела видел я лицом к лицу и остался жив». Подтверждение этому можно найти у пророка Осии (12:4-5): «И боролся он изо всей силы с духовным существом (*элоим*), так боролся он с ангелом (*малах*) и победил».

Яков назвал это место Пниэль – «Лицо Бога». Это самое естественное и достойное увековечивание такого события, поскольку в этом названии выражено почтение Тому, кто послал ангела. Важность этого почитания подчеркивается отказом ангела

назвать собственное имя, поскольку он – только Его посланник. Он понимает, что называть себя бессмысленно, ибо вся его сила – от Него. Поэтому, борясь с ангелом, Яков, по сути, боролся с Творцом.

Только Его, Творца, и следует славить, но – не Его представителя, который лишь передает послание. Значит, видеть посланника – все равно, что видеть того, кто его послал. Поэтому названием Пниэль Яков мог почтить именно того, кто послал, а не посланника.

Всякая интерпретация, которая предполагает, что Яков видел Бога, прямо противоречит учению еврейской Библии, в которой Бог говорит: «Ты не можешь видеть Моего лица, ибо человек не может видеть Меня и жить» (Исход, 33:20). Факт, что Яков видел «*элоим* лицом к лицу», доказывает только то, что он видел не Бога. Но, поскольку ангел представляет Бога, отправившего его с поручением, Яков и рассматривает его как Бога. Вполне понятно, что ангел – не Бог, который проявляет Себя на земле как человек. Нигде в еврейской Библии нет такой веры.

Употребление по отношению к Богу антропоморфизмов и олицетворений совершенно не предполагает, что Он появляется на земле в человеческом обличье. Это — прославляющие Творца метафоры, позволяющие людям, реагируя на знакомые им языковые обороты, испытать доступные им чувства и переживания.

Мы уже приводили высказывание евангелиста Иоанна – даже он согласен с тем, что Бог не проявляет себя в человеческом образе. Он патетически подчеркивает невозможность увидеть Бога (Иоанн 1:18, 1 Иоанн 4:12). Об Иисусе, которого миссионеры троицы называют «воплощенным Богом», Иоанн говорит, что он «только сын», функция которого объяснить Бога (Иоанн 1:18). Он не считает Иисуса Богом Израиля, но – ангельским существом, поддерживающим связь между Богом и человеком. (Дальнейшую информацию о взглядах Иоанна на Иисуса мы обсуждаем в третьей части этой главы). Для веры в то, что встреча Якова с ангелом свидетельствует о явлении Бога в человеческом обличье, нет легитимного обоснования.

Теологи миссионерского христианства пытаются найти подтверждение доктрины Троицы и в употреблении множественного числа в стихе: «Сделаем человека по образу нашему...» (Бы-

тие 1:26). Однако попытка эта обнаруживает свою несостоятельность при прочтении следующей же фразы, которая связывает процесс сотворение человека с одним лишь Богом: «И сотворил Бог человека по образу Своему» (Бытие 1:27). В этом стихе глагол «сотворил» в подлиннике стоит в единственном числе. Если бы «сотворим человека» указывало на множественное число, следом бы шло: «И *они* сотворили человека по *их* образу». Отсюда ясно, что множественная форма глагола употреблена здесь, как и слово *эло-им*, чтобы подчеркнуть власть и силу Творца во всех аспектах Его проявления, множественность Его силы. Так, мы нередко находим, что люди, облеченные властью говорят о себе во множественном числе. Например, Авессалом обращается к Ахитофелю с такими словами: «Посоветуй, что нам делать» (2 Царств 16:20). Контекст демонстрирует, что он сам нуждался в совете, но называет себя – «мы» (смотри также книгу Эзры, 4:16-19).

Форма множественного числа, которую Бог употребляет, говоря о Себе – это и проявление Его скромности. Творец обращается к Своим творениям, исполнителям Его воли, ангелам: «Сделаем человека по нашему образу». Конечно, Ему не нужна их помощь, но Он проявляет скромность и вежливость. Создатель связывает их с творением человека. Это учит нас тому, что великий человек должен вести себя скромно и консультироваться с теми, кто ниже его.

Всевышний, как видно из Библии, нередко употребляет слово «мы», обращаясь к Своим небесным придворным (ангелам), как у пророка Исайи 6:8: «И я услышал голос Бога, который говорил: кого Я пошлю, и кто для *нас* пойдет?». Иная форма — когда Творец сообщает о Своем действии. Например: «Скрою ли Я от Авраама, что Я делаю» (Бытие 18:17); «И Он известил Моше о Своих путях, и о делах Своих – сынов Израиля» (Псалмы 103:7); «Ибо Бог не сделает ничего, не раскрыв Свои советы Своим слугам-пророкам» (Амос, 3:7).

Заблуждение, подобное тому, которое мы разбирали, рассматривая трактовку текста книги Бытие, 1:27, встречается у некоторых теологов миссионерского христианства при прочтении стиха: «Пойдемте, спустимся и смешаем их языки» (Бытие 11:7). И здесь, в девятом стихе, ясно сказано, что смешением языков

занимался Бог, без чьего бы то ни было участия — «...это сделал Бог, смешав языки всей земли». В этом стихе еврейский глагол «сделал» стоит в единственном числе. Так же, в пятом стихе, в единственном числе говорится о Его сошествии: «И спустился Бог, чтобы увидеть город и башню». Если бы миссионерская доктрина о множественности «небесных» персон основывалась на грамматической форме слов, частая замена единственного числа на множественное показала бы им, что их учение – безосновательно. Мы спокойно приходим к однозначному выводу: сама Библия разбивает все аргументы о том, что Бог – не Один.

Сорок пятая глава книги Исайя ясно утверждает, используя Тетраграмматон, что Бог – Творец и Правитель всего в мире. А шестикратное употребление имени Эло-им в этой главе, в стихах (3, 5, 14, 15, 18, 21) показывает, что оба имени – синонимы. Это – проявления одного Бога. Творец – один. Это выражено первым лицом единственного числа в стихе 12. Оно наглядно демонстрирует, кто подразумевается во фразе «Сотворим человека по нашему образу». Ибо здесь сказано: «Я создал землю, и Я сотворил человека, руки Мои распростерли небеса, и Я – повелитель всего воинства».

О Мессии Бог говорит: «И поставлю Я над ними одного пастуха, раба Моего Давида, и он будет их пасти. Он будет их кормить, он будет их пастухом. Я Господь буду их Богом, и мой слуга Давид среди них: Я, Бог, сказал так» (Иезекииль 34:23-24). Только Господу будут молиться как Богу, а Мессия, как слуга Бога, живет с людьми. Бог и Мессия не могут быть равными, ибо только Бог дает Мессии, как слуге своему, силу и способность править».

## 2. Влияние Филона на доктрину Троицы

Христианская доктрина о Логосе, «Слове», берет начало в учении Филона (еврея из Александрии). Логос Филона – результат попытки сочетать греческий Логос и некоторые еврейские идеи о природе и роли Бога во вселенной.

Идеи Филона оказали на ранних христианских теологов большое влияние. Они истолковали их в языческом духе и извратили смысл всего учения. Метафорические фразы, использованные Филоном для объяснения своей концепции Логоса, христианская церковь восприняла буквально, в духе идолопоклонников. Чтобы доказать, что Бог – триедин, теологи раннего христианства исказили взгляды Филона.

По Филону, Бог бестелесен, безграничен, абсолютен, в Нем нельзя различить отдельные аспекты и качества. Бог отдален от мира и не имеет с ним прямой связи.<sup>10</sup> Поэтому Филон считал, что между Богом и миром есть некое «промежуточное» существо. Этот посредник – «слово» Бога.<sup>11</sup> «Слова» отождествляются с ангелами Писаний, Его посланниками, которых Он наделяет силой. Эти силы Филон представляет как единое и независимое образование, называемое Логос – термин, который Филон позаимствовал в греческой философии. Логос становится посредником между трансцендентным, чисто духовным Богом и материальным творением, единственной формой, в которой Бог раскрывает Себя человечеству. Концепция Филона берет начало в платоновских и стоических идеях об отношении Первой Божественной силы (Бога) к миру.

Его система следует за греческим мировоззрением в ее дуализме, где дух – Бог и материя – мир находятся на разных, противоположных полюсах. Филон пытается решить проблему: как трансцендентный Создатель может быть тесно связан с миром, который Он создал. Филон изображает Логос как орудие творения, инструмент раскрытия Творца и Его действий во вселенной.

<sup>10</sup> Филон, Loeb Classical Library, том 5. *О снах*, стр. 331.

<sup>11</sup> Там же 333, 373

Учение о Логосе взято из эллинистических источников, а не из Библии. Филон пытается придать своей идее еврейскую форму, отождествляя Разум греческой философии (*Логос* по-гречески значит «слово» и «разум») с арамейским термином *мемра* («Слово»).

В еврейских источниках, например, в Мишне, мы читаем: «Десятью речениями (*маамарот*) был сотворен мир» (Авот 5:1). Более широкое использование этого термина можно обнаружить в *таргумим* (арамейских комментирующих переводах) Библии, где в различных случаях используется «Слово (*мемра*) Бога». *Мемра* – проявление силы Бога в сотворении мира и Его орудие в действиях в мире, но чаще оно используется в *таргумим* как указание на Бога, без особых философских или мистических дополнений. Чтобы избежать употребления антропоморфизмов, *таргумим* пытаются использовать термин *мемра* («Слово») как замену имени Бога – во всех случаях, когда сказанное о Нем, может показаться грубым или вызывающим. Благодаря этим заменам, многие человеческие качества или эмоции, которые Библия связывает с Богом, сглаживаются или удаляются, сохраняя чистую духовную концепцию Бога.

Есть библейские пассажи, в которых слово Бога для экспрессивности выражения персонифицируется (Исайя 55:11; Псалмы 119:89, 147:15), как и *хохма* (мудрость) в соответствующей библейской литературе (Притчи 8:1, 9:1-6; Иов 28:12,28). Но внимательному читателю ясно, что эта персонификация в Библии носит лишь образный характер.

Филон, в значительной мере персонифицируя Логос, также делает это не в абсолютном смысле. Для него Логос – представитель Бога, посредник между человеком и Богом. Логос – «Первосвященник, Его первенец, Слово Бога».<sup>12</sup> Логос объявляет человеку намерения Бога, действуя в данном случае, как пророк и священник. Благодаря Логосу, человек познает Бога и поднимает себя к Нему. Логос, безусловно, подчинен Богу, находясь между вечным Богом и сотворенным человечеством. Он не создан и не извечен.

<sup>12</sup> там же, стр. 413

Слову Его, Его главному посланнику, высшему по возрасту и уважению, Отец всего дал особую прерогативу – стоять на границе и отделять творение от Творца. То же Слово молится Превечному за смертное и действует, как посол правителя к подданному. Он славен своей прерогативой и гордо описывает это словами «и я стоял между Богом и тобой» (Второзаконие 5:5) – не сотворенный как Бог, но и не сотворенный как ты, а посреди, между двумя крайностями, между двумя сторонами.<sup>13</sup>

В результате философские спекуляции уводят Филона от чистоты библейского учения, вплоть до того, что относится к Логосу как к божественной личности, стоящей выше любого ангела. Он описывает его как «бога» («бога» без определенного артикля, но – не «Бога»)<sup>14</sup>. Филон говорит, что некоторые ошибочно «рассматривают образ Бога, Его ангела Слово, как Его самого»<sup>15</sup>, но он считает, что Бог только «отпечатал Свой образ и даже Слово Свое во всем универсуме, в его идеальной форме».<sup>16</sup> Логос – орудие, которым Бог сотворил мир.

Ибо этот человек – старший сын, которого взрастил Отец всего, и везде его называют Его первенцем, и действительно так рожденный Сын следует путями своего Отца, формирует разные виды, глядя на архетипические образы, созданные его Отцом.<sup>17</sup>

Но если есть что-то, чему не подобает называться Сыном Бога, пусть воздействуют на него, чтобы занял свое место под первенцем Бога, Словом, старшим среди ангелов, как бы их правителем. У него много имен. Его называют Начало (*архе*), Имя Бога, Его Слово, Человек, созданный по Его образу, и «тот, кто видит» – и это Израиль... И если мы еще не удостоились считаться сынами Бога, то можем быть сы-

<sup>13</sup> там же, том 4, *Кто наследник?* Стр. 385

<sup>14</sup> там же, том 5, *О снах*, стр. 419

<sup>15</sup> там же, стр. 423

<sup>16</sup> там же, 463

<sup>17</sup> там же, том 4, *Смешение языков*, стр. 45

нами Его невидимого образа, самого святого Слова. Ибо Слово – самый первый созданный образ Бога.<sup>18</sup>

Аналогичные идеи есть и в христологической мысли Павла и его последователей (Колоссянам 1:15, Евреям 1:3-4). Метафорические образы Филона повлияли на идеи христианских теологов, усвоивших языческие воззрения, в их попытках определить отношения между природой Отца и Сына. Большая часть терминологии полемики о троице в четвертом веке, где Логос называют сыном, первенцем Бога, Его образом, Его отпечатком, его подобием и вторым Богом, заимствована из этого источника. Но если Филон пользовался этими терминами как метафорами, то раннее христианство понимало и применяло их буквально. Несмотря на преувеличенную персонификацию Логоса, Филон считал его не более чем посланцем и «министром» Бога, подобным ангелам.

Тем не менее, Логос Филона чужд иудаизму. Под сильным философским влиянием, Филон в своей концепции об отношениях между Богом и человеком подчеркивает посредническую роль Логоса. Но, согласно учению Библии, Бог, сотворив мир, непрестанно и прямо влияет на мир. Бог Библии – живой и заботливый, не отстраненное существо греческой метафизики. Для осуществления целей Он пользуется посредниками, но полностью контролирует их.

Посредниками между Богом и человеком часто служат священники, пророки и ангелы. Даже Тора была принята через посредника – Моше. Однако Писание учит нас, что прямой контакт с Богом всегда открыт. Библия учит, что между Богом и человеком никогда не было непреодолимой пропасти: «Близок Бог ко всем, кто взывает к Нему, кто поистине зовет Его» (Псалмы 145:18).

Точка зрения Филона на Бога испытала сильное влияние идей Платона. Его Бог не воздействует прямо на мир, который Он некогда создал. Взгляды Филона и философия стоиков несовместимы с иудаизмом. Учение о Логосе как божественном существе, втором после Бога, выше всех ангелов, противоречит монотеизму

<sup>18</sup> там же, 89,91

еврейской религии, основанной на Библии. Многие идеи и выводы Филона не коренятся в иудаизме, вбирая множество чуждых концепций.

Почти не оказав влияние на развитие еврейской мысли, Филон, проложил путь ранней христианской теологии, которая позаимствовала у него многое. Это можно обнаружить в литературе отцов церкви, которые тщательно изучали его труды и высоко ценили за учение о Логосе. Его влияние на христианскую доктрину часто отрицают. Логос Филона в какой-то мере независим, но у Павла и автора Евангелия от Иоанна, как и вообще в раннем христианстве, Логос поднялся до статуса божественного существа, которое появляется на земле в телесной форме. Христианство обязано Филону развитием собственного учения о Логосе, которое достигло пика в изложении концепции Троицы. Но христианские теологи связь с учением Филона не признавали, потому что это противоречило их доктрине о ее Божественном источнике.

### *3. Доктрина Троицы и Новый Завет*

Доктрина Троицы нигде, ни коим образом не фигурирует в еврейской Библии. Иисус и его первые последователи не провозглашали ее существование. Слова Иисуса ясно показывают: он никогда не провозглашал, что он – Бог или часть Бога. Иисус говорил о своем Отце в небесах как о Боге (Иоанн 20:17), наделяя Его абсолютной властью, знанием и величием (Матфей 20:23, Марк 13:32, Иоанн 14:28).

Иисус, конечно, не был равен Богу и не считал себя Ему равным, открыто признавая, что есть вещи, которые ни он, ни ангелы не в состоянии постичь. И только Бог знает об этом: «Но о дне этом и часе не знает никто, ни ангелы в небе, ни Сын, а лишь Отец» (Марк 13:32). Более того, когда ему было трудно, он выражал покорность Богу, моля о помощи: «Отец, если есть на то воля Твоя, да минует меня чаша сия, но пусть исполнится Твоя воля, а не моя» (Лука 24:22). Разве сочетаются эти слова из Нового Завета с претензией на то, что Иисус – тождественен Богу «по сути и силе»?

Если же читатель полагает, что этого не достаточно, чтобы представить истинное учение Евангелий о Троице, пусть прочтет другие слова Нового Завета, которые приписываются Иисусу (Матфей 12:31,32):

Посему говорю вам: всякий грех и хула простятся человекам, а хула на Духа не простится человекам. Если кто скажет слово о Сыне Человеческом, простится ему; если же кто скажет о Духе Святом, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем.

Поэтому мы резонно заключаем, что Иисус, если его нужно отождествить с «Сыном человеческим» (Иоанн 8:28), не эквивалентен по статусу со «Святым духом».

В Матфее 20:20-23 мать сыновей Зеведея просит Иисуса, чтобы ее сыновья заняли почетные позиции справа и слева от него в его царстве. Иисус объясняет ей, что такие решения принимает не он, а его Отец: «...но позволить сесть от Меня по правую сторону и по левую – сие не от Меня зависит, но (почетное место займет) тот, кому уготовано (оно) Отцом Моим». Разве это высказывание иллюстрирует равенство всех членов Троицы?

Матфей 24:35-36 и Марк 13:32 декларируют: «Небо и земля прейдут, но слова мои не прейдут. О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один». Что же, разные части Троицы держат секреты друг от друга? Как могут Отец и Сын быть одной сущностью, если Отец знает то, о чем не ведает Сын?

Подобным образом, на вопрос, восстановит ли он «в это время» царство Израиля (Деяния 1:6), Иисус отвечает: «не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти» (Деяния 1:7). Следует ли нам считать, что кто-то из «эквивалентных партнеров Троицы» обладает силами и знаниями, которых нет у других?

Лука (2:52) говорит: «Иисус же преуспевал в мудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков». Неужели между членами Троицы есть более и менее любимые и доверенные? Нуждался ли Иисус, совершенный богочеловек, в усилении по отношению к Богу или двум третям Бога?

У Иоанна 5:30 (смотри также Иоанн 6:38) Иисус признает: «Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен; ибо не ищю Моей воли. Но – воли пославшего Меня Отца». Значит, одни – выше, а другие – ниже? Даже если их воля проявляется по-разному («Я не ищю моей собственной воли»), они без вопросов подчиняются велениям других («воли пославшего Меня»)? Иисус, согласно Иоанну, признается в том, что подчиняет свою волю, но, согласно доктрине о Троице, они должны обладать единой волей. Следует ли одному из партнеров Троицы подавлять или навязывать свою волю – другим?

В Евангелии от Иоанна 8:28-29 Иисус говорит:

Когда вознесете Сына Человеческого, тогда узнаете, что это Я и что ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю. Пославший Меня пребывает со Мною; Отец не оставил Меня одного, ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно.

Значит, у участников Троицы разное знание, которое они сообщают другим частям, когда те ведут себя подобающим образом?

Иоанн (14:28) цитирует Иисуса: «иду к Отцу, ибо Отец Мой более Меня». Разве это равенство всех частей Троицы?

У Иоанна (14:31) Иисус говорит: «как заповедал Мне Отец, так и творю». Можем ли мы заключить, что Сын без санкции Отца не имеет авторитета?

Иисус, согласно Иоанну (20:17), признает, что он – не равноправный партнер Троицы. Об этом свидетельствуют его слова Марии Магдалине: «восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему».

В Послании к Евреям (5:8), совершенный богочеловек благодаря страданиям научился послушанию: «однако страданиями (приобрел) навык послушания». Почему же Иисусу пришлось учиться послушанию, если Он – Бог? И кому он должен подчиняться? Значит, равнозначные члены Троицы не обладают одинаковой авторитетностью?

Даже Павел говорит: «всякому мужу глава Христос, жене глава – муж, а *Христу глава – Бог*». То есть, как человек подчи-

нен Христу, а женщина – человеку, так Христос подчинен Богу (1 Коринфянам 11:3). «Вы же – Христовы (принадлежите Христу), – восклицает Павел, – и тут же продолжает, – а Христос – Божий» (1 Коринфянам 3:23). Павел говорит, что Иисус подчинен Богу и в Послании Филиппийцам (2:5-11).

Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца.

Заявление о том, что у Иисуса был «образ Бога» не может означать, что он – Бог или даже Его треть. Иисус Павла не равен Богу, но достоин того, чтобы Бог возвысил его и даровал ему особое положение. Тот, кто не равен Богу, не может быть Богом. И хотя Павел провозглашает, что Иисус – Господь, словами «Господь» и «Бог» как синонимами он не пользуется.

В Откровении Святого Иоанна Богослова (11:15), конца первого века, говорится: «Царство мира сделалось царством Господа нашего и Христа Его, и будет царствовать во веки веков». Здесь «наш Господь» – не Иисус, а Сам Бог, и Иисус явно отличается от Бога как «Его Христос». Хотя в Новом Завете термин «Господь» часто используется по отношению к Богу и к Иисусу, но различие между ними очевидно. Слова Бог и Иисус никогда не употребляются как синонимы.

Иисус у Иоанна говорит: «Я и Отец – одно» (Иоанн 10:30). Но это вовсе не подтверждает факт существования Троицы. Что он имеет в виду, говоря – «одно», ясно из его молитвы об апостолах: «Да будут едино (одно), как мы – едино (одно)» (Иоанн, 17:22). То есть они должны объединиться в согласии, как Иисус всегда един в согласии с Богом, как сказано: «Отец не оставил Меня одного, ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно» (Иоанн,

8:29). Здесь никак нельзя усмотреть свидетельства того, что Иисус и Бог или двенадцать апостолов – единосущны, представляя собой действительно одно целое.

Автор Евангелия от Иоанна (10:33) пишет, что евреи обвинили Иисуса в том, что он объявляет себя богом, когда услышали, что Иисус говорит: «Я и Отец – одно», – «не за доброе дело хотим Тебя побить камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи человеком, делаешь себя богом». По Иоанну, евреи поняли слова Иисуса как утверждение, что он – ангельское существо (*элоим*, или *бог*). Отвечая евреям, Иисус (Иоанн, 10:34) не объясняет прямо, что означают его слова, что он и Отец – одно, но говорит, что идея собственного обожествления не является еретической: «Не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы – боги?». Это взято из Псалма 82:6, где говорится: «Я сказал: вы – ангелы (*элоим*), и все вы – сыновья Всевышнего». Этим Иисус хочет показать, что нет ничего плохого в том, что он называет себя «сыном Бога» (Иоанн, 10:36), ибо это относится ко всем сынам Израиля. Но Иисус считает (по Иоанну), что он ближе к Богу, чем другие «сыновья Всевышнего».

Продолжая отвечать на обвинение, он настаивает на том, что его не так поняли, и называет себя посланником Бога для исполнения Его поручений, «которого Отец освятил и послал в мир» (Иоанн, 10:36). Поскольку Бог избрал его посланником, чтобы он выполнял веления Отца, он верит, что он «един» с Богом, полностью подчиненный Его указам (Иоанн, 10:37-38). Иисус Иоанна так подчиняется каждому желанию Бога, что утверждает: «Отец во Мне, и Я в Нем» (Иоанн 10:8). Но никогда не провозглашает, что он с Богом – одна сущность. Хотя он и объединяет себя с Богом в желании и цели, но – не в единстве с его личностью или равенстве в субстанции с Всемогущим. В конечном счете, будь Иисус Богом, он не нуждался бы ни в «освящении», ни в том, чтобы кто-то отправлял его куда-либо «посланником».

В Откровении (1:17-18) он говорит: «...Я есмь Первый и Последний, и живой; и был мертв, и се, жив во веки веков, аминь; имею ключи ада и смерти». Связывая это со словами Исаяи (44:6) «Я первый и Я последний», миссионерские теологи утверждают: это доказывает, что Иисус – Бог. Но автор Откровения не сравни-

вал это с Исайей. Он выражал свою веру в то, что Иисус первый и последний, однако не в плане вечного существования, а в связи с его воскрешением. Поэтому автор (Откровение 1:5) называет Иисуса – «первенец из мертвых». Он верит, что Иисус – первый, кого Бог оживил, чтобы он «жил вечно». И последний, кого Бог оживил таким образом, потому что теперь власть воскрешать мертвых, «ключи от смерти и ада», дана исключительно Иисусу (Иоанн 5:21). Не ставя вопрос об истинности этой веры, следует заключить, что эти высказывания не дают никакого основания считать Иисуса частью триединого Бога.

Иоанн (14:9) пишет: «Иисус сказал ему: столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь: покажи нам Отца»? Если бы Иисус был Бог, это противоречило бы высказыванию: «Бога не видел никто никогда» (Иоанн 1:18, 1 Иоанн 4:12). Реально, Иоанн прилагает к Иисусу учение Филона о Логосе как единственном посреднике между Богом и миром. Поэтому он говорит (Иоанн, 5:37-38): «И пославший Меня Отец сам засвидетельствовал обо Мне. А вы ни гласа никогда не слышали, ни лица Его не видели; и не имеете слова Его, пребывающего в вас, потому что вы не веруете Тому, которого Он послал». Очевидно, слова Иисуса – «кто видел Меня, видел Отца» нельзя понимать буквально, в физическом смысле. Он имеет в виду, что представляет Бога человечеству (Иоанн, 1:18), своими действиями производя эффект, самый близкий к лицемерию Бога.

Короче говоря, Иоанн не считает, что Иисус – простой смертный, но и не верит, что он – Бог. Он полагает, что Иисус – Его самый верный посланник, Логос, который, как отмечает Филон, создан по самому близкому к Всевышнему образу, но не является Богом.

В первой части этой главы показано: слово *эхад* означает «один», «единственный», «абсолютный». Аналогично – *яхид*, «единственный», по отношению к Богу в *Шма, Израэль*. Это противоположно утверждению христианских миссионеров, согласно которому слово *эхад* относится к сложному, составному единству. Но что сам Иисус думал о разделении в божественной сущности?

В главе 17 Евангелия от Иоанна есть молитва, которую приписывают Иисусу. Во втором стихе этой молитвы Иисус рассматривает себя как посланника Бога, своего Отца, который «дал ему власть над всем человечеством». Но Отца он называет «единственный истинный Бог», не говоря – «мы – единственный истинный Бог», или даже, что Отец, он и Святой дух – одно целое. Он обращается с молитвой исключительно к Богу, которого называет Отцом. Даже если предположить, что Иисус – это Бог во плоти, все-таки он оставался бы Богом и поэтому не мог бы называть себя Его посланником.

Итак, обращаясь к Нему как к Отцу и говоря не просто – «истинный Бог», но «единственно истинный Бог», он этим ясно показывает, что сам частью Бога не является. Он может говорить о единстве с Ним лишь в том смысле, что полностью исполняет Его волю, но нигде им не сказано, что он – часть сущности Бога. Если бы он был одной с Богом субстанцией, он не говорил бы об Отце (стих 1), отдельном от Иисуса (стих 3), как «единственно истинном Боге». По определению, слово «только» свидетельствует об исключительности Бога, что и к самому Иисусу не относится. Ясно, Иисус утверждает, что Отец, а не сын или святой дух – это «единственно истинный Бог».

В Деяниях (2:36) Лука, друг и компаньон Павла, передает слова Петра, который сказал, что Бог сделал Иисуса «одновременно Господом и Христом». Если Иисус – единственный Бог, у него нет необходимости в том, чтобы Бог его возвышал. Очевидно, слово «Господь» имеет здесь иное значение: тот, кто получил высокий статус благодаря благоволению Бога. А это уже – не Бог.

Многие христианские переводчики относят некоторые фразы Нового Завета по поводу Иисуса одновременно к «Богу и Спасителю». Хотя они могут соответствовать высказываниям Иоанна 1:1, 18: «и слово было Богом», и «единородный бог»<sup>19</sup>, они все же не называют его Вечным Богом. Некоторые историки видят во фразе «Бог и Спаситель» христианское изречение, заимствован-

ное из языческой формулы, которая применялась по отношению к правителям.

Однако авторы Нового Завета проводят различие между единственным Богом и Иисусом и никогда не считают их тождественными. Например, это различие выражено во Втором Послании Петра (1:2): «Благодать и мир вам да умножится в познании Бога и Христа Иисуса, Господа нашего». Отсюда ясен смысл предшествующего стиха (1:1), фрагмент из него мы приводим: «по правде Бога нашего и Спасителя Иисуса Христа». Автор этих двух стихов показывает, что считает Бога и Иисуса двумя разными существами.

Иногда авторы Нового Завета называют «спасителем» то Бога, то Иисуса. Павел в послании к Титу (1:3) называет Бога – «наш Спаситель», а в стихе 4 проводит различие между «Богом Отцом и Иисусом Христом, нашим Спасителем». Здесь нет и намека на то, что Бог и Иисус – одна сущность. Это лишь указывает на функцию, которую, по мнению авторов Нового Завета, выполняет Иисус в отношениях между Богом и человечеством. Мысль, что речь идет лишь о функции, подтверждается и обсуждением слов авторов Нового Завета об Иисусе как о спасителе.

Павел пишет (Титу 2:13): «ожидая блаженного упования и явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа», – определяя этим не Самого Бога, но – Иисуса как «нашего Спасителя». Даже Павел не мог отрицать, что истинный Спаситель – только Бог (Исайя 43:11, 45:21; Осия 13:4). Это побуждает его утверждать, что Бог действует через Иисуса, как прежде – через других, которых возвышал, наделяя функцией спасителей (Судьи 2:16; 3:9,15; Нехемия 9:27). Таким образом, только Бог считается единственным источником спасения. Но теперь спасение осуществляется исключительно через Иисуса.

Тот же смысл заложен и в Посланиях Павла, где сказано об Отце и Сыне вместе как о спасителях (1 Тимофей 1:1; Тимофей 1:8-10; Тит 1:3-4, 2:10-13, 3:4-6). Автор Деяний, находясь под влиянием Павла, приписывает Петру высказывание, которое определяет положение Иисуса как спасителя: «Его возвысил Бог десницею Своею в Начальники и Спасители» (Деяния 5:31). И в Первом Послании Иоанна (4:14) написано: «Отец послал Сына Спасителем миру».

<sup>19</sup> Так это, согласно самым авторитетным древним манускриптам (Сирийскому и Ватиканскому Кодексам). И лишь впоследствии слово «Сын» использовалось вместо слова «бог».



Хотя об Иисусе сказано как о спасителе человека, любопытно, что в Послании Евреям (5:7) Бог описывается спасителем Иисуса: «Он, во дни плоти Своей, с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления Тому, кто мог спасти его от смерти; и услышан был за Свое благоговение». Если, согласно Павлу и другим авторам Нового Завета, Иисус – единственный посредник, через которого Бог имеет дело с человечеством, тогда он – Господь и Спаситель людей, но совсем не Бог.

Евангелие от Иоанна (8:56-58) утверждает: «Авраам, отец ваш, рад был увидеть день мой; и увидел и возрадовался. На это сказали Ему Иудеи: Тебе нет еще пятидесяти лет, – и Ты видел Авраама? Иисус сказал им: истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь».

Адепты Троицы утверждают, что слова Иисуса (на греческом *эго эйми* – Я есть), (Иоанн, 8:58), указывают, что Иисус – это Бог (смотри также – Иоанн, 8:24,28). Они приходят к такому выводу, связывая фразу «Я есть» со словами Бога (Исход 3:14), которые часто переводятся выражением – «Я есмь Сущий (Я есть, кто Я есть). И сказал еще: Так скажи сынам Израиля: Сущий (Я есть) послал меня к вам». Однако правильный перевод такой: «**Я буду тем, кем Я буду...** Так скажи сынам Израиля: **Я буду** послал меня к вам».

Поскольку автор Евангелия от Иоанна использовал текст Септуагинты, перевод Библии на греческий язык, нельзя утверждать, что Иисус у Иоанна ссылается на слова Исхода (3:14). Хотя исторический Иисус должен был бы говорить на иврите или арамейском, а не на греческом языке, Иоанн передает его слова по-гречески. Но *Эго эйми* (Я есмь) Иисуса в Евангелии Иоанна не то же самое, что *хо он* («Сущий», «Тот Кто есть») – как переводит Септуагинта имя Бога из вышеприведенной цитаты (Исход 3:14).

Хотя выражение *хо он* появляется в Евангелии от Иоанна, оно никогда не используется как титул или имя Иисуса и исключительно по отношению к Иисусу. В Апокалипсисе, который миссионеры также приписывают Иоанну, словосочетание *хо он* появляется пять раз (1:4,8; 4:8; 11:17; 16:5). И во всех случаях используется как титул или определение Бога, но не Иисуса. Так сказано: «Иоанн семи церквам, находящимся в Азии: благодать вам и мир от Того, (*хо он*) Который есть и был и грядет, и от семи

духов, находящихся перед престолом Его» (Откровение, 1:4). Этот стих относится к Богу, а не к Иисусу, что видно из следующих слов пятого стиха: «и от Иисуса Христа, Который есть свидетель верный...». Он присоединяет Иисуса к хору тех, кто славит Бога. Поэтому в стихах 4 и 5 Иоанн говорит, что поздравления посылают Бог, семь духов и Иисус.

В стихе 8 Иоанн пишет: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть (*хо он*) и был и грядет, Вседержитель» (Откровение, 1:8). Этот стих также говорит о Боге, а не о Иисусе. В Откровении 4:8 выражение *хо он* относится к «Господу Богу Всемогущему (Вседержителю)», а не Иисусу, «Агнцу», который, как написано в Откровении (5:6-7), приходит к Богу, сидящему на Своем троне. Они представляют две различные, отдельные сущности, что видно из Откровения (5:13): «Сидящему на престоле и Агнцу – благословение и честь, и слава и держава во веки веков». Словосочетание *хо он* относится к Господу Богу Всемогущему, а не к Иисусу также и других фрагментах Откровения (11:17, 16:5). А то, что стих 16:5 относится к Богу, но – не к Иисусу, явно проявляется в седьмом стихе, где сказано о содержании стихов 5 и 6: «И услышал я другого от жертвенника говорящего: ей, Господи Боже Вседержитель, истинны и праведны суды Твои». Видно и в других местах, что выражения *хо он* и *эго эйми* Иоанн не использует как синонимы.

В своем Евангелии (8:56-58) Иоанн выражает веру в то, что Иисус существовал как ангел в небесах до того, как стал человеком. Иисус у него провозглашает это прежнее бытие, когда еще не был рожден Авраам: «Прежде, нежели был Авраам, Я есмь». Здесь даже приблизительно не сказано, как долго он жил до Авраама. Но слова Иоанна невозможно трактовать как идентификацию Иисуса с Богом.

Матфей (28:19) утверждает: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа». Хотя «объекты» и собраны здесь в одну группу, указание на существование Троицы стих не подразумевает. Он просто выражает веру автора в то, что во время крещения их следует упоминать. Имеется в виду, что у каждого из них – своя роль во время ритуала крещения. Но никакой доктрины их равенства в этом стихе нет.

Одним из самых убедительных доказательств доктрины Троицы миссионеры считают Первое Послание Иоанна (5-7-8). В каноническом переводе этот стих звучит так: «Ибо трое свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; И Сии трое – суть едино. И трое свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь; и... об одном» (аналогично в переводе короля Джеймса). Но этих стихов нет ни в одной достоверной греческой рукописи. Есть интересное примечание к этому в Католической Иерусалимской Библии (1966), в основном тексте которой нет этих добавленных слов. Примечание такое:

Вульгата (перевод Библии на латынь) в стихах 7 и 8 пишет: «Есть три свидетеля на небе: *Отец, Слово и Дух, и эти трое – одно; и есть три свидетеля на земле: Дух, вода и кровь*». Слова, выделенные италикком (их нет ни в одной из ранних греческих рукописей, и ни в одном из ранних переводов, как и в древнейшей версии Вульгаты), видимо, включены в текст позднее.

Эти фальшивые слова, очевидно, внес в текст какой-то ревностный копиист, чтобы подтвердить этим доктрину Троицы.

Даже авторы Иоанна, Колоссянам и Евреям, которые возвышают Иисуса до посредника, *через* которого все происходит, не утверждают, что он – Творец или часть триединого бога. Они считают его орудием, с помощью которого действует Творец:

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

Ибо им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, все Им и для Него создано (Колоссянам 1:16).

В последние дни сии Он говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил (Евреям 1:2).

Показывают ли предшествующие цитаты из Христианской Библии единство субстанции и эквивалентность внутри христианской концепции триединого бога? Наоборот, они демонстрируют, что разные члены так называемой Троицы нельзя рассматривать как некое единство или как равные составляющие. Те евреи, которые верят в триединого бога, должны осознать, что Новый Завет декларирует и подчеркивает, что сам Иисус не считает себя эквивалентным Богу. Чтобы поверить в Троицу, человек должен признать существование трех отдельных богов неравного статуса, которые аннулируют любую претензию христианских миссионеров на веру в монотеизм.

Еврейские Писания информируют нас о том, что только Бог – «от вечности до вечности», вечный и бесконечный (Псалмы 90:2). По контрасту, Новый Завет говорит об Иисусе, как о «начале (*архе*) творения Бога» (Откровение 3:14). Автор Откровения не подразумевает, что Иисус существовал всегда. Слово «начало» выражает идею начального пункта во времени. Это разъясняет Иоанн (1:1): «В начале было Слово, и Слово было у Бога», подразумевая начало творения. Иоанн не говорит, что Иисус вечно был Богом, он лишь утверждает, что, прежде чем он стал средством, с помощью которого создавалось Его творение, Иисус какое-то неопределенное время уже был. Только после сотворения Иисус (по Иоанну) превратился в «спикера» Бога. Идея о том, что Иисус – автор творения, и в этом смысле – начало, не согласуется со смыслом слова *архе*. Претензия на то, что *архе* – изначальный источник творения не получает поддержки в Новом Завете. Использование этого слова в Новом Завете показывает: понятие *архе* не подразумевает в Откровении (3:14), что это – причина всего творения. Оно, скорее, означает — «первое из творений, созданных Богом».

Альберт Барнс пишет, что греческое слово *архе* следует понимать как – «начало», а не «источник».

Это слово подразумевает *начало* вещи, а не *авторство* или *источник*. Его конкретное значение – первенство во времени и ранге, но не первенство как причина возникновения любой вещи, которая существует... Итак, это слово не

встречается в смысле *авторство, начало* чего-либо, которое привело к его существованию.<sup>20</sup>

Несмотря на это, Барнс верит, что Иисус – несотворенный и вечный Творец. Однако не основывает свою веру на стихе из Откровения (3:14), о котором пишет:

*Если бы* в других источниках было показано, что Христос, фактически, сотворенное существо, первое из созданных Богом, это невозможно было бы отрицать на основании того, что язык этого стиха ясно *выражает* этот факт. То, что здесь сказано, нельзя использовать как доказательство: ни того, что Он сотворен, ни того, что Он – несотворенное существо.<sup>21</sup>

Если верно, что лишь на основе использованного в этом стихе языка нельзя доказать, что автор (Иоанн) считает Иисуса сотворенным существом, то можно показать, что авторы Нового Завета считают Иисуса сотворенным, первым созданием Бога: «Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари... Он есть прежде всего...» (Колоссянам 1:15-17).

Барнс отрицает это свидетельство, что Иисус сотворен. Он считает, что Откровение (3:14) лишь указывает, что у Иисуса – «первенство над всем, и он во главе вселенной». Он также аттестует Иисуса как правителя мира, но – не Творца или первого из творений. Отсюда «Иисус – начало творения Бога, в том смысле, что он – глава или князь творения, правящий до искупления и всего, что потребуется для осуществления этой цели».<sup>22</sup>

Но интерпретация эта вызывает сомнения. Утверждение Барнса, что обсуждаемый стих говорит об Иисусе как о правителе мира, выглядит, как попытка дать объяснение, приемлемое для апологетов троичности и не дотягивает до выяснения реального мнения автора.

<sup>20</sup> Albert Barnes, Barnes' Notes on the New Testament (GrandRapids? Kregel Publications, 1966)) p. 1569.

<sup>21</sup> Там же

<sup>22</sup> Там же

Авторы Нового Завета, конечно, считали Иисуса посредником, через которого Бог управляет миром, а также — «вторым» по значимости после Бога (Филиппийцам 2:9). Однако мы здесь демонстрируем, что Откровение (3:14) не утверждает, что Иисус – вечный Творец вселенной, *автор* или источник творения. С этим, как мы видели, соглашается и Барнс.

Более того, когда он говорит об Иисусе как о правителе, следует обратить внимание на разницу в употреблении слов «глава», «главный», «князь», «правитель» творения и – «начало» творения. Быть «началом», у истоков чего-то не означает – лидировать. Первенство в смысле «очередности» в процессе сотворения и первенство, «власть над творением», в значении «передаточного звена», с помощью которого Бог управляет миром – два разных качества. И оба качества приписываются авторами Нового Завета Иисусу. Причем, одно не обязательно следует из другого.

В Откровении (3:14) слово *архе* правильно переведено как «начало», в указании, что Иисус сотворен прежде всего остального. Аналогичное использование встречаем в книге Колоссянам (1:18). Здесь Иисус назван «началом (*архе*), первенцем из мертвых», что демонстрирует веру Павла в то, что Иисус будет первым воскресенным – «дабы иметь во всем первенство». Как мы видели, авторы Нового Завета считают, что Иисус – «начало творения Бога», был первым Его созданием, то есть – «рожден прежде всякой твари» (Колоссянам, 1:15), а с его помощью уже сотворено и все остальное.

Сам факт, что существование Иисуса связывают с началом творения, противоречит претензии на то, что он – Бог. Что рождено, не может быть вечным, а что не вечно, не может быть равным Богу. Более того, что сотворено Богом, не может быть Богом.

Иоанн распространяет веру в то, что Иисус до перехода к человеческой жизни, был Словом, сосуществовавшим «вначале с Богом», через которое «всё возникло». Иоанн проводит эту идею во всем своем Евангелии (Иоанн, 11-3, 17:5, 24). Он пишет, что Иисус — «единственный, кто рожден от отца» («Единородный от Отца», Иоанн 1:14) и «Единородный Сына Божий» (Иоанн 3:18, также 3:16 и 1 Иоанн 4:9). Вера Иоанна, как и вера Павла, в то, что Иисус – «Единородный Сын Божий» основана на допущении,

что он – единственный, кто сотворен непосредственно Богом. Все остальное создано через него. Он – образ невидимого Бога, первенец, и управляющий всем творением (Колоссянам 1:15-17). Он даже выше обычных ангелов (Евреям, 1:3-13). Но, несмотря на то, что Иоанн и Павел поднимают Иисуса на столь высокий пьедестал, они не считают его единственным богом.

Иисус Нового Завета никогда не просил считать его Богом и называл себя лишь «Сыном Бога» – тем, кто находится с Богом в ближайших отношениях. Фактически, даже после приписываемого ему воскресения, к нему все еще обращаются с определением «Сын Бога» (Откровение 2:18), и не более того. Это не удивительно, потому что Иисус в Новом Завете всегда говорит о себе (а другие о нем) как об отдельном существе, отличном от Бога. Нигде в Новом Завете, включая Евангелие от Иоанна, где особо упоминается, что Слово стало плотью, не говорится, что Иисус – воплощение Бога, соединение Бога и человека.

Некоторые миссионерские теологи христианства, веря что Иисус – Бог во плоти, видят особое значение в том, что Иоанн использует греческий глагол *εσκενοσεν*, переводимый как «обитал» (Иоанн 1:14): «И Слово стало плотью, и обитало с нами». Корень этого глагола – существительное, которое означает: «обитель», «шатер», «святилище». В толковании миссионеров это слово представляет Иисуса Богом по духу, но обитающим в теле человека – воплощенным богочеловеком.

Однако Иоанн применяет этот глагол таким образом, что из содержания фразы вовсе не следует, что Иисус – воплощение Бога. Аналогично высказывается автор Второго Послания Петра (1:13-14): «Справедливым же почитаю, доколе нахожусь в этой телесной храмине (*σκενοματι*), возбуждать вас напоминанием, зная, что скоро должен оставить храмину мою, как и Господь наш Иисус Христос открыл мне».

Разве автор этого послания, пользуясь существительным *σκενομα* («обитель», «святилище»), имеет в виду, что и Петр – инкарнация, воплощение, богочеловек? Ответ христианских миссионеров должен быть отрицательным: автор не придерживается такого мнения. Он лишь хочет сказать, что Петр проживет еще некоторое время в человеческом теле. Употребление этого слова показывает, что Иоанн (1:14) не разделяет доктрину воплощения.

Христианство – создание Павла и его теологических преемников, которые, обращаясь к идолопоклонникам, представляли им разбавленный иудаизм в эллинистической упаковке. Верно, путь к такому синкретизму проложила эллинистическая еврейская философия Филона. Но Филон был бы, наверняка, шокирован таким ее искажением. Филон ожидал Мессию, но никогда, как позднее сделала это христианская теология, не идентифицировал его с Логосом. Павел же, под влиянием эллинизированной философии Филона, характеризовало Христа так:

Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари, ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, – все Им и для Него создано. И Он есть прежде всего и все Им стоит... ибо благоугодно было *Отцу*, чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все... И вас, бывших некогда отчужденными и врагами, по расположению к злым делам, ныне примирил в теле Плоти Его, смертью Его, чтобы представить вас святыми и непорочными и неповинными пред Ним (Богом) (Колоссянам 1:15-22).

С точки зрения Павла, Иисус – не Бог. Он – первое творение Бога и посредник, через которого Бог действует во вселенной. Он видит в Иисусе временное воплощение предшествующего небесного существа. Иисус Павла сформирован по образцу Логоса Филона. Иисус – образ Бога. Он – связь между Богом и человеком и агент, роль которого – освобождение человека. Он предстательствует перед Богом в пользу человека как небесный адвокат, молится за него перед Богом (Римлянам 8:34, Евреям 7:25, 9:24, 1 Иоанн 2:1). Он посредник между человеком и Богом: «Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» (1 Тимофей 2:5). Дальше Павел говорит: «Но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него; и один Господь Иисус Христос, Которым все (через которого все), и мы Им (существуем через него)» (1 Коринфянам 8:6). Христианская теология не поняла отношения Отца и Сына у Павла. Павел говорит,

что Отец – это «Бог нашего Господа Иисуса Христа». Он Бог и Отец Иисуса, но не равный ему (Ефессянам 1:3, 17).

Во всех своих писаниях Павел не идентифицирует Иисуса с Богом и не изображает его эквивалентом Бога: «Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1 Коринфянам 15:28). В послании Филиппийцам (2:9) Павел пишет об Иисусе, что Бог «высоко возвысил его», то есть Бог не сделал его равным. Даже после своего возвышения, Иисус все еще остается у Бога — в подчинении. Очевидно, если Иисус «высоко вознесен» Богом, прежде он должен был занимать по отношению к Богу более низкую, подчиненную позицию. Поскольку его прежнее положение было ниже, чем у Бога, и, в лучшем случае, он мог достичь уровня, когда он все еще будет «покорен Одному, Который покорил себе все», — он не может быть частью «Одного».

Где бы в Новом Завете ни говорилось об отношениях Иисуса и Бога, Иисус всегда – в подчиненном положении. Это видно и в том, что он сам себя рассматривает как посланника: «Кто принимает вас, принимает Меня, а кто принимает Меня, принимает Пославшего Меня» (Матфей 10:40, см. также Иоанн 5:36). Иисус признает субординацию и свою подчиненность Богу, утверждая, что Бог больше чем он (Иоанн 14:28). Он признает, что ничего не делает по собственной инициативе. Он говорит и делает только то, чему учил его Бог (Иоанн 8:28-29). И во всем он стремится исполнить не собственную волю, Но – волю Бога, посланником которого стал (Иоанн 5:30, 6:38).

Очевидно, что Иоанн не считает, что Иисус – Бог. Иисус – ниже Бога и должен исполнять Его волю. И эта идея соответствует концепции Филона о Логосе, как небесном существе, отличном от Бога. Так же как в учении Филона о Логосе, как посреднике между Богом и человечеством, Иисус Иоанна говорит: «А теперь ищите убить Меня, Человека, сказавшего вам истину, которую слышал от Бога» (Иоанн 8:40). Апостолам он раскрывает источник своего предполагаемого знания: «Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Иоанн 15:15). Иисус Иоанна снова и снова говорит о себе как о посланнике Бога.

Иисус же возгласил и сказал: верующий в Меня не в Меня верует, но в Пославшего Меня. И видящий Меня, видит пославшего Меня... Ибо Я говорил не от Себя; но пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что сказать и что говорить. И Я знаю, что заповедь Его есть жизнь вечная. Итак, что Я говорю, говорю, как сказал Мне Отец (Иоанн 12:44-50).

Иисус Иоанна признает: «Раб не больше господина своего, и посланник не больше пославшего его» (Иоанн 13:16). Как Бог, отправляя в мир своего посланника – «больше» Иисуса, так Иисус – «больше» своих учеников, делая их посланниками: «Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас» (Иоанн 20:21). Посланник всегда обладает меньшим авторитетом, чем тот, кто отправляет его для выполнения какой-либо миссии. Иисус Иоанна сам разрушает внутри концепции троицы всякую эквивалентность, всякое равенство с Богом. В стихе Иоанна (17:3) говорится: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа». Истинный Бог – выше, Он отделен от Иисуса и отличается от него.

Признавая, согласно Новому Завету, различия между Богом и Иисусом, христианские миссионеры, тем не менее, поддерживают ложную идею о том, что Бог и Иисус представляют собой две трети Троицы. Частично вина за это лежит на авторах Нового Завета, которые в описаниях Иисуса нередко пользуются терминами, в еврейской Библии соотнесенными с Богом. В результате возникает путаница: не всегда можно сразу понять, кто подразумевается в том или ином словесном пассаже – Бог или Иисус. Это и дает почву для развития веры в Троицу.

В принципе можно понять стремление авторов Нового Завета называть Иисуса именами Бога. В конце концов, они верят, что это ангельское существо, реализующее связь Бога с творением, наделено огромной силой. И поскольку эта сила, на их взгляд, пожалована Иисусу самим Богом, нет ничего противоестественного в том, чтобы нарекать его божественными именами, выражающими определенные черты божественной сути. Подчеркивая выношенную ими идею, что Бог контактирует с сотворенным Им миром исключительно через Своего «первенца», занимающего

высокую, но подчиненную позицию, авторы Нового Завета полагают, что от Бога «не убудет», если Он поделится со своим представителем на земле некоторыми своими именами (Ефессянам, 1:21; Филиппийцам, 2:9; Евреям, 1:4). Но из этого вовсе не следует, что Иисус и Бог – единая субстанция.

Неверно какое-то особое значение придавать использованию этих имен, хотя бы потому, что во многих случаях неясно, о ком речь: о Боге или – Иисусе. Титулы – «Господь» и «Спаситель» порой употребляются по отношению к ним обоим, а выражения – «Царь царей и Господь господствующих» (Откровение, 19:16) и «Альфа и Омега» (Откровении, 22:13), к Иисусу никогда не относятся. Но в любом случае это не доказывает равенство Иисуса и Бога. Важно не употребление имен, но – неизменная подчиненность в Новом Завете, Иисуса – Богу. Не принимать во внимание этот очевидный факт нельзя.

Только изучив отношение Иисуса к Богу по всему Новому Завету, мы можем определить природу и роль Логоса в восприятии ранних христиан. Нет сомнения, что Новый Завет обнаруживает влияние идей Филона, у которого он заимствовал концепцию Логоса. Число параллелей в учении Филона и Новом Завете так велико, что не может быть случайностью. По сути, Логос Филона – это самый совершенный образ Бога. Главный ангел, который действует как посредник между абсолютно совершенным и благим Богом и от природы несовершенным материальным миром. В Новом Завете встречаются прямые заимствования у Филона – «первороденный Сын Бога», «образ Бога», «связующий первосвященник». Однако в наибольшей полноте учение Филона о Логосе выражено в Евангелии от Иоанна. Эта книга написана человеком, который находился под глубоким влиянием идей Филона. Это особенно очевидно в первой главе Евангелия. Иоанн, модифицировав филоновское описание, представляет Логос как особую божественную сущность, которая «стала плотью», и идентифицирует эту сущность с Иисусом. Задача Иоанна – доказать грекам, что Мессия, Христос, «единственный уроденный Сын Бога», что он, как посредник, существовал с начала творения и что божественный Логос стал плотью в Иисусе.

У Иоанна (1:1) ясно заявлена природа Логоса (Слова): «В начале было Слово (*хо логос*) и Слово было у Бога (*тон теон* –

другая форма *хо теос*)», и Слово было Бог (*теос*)». По-гречески это звучит так: *Эн архе эн хо логос, кай хо логос эн прос тон теон, кай теос эн хо логос*. Заканчивается предложение ключевым высказыванием – *кай теос эн хо логос* – «и слово было Богом». Здесь слово *теос* (бог) написано без определенного артикля. По контрасту с первым упоминанием этого имени – *тон теон*, аккузативной формой *хо теос* (Бог), где перед существительным *теос* стоит определенный артикль *хо*.

В этом стихе говорится о Боге и Логосе, а не о трех существах. Когда Иоанн (1:1) называет Слово «богом», нет никаких оснований считать его вторым лицом Троицы. Это очевидно из написанного на греческом языке текста, где определенный артикль стоит перед первым упоминанием Бога, но перед вторым упоминанием – опущен. Наличие определенного артикля перед словом указывает на его индивидуальность, уникальность, тогда как отсутствие артикля свидетельствует лишь о том, что объект наделен качеством, которое может проявляться и в другом объекте.

В Новом Завете определенный артикль стоит перед существительным *теос*, когда оно означает единственного Бога. А отсутствие артикля в первой фразе Иоанна перед вторым упоминанием *теос*, никак не увязывается идеей существования триединого бога. Наоборот, *теос* становится определением природы Слова.<sup>23</sup> Поэтому некоторые переводят заключительные слова стиха Иоанна (1:1) так: «слово было божеством (*deity*)» или «было божественным (*divine*)».

Это – совсем не то, что проповедуют миссионеры Троицы. Они утверждают, что Слово было Богом и было идентично Богу. Слово было у Бога или с Богом, или для Бога, но невозможно сказать, что оно было Богом. Если бы оно было Богом, оно бы не могло бы вступать с Богом в какие то ни было отношения.

Автор Иоанна выражает свою веру в то, что Иисус (Слово) не был «Богом», а если и применим к нему этот термин, то слово «бог» пишется с маленькой буквы. И нет ничего необычного в том, что автор Нового Завета называет Иисуса «богом», потому что здесь он считается ангельским существом, связующим звеном между Богом и Его творением. Термин «бог» употребляется даже

<sup>23</sup> Максимилиан Зервик, Библейский греческий.

по отношению к злему ангелу Сатану, «богу этого мира» (2 Коринфянам, 4:4). Действительно, Павел говорит: «...есть много богов и господ много, но у нас один Бог Отец... и один Господь Иисус Христос...» (1 Коринфянам, 8:5-6). Отношение к Иисусу как к богу не делает его никоим образом частью Бога, и правильный перевод Иоанна (1:1) будет таким: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было богом».

Нет оснований полагать, что употребление определенного артикля понятно из контекста. И поэтому можно перевести конец стиха как «Слово было Богом». Отсутствием артикля Иоанн подчеркивает, что упомянутый здесь бог — не единственное божество, но — божественное существо или ангел.

Е.С. Корвелл предлагает грамматическое правило, объясняющее использование определенного артикля в греческом Новом Завете.<sup>24</sup> Это правило выведено исключительно для того, чтобы оправдать «тринитарный» перевод Иоанна (1:1). Корвелл пишет:

Определяемое слово в предложении имеет артикль, когда следует после глагола; и у него нет артикля, когда оно предшествует глаголу. Конечно, это можно считать правилом, только если показать его применение во всем Греческом Новом Завете или его большей части... Первый стих Евангелия от Иоанна содержит один из многих пассажей, где это правило предполагает перевод определяемого слова как определенного существительного. *Και θεος εν χο λογος* в свете этого правила выглядит больше как «И Слово было Бог», чем «И Слово было божественным». Отсутствие артикля не делает предикат неопределенным или качественным, когда он предшествует глаголу. Он неопределенный в этой позиции лишь тогда, когда этого требует контекст. В Евангелии от Иоанна, контекст этого не требует, потому что это утверждение нельзя рассматривать как странное, по логике Евангелия, которая достигает пика в признании Фомы (стр. 13, 21).

<sup>24</sup> E.C. Colwell, A Definite Rule for the Use of the Article in the Greek New Testament, *Journal of Biblical Literature* 52 (1933), pp. 12-21.

Но при внимательном рассмотрении обнаруживается, что наблюдение и выводы Корвелла не поддерживают доктрины Троицы, наоборот — разрушают убеждение в том, что Иоанн придерживался этой теории.

Корвелл говорит, что это не абсолютное правило, что у него — много исключений (стр. 16-18). Цитируя, как пример, Иоанна (1:1), он утверждает, что вывод об определенности артикля следует делать на основании контекста. А в поддержку своего мнения о том, что существительное в этом стихе требует определенного артикля, он говорит, что логика этого Евангелия «достигает пика в признании Фомы» (Иоанн, 20:28), где Фома называет Иисуса «Господь мой и Бог мой».<sup>25</sup> (Высказывание Фомы обсуждается ниже).

Но мнение Корвелла базируется не на грамматике или контексте, а на теологии. Он говорит: «Отсутствие артикля *не* делает предикат неопределенным или качественным, когда он стоит перед глаголом; он — неопределенный лишь тогда, когда этого требует контекст». То есть определяемое слово «бог» в утверждении «и бог был Слово» является неопределенным перед глаголом, только если этого требует контекст. Дальше он говорит, что «в Евангелии от Иоанна контекст этого не требует».

На деле же, все наоборот. Контекст Иоанна (1:1) требует, чтобы слово «бог», второй раз упомянутое в этом стихе, был — с неопределенным артиклем. И весь контекст Нового Завета показывает, что правило Корвелла неприложимо к Иоанну (1:1). Ибо этот стих как раз — яркое исключение из его правила.

Перевод слово *θεος* как — «божественный» или «бог» точнее выражает природу Слова. Отсутствие определенного артикля перед словом «бог» гораздо ближе учению и терминологии Филона, которые Иоанн использует, чтобы объяснить собственную доктрину Логоса.

Филипп Харнер, исследуя аналогичную грамматическую проблему, пишет:

<sup>25</sup> См. ниже обсуждение слов Фомы.

Е. Колвелл, занимаясь порядком слов, пришел к выводу, что «определенные предикатные существительные, которые предшествуют глаголу, обычно теряют артикль». Он полагает, что предикативное существительное в текстах Марка (15:39) и Иоанна (1:1) следует интерпретировать как определенное. Но Колвелл слишком уж сосредоточен на вопросе, являются эти существительные определенными или нет, и не обсуждает проблему их качественного значения. Однако именно эта проблема требует внимательного рассмотрения.<sup>26</sup>

Харнер полагает, что «этот ряд стоящих перед глаголом предикативных существительных, служит для выражения природы или характера субъекта, и это качественное значение может быть важнее вопроса, как рассматривать существительное – как определенное или неопределенное».<sup>27</sup>

Согласно Харнеру, в Евангелии от Иоанна перед глаголом встречается пятьдесят три таких предиката, а в Евангелии от Марка – восемь. Рассматривая, как Марк пользуется этой грамматической формой, Харнер дает заключение, что идея Колвелла здесь практически не находит подтверждения.<sup>28</sup> То же и по поводу текстов Иоанна — «мы не можем прийти к выводу, — пишет Харнер, — что этот предикат обязательно определенный».<sup>29</sup>

Харнер цитирует стихи Иоанна (6:51 и 15:1), в которых такое существительное предшествует глаголу. «Факт, что Иоанн иногда пользуется этой формой, свидетельствует, что он не рассматривает такой предикат как определенный только потому, что он предшествует глаголу».<sup>30</sup>

Он не исключает возможности, что «такое существительное, предшествующее глаголу... может быть определенным, если есть специфическая причина для того, чтобы считать его опреде-

ленным».<sup>31</sup> Но этот тип предиката, подчеркивает он – исключение. Харнер считает, что в Четвертом Евангелии в большинстве случаев «нет основания считать эти предикаты определенными, и неправильно переводит их как определенные».<sup>32</sup>

Детально рассматривая стих Иоанна (1:1), Харнер пишет: «наше исследование показывает, что предикат в этом стихе имеет, в первую очередь, качественное значение и может быть определенным только в случае, если есть специфическая индикация определенности в значении или контексте».<sup>33</sup> И отмечает, что структура *хо логос эн прос тон теон*, «Слово было Богом» «предполагает отношение, некую форму «личной» дифференциации, между ними».<sup>34</sup> Как таковое, *теос эн хо логос* «означает, что логос имеет природу *теоса* (а не иную)» и «слово *теос* помещено в начале для усиления».<sup>35</sup> Итак, он заключает:

Эту структуру можно перевести, как «Слово имеет ту же природу, что Бог». Это будет выражать мысль Иоанна, согласно которой, как я понимаю, *хо логос* не меньше, чем *хо теос*, имеет природу *теос*.<sup>36</sup>

Харнер, как и Колвелл, верит в доктрину Троицы. Однако его исследование не поддерживает адептов Троицы, утверждающих, что у Иоанна (1:1) Бог и Логос имеют одну сущность. Более того, его анализ делает «определенное правило» Колвелла еще менее определенным, чем раньше. В конце своего исследования Харнер напоминает читателю:

Мы видели, что в большинстве случаев предшествующие глаголу предикатные существительные имеют качественное значение, хотя иногда могут быть и определенными. Качественность и определенность не всегда исключают друг друга. Это зависит от интерпретатора, который на основе

<sup>26</sup> Philip B. Harner, "Qualitative Anarthrous Predicate Nouns: Mark 15:39 and John 1:1", *Journal of Biblical Literature* 92 (1973), p. 76.

<sup>27</sup> Там же 75

<sup>28</sup> Там же 81

<sup>29</sup> Там же 83

<sup>30</sup> Там же 83

<sup>31</sup> Там же 84

<sup>32</sup> Там же 84

<sup>33</sup> Там же 84

<sup>34</sup> Там же 85

<sup>35</sup> Там же 85

<sup>36</sup> Там же 87



тонкого анализа решает, что в том или ином случае имел в виду греческий автор. Колвелл обратил внимание на то, что такие существительные могут быть определенными. Наше исследование сосредоточено на их качественной характеристике... Я думаю, что в Иоанне (1:1) качественный аспект так силен, что это существительное нельзя перевести как определенное.<sup>37</sup>

То есть перевод выражения *теос эн хо логос* – «Слово было бог» вполне легитимен, потому что здесь Иоанн говорит о качестве или природе Слова. Для автора Евангелия от Иоанна выражения *хо теос* и *хо логос* не заменяют друг друга. Если бы это было так, нельзя было бы сказать – «и Слово было у Бога». Слово у Иоанна – божественное существо, но – не Божество.

Аргумент миссионеров Троицы, утверждающих, что второе *теос* у Иоанна (1:1) не требует артикля, можно мотивировать только теологическими соображениями, а перевод слова *теос* как – «бог» сочетается не только с употреблением Иоанном Логоса Филона, но и с общим новозаветным объяснением отношений Иисуса и Бога. Нет причины полагать, что отсутствующий определенный артикль здесь подразумевается. Он не ставится в данном случае – намеренно. И это существенно, ибо выражает веру Иоанна.

Аналогично, в Откровении(19:13), которое приписывается Иоанну. Иисус назван «Словом Бога» (*хо логос тоу Теоу*), а «Бог Слово» – ошибочный перевод. Под влиянием учения Филона, Иоанн высказывает идею, что Иисус – Первый Сын Бога, то есть – второй бог. Поэтому в стихе Иоанна (1:1) Бог назван Богом с определенным артиклем, а Логос – бог без определенного артикля, что показывает разницу между ними. Иоанн намеренно опускает определенный артикль, чтобы описать, какое место занимает Слово по отношению к Богу. Слово – бог, ангельское существо, но – не Бог.

Нееврейское сознание тех лет было готово без затруднений воспринять идею спасения людей с помощью Слова, воплощенного в образе Иисуса. Язычники Малой Азии верили, что Сын

Бога, Гермес, сошел на землю, чтобы жить среди людей. Книга Деяний описывает, как Павла и Барнабаса приняли в Листре за Гермеса и Зевса (Деяния, 14:2). Во времена Иоанна (после 81 года) император Домициан настаивал на том, чтобы его считали Богом, сыном верховного Бога, и, обращаясь к нему, величали его – «наш Господь и наш Бог». Это объясняет сам факт, что Иоанн цитирует Фому, который говорит об Иисусе – «мой Господь и мой Бог» (Иоанн, 20:28). Такое цитирование могло использоваться в полемике, в обсуждении претензий Домициана на божественность происхождения.

Восклицание Фомы не может служить аргументом божественности Иисуса – это опровергает грамматический анализ оригинала. На греческом языке написано так: *Хо кириос мой кай хо теус мой* («Господь мой и Бог мой»). Моул поэтому поводу пишет:

В стихе Иоанна (20:28) – *Хо кириос мой кай хо теус мой* существительное (Бог) стоит в именительном падеже и определяет здесь личность, к которой относится – Иисуса, а притяжательное местоимение (мой) после него не может употребляться без определенного артикля...; поэтому артикль перед *теос* – несущественен.<sup>38</sup>

В соответствии с этим грамматическим правилом, определенный артикль перед словом *теос* в данном случае не подтверждает предположение, что Фома говорит об Иисусе как о Боге (с определенным артиклем). Чтобы лучше понять смысл слов Фомы у Иоанна, посмотрим, как использует слова Господь и Бог Павел: «Но у нас один Бог Отец, из Которого всё, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым всё, и мы Им» (1 Коринфянам, 8:6). Павел говорил о двух отдельных, различных сущностях.

Слова Фомы можно воспринять буквально, как восклицание, относящееся и к Иисусу и к Богу: «Господь мой (Иисус) и Бог мой (Бог)». Но могут они означать и другое: он обращается к Иисусу, как к особому ангельскому существу, которое имеет над

<sup>37</sup> Там же 87

<sup>38</sup> C.F.D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge, University Press 1977), p. 116.

ним власть (мой господин) и защищает его (мой бог). Из контекста Нового Завета очевидно, что Фома не обращается Иисусу как к Вечному Богу Израиля.

Свидетельство из другой сферы демонстрирует, как незначительные изменения в тексте Нового Завета создают атмосферу, способствующую росту доктрины Троицы. Археологические открытия в Египте и Иудейской пустыне показывают, как использовалось Четырехбуквенное имя Творца в дохристианском и раннехристианском периоде.

Изучение дохристианских текстов Септуагинты выявило, что еврейские писцы всегда писали это Имя древнееврейским, квадратным арамейским шрифтом или – в транслитерации. В последующих списках христианского происхождения это Имя переведено как *кириос* (Господь) или *теос* (Бог). Но можно прийти к выводу, что копии Септуагинты, использованные автором Нового Завета, были еврейского происхождения и соответственно включали Тетраграмматон. В конце первого века по европейскому летоисчислению христиане заменили это Имя вышеуказанными греческими словами во всех цитатах, которые они приводят в Новом Завете.

Замена Имени словами *кириос* и *теос* в Новом Завете во многих цитатах из текста Септуагинты уничтожила различие между Господом Богом и Господом Христом. Во многих случаях просто невозможно понять, о ком идет речь. Перестав употреблять Тетраграмматон и заменив его греческим термином «Господь» греческие копиисты затруднили осмысление текста, а со временем эта проблема становилась все более не разрешимой. Настолько, что христиане и сами подчас разобратся в этом не в состоянии. Вполне вероятно, что замена этого важного имени также оказала влияние на развитие доктрины Троицы.<sup>39</sup>

Новый Завет, как мы могли убедиться, вовсе не насаждает доктрину Троицы. Но, даже если бы это делалось, учение о Троице все равно не стало бы верным, поскольку не соответствует учениям Еврейских Писаний. Из всего сказанного предельно ясно: Бог – один. Нет «двоицы», «троицы», «четверицы». Транс-

формация Иисуса в одну из частей триединого бога – злосчастное извращение библейского текста и Логоса Филона. Верующие, поклоняющиеся Иисусу как сыну Бога, были введены в заблуждение неверной интерпретацией первоисточника.

Миссионеры, распространяющие это лжеучение, должны помнить, что в Библии (Дварим., 27:18) написано: «Проклят тот, кто сбивает слепого с пути».

---

<sup>39</sup> George Howard, "The Tetragram and the Testament", *Journal of Biblical Literature* 96 (1977), pp. 63-83.