

*Священник д-р Петр Планк  
(г. Вюрцбург, Германия)*

## **Является ли христианство монотеистической религией? Очерк по богословию Троицы**

Мы, христиане, привыкли считать и называть иудаизм, христианство и ислам тремя монотеистическими мировыми религиями. Мы считаем само собой разумеющимся, что весь мир вместе с нами придерживается этой точки зрения. Даже скептиков и «просветителей» мы в этом считаем нашими сторонниками, например, Готтхольда Эфраима Лессинга (1729–1781), который в своей знаменитой драматической поэме «Натан Мудрый» объявил три названные религии в принципе настолько похожими, что в собственно их сущности они столь же малоотличимы друг от друга, как три изготовленных одинаковым образом и способом кольца.

### **1. Молчание иудеев, протест мусульман**

Может быть, что как раз кое-кто из участвовавших во второй половине XX века в иудейско-христианском диалоге христиан непоколебимо остался при таком принципиальном воззрении. В этом диалоге иудей Иисус воспринимается прямо-таки интегрирующей фигурой и его отношение к Богу рассматривается как идеальная реализация общего монотеизма. Не будем здесь уточнять, в какой мере такое представление разделялось и партнерами по диалогу — иудеями. На такой основе никак не хотел сдвинуться с места христианско-исламский диалог, хотя, как известно, Иисус и у мусульман вызывает глубокое почитание. Причину этой неудачи, видимо, следует искать в том, что основные мусульманские свидетельства веры, прежде всего Коран, уже содержат ясные и считающиеся нормативными реакции на христианскую веру, которая на полтысячелетия старше и терминологически разъяснялась в ходе иногда болезненной борьбы, и эти свидетельства однозначно ее отвергают: «Они (т. е. христиане) говорят: “Всемиловитый родил сына”. Но тем самым они выражают безбожие, и малого не достало, чтобы разверзлись небеса и раскололась земля и низверглись горы, ибо они приписывают сына Милосердному, которому ведь не подобает рождать детей» (сура 19, 89–93).

Так как для верующих мусульман, даже простых людей, разговор о религии не является табу, то всякий интересующийся этим вопросом может без труда убедиться в том, что у них по сей день в принципе ничего не изменилось в оценке христианства. В нем им недостает однозначного и исключительного исповедания единого и единственного Бога. Речи об Отце, Сыне и Святом Духе (Мф. 28, 19; 2 Кор. 13, 13) доказывают им, что и христианская вера является не монотеизмом, а лишь с трудом скрываемым или вообще неприкрытым многобожием. Утверждение о том, что у Бога есть Сын и Он даже «родил» Его, звучит для них

невыносимым богохульством; заверение в том, что это не противоречит исповеданию единства Божия, они воспринимают как смешную противоречивость.

## 2. Христиане и «иисусиане»

Что можно возразить на скорее сдержанное молчание иудаизма и громкие возражения ислама в отношении христианской веры в Троицу? Боюсь, что немалая часть тех, кто называют себя христианами, вполне могут отмахнуться от положений веры в Троицу как от относительных, привязанных к определенному времени формул, смысл которых, в чем бы он ни заключался, следовало бы в наши дни передавать иными словами и образами или даже вообще решить вопрос радикально и объявить их устаревшими. Подобного рода попытки «решения» троичной проблемы не новы и даже сопровождали христианство во всех мыслимых вариациях на протяжении всей его истории. В каждом солидном богословском справочнике можно прочесть о том, что об этом думали, например, савеллиане, модалисты, Павел Самосатский, ариане, евномииане, пневматомахи, унитарии. Что касается нашего времени, то к нему применимо скорее всего то, что сказал об этом в одной журнальной статье Сергей Булгаков (1877–1944), поначалу русский экономист-марксист, а позже священник и богослов Православной Церкви в парижской эмиграции: «Точнее, следует сказать, что сейчас под названием “христианство” существуют две различные религии: почитание Иисуса как пророка из Назарета и религия Иисуса Христа, Сына Божия, который по своему человечеству есть сын Марии...»<sup>1</sup>. Булгаков называл названных вначале почитателей пророка «иисусианами»<sup>2</sup>, потому что для него они не были христианами в традиционном и собственном смысле этого слова. Если мы вспомним, что содержанием христологии как научной дисциплины, строго говоря, является не что иное, как соотношение божества и человечества во Иисусе Христе, причем ни одно из них в себе неоспоримо, то станет ясно, что она в любом случае (халкидонском или нет) имеет предпосылкой неповрежденное троичное учение. Следовательно, иисусианство в булгаковском смысле оказывается в первую очередь тяжелым повреждением троичного богословия, которое лишь во вторую очередь влечет за собой неизбежное христологическое повреждение, — если только кто-нибудь не захочет разделить Сына Божия и человека Иисуса таким образом, который вызвал бы праведный гнев даже самого Нестория. Но многих от этого удерживают слова о «предсуществовании» Христа. Однако тут следует со всей ясностью сказать, что православному это понятие было и остается чуждым как недостаточное. Ибо то, что Слово, о котором Иоанн говорит в прологе своего Евангелия, так или иначе является божественным и «существовало» еще до своего вочеловечения и даже прежде всего остального творения, даже Арий никогда не ставил под сомнение, — а он считается образцом всех лжеучителей троичного богословия.

## 3. Единство и множество в Боге

До тех пор, пока однозначно не исповедуется единосущность Сына с Отцом и Дух Святой не спокланяется и не сславится с Отцом и с Сыном в духе никео-цареградского Символа веры, не может быть речи о троичном православии. Естественно, недостаточно просто и неаргументированно настаивать на таких формулировках. Перед лицом нехристианских монотеистов, перед теми, для

<sup>1</sup> S. Bulgakoff. Die Gottesmutter und die ökumenische Bewegung // Die Gottesmutter (издатель — F. Heiler). München, 1931 (= Hochkirche, Heft 6/7). S. 244.

<sup>2</sup> См., напр., его труд, написанный прежде всего для неправославных читателей: Die Orthodoxy. Trier, 1996. S. 158. Он был написан еще до 1930 г., но полностью вышел в русском оригинале лишь в 1965 г.: Православие. Париж, без указания года.

кого быть христианином означает нечто иное, и не в последнюю очередь перед нами самими, для которых вера в три-Единого была и остается одновременно и сердцевиной, и сугубо специфическим собственным достоянием христианства, наш долг *дать ответ* согласно 1 Пет. 3, 15.

Значит, если мы сознательно откажемся от всякой теоретизирующей и расчленяющей говорильни и от фактического вытеснения унаследованной издревле троичной веры, то нам придется признать в христианской вере в Бога место за множеством так же, как и за единством, и тем самым откровенно признать, что хотя христианство и является монотеизмом, но этим не исчерпывается. Формулируя иначе, немного провокационнее, можно сказать: христианин в традиционном смысле этого слова (конечно, не «иисусианин») должен будет (поначалу, может быть, колеблясь) увидеть и признать, что что-то истинное кроется и в политеизме. Бог, в которого верует и которому поклоняется христианин, является одновременно и единством, и множеством. Он является множеством, а Они являются единством. Возможно, и религиозно-философские или естественно-богословские размышления могли бы также привести к такому понятию Бога, в котором единство и множество не обязательно исключают друг друга. Но такие мыслительные конструкции — по меньшей мере, если возводить их без предпосылок и если они не проистекают из уже существующей веры, которая вопрошает к разуму (*fides quaerens intellectum*), — вряд ли могут привести к тому, что множество в Боге окажется конкретно и определенно приведено именно к некоей тройственности (*trias*). Истинная вера в *trias* Божию в его *monas* может проистекать только из источника исторического самооткровения Божия и опыта человека с Богом как его коррелятом. Троичное восприятие Бога коренится в лице Иисуса Христа, как о Нем свидетельствует Новый Завет, и в сошествии Св. Духа, Которого Иисус Христос обещует и после Своего возвращения к Отцу посылает людям Своим от Отца.

#### 4. Бого-человек

С одной стороны, Иисус Христос идет к людям как один из них, одинаковый с ними во всем, кроме греха (ср. Евр. 4, 15), одинаковый с ними и в том, что Он молится Единому Богу, как тварь Творцу. С другой стороны, Он открывается тем, кому доступно понимание Его слов и знамений, как Сам Бог, и не менее того.

Когда, например, перед книжниками и фарисеями, которые привели взятую в прелюбодеянии женщину, чтобы побить ее камнями, Он безмолвно начинает писать на земле и тем самым внушает этим сведущим в Писании людям такой ужас, что они убегают и при этом даже забывают взять эту женщину с собой (Ин. 8, 2–11), то это вряд ли можно объяснить иначе, как тем, что в пишущем персте Господа они узнают ту самую руку, которая начертала скрижали каменные (Исх. 31, 18; ср. 32, 16), а также «мене, текел» в царском дворце Валтасара (Дан. 5, 5, 25), а теперь пишущую на земле, по слову пророка<sup>3</sup>, их собственный приговор.

Или, когда тот же Господь посылает десять вопиющих к Нему прокаженных из пограничной между Самарией и Галилеею области в Иерусалим (Лк. 17, 11–19), чтобы священники подвергли их длительному и сложному ритуальному процессу очищения (Лев. 14), и когда Он порицает тех девятерых, которые последовали Его указанию, но хвалят того единственного, который в пути

<sup>3</sup> Место в Писании, которое имеется в виду (Иер. 17, 13), в искомой форме можно найти только в Септуагинте и Вульгате: «Ты, Господи, надежда Израилева; все оставяющие Тебя посрамятся. Отступающие от Меня будут написаны на прахе, потому что оставили Господа, источник воды живой».

повернул обратно, чтобы преклониться перед Ним Самим, перед Господом, и в Нем воздать хвалу Богу<sup>4</sup>, вместо того, чтобы сделать это в иерусалимском храме, — что это, как не знаменательное самооткровение Господа и такой повествовательный способ Его отображения в Евангелиях, с помощью которого божественность Иисуса Христа показывается со столь удивительной и точной внушительностью, которой не достиг потом ни один из самых изощренных и многословных богословских трактатов? Можно ли было сделать это еще короче и еще более сжато? Да: в одном-единственном стихе: *Иисус отпустил его, сказав: возвратись в дом твой и расскажи, что сотворил тебе Бог. Он пошел и проповедывал по всему городу, что сотворил ему Иисус* (Лк. 8, 38–39).

### 5. Божие «Мы»

Но этой вести нужны уши, которые слышат, глаза, которые видят, и ей нужны сердце и разум, которые могут выдержать тот кажущийся неразрешимым конфликт, который она в себе скрывает: Человек Иисус Христос есть явно Сам Бог, тождественный Единому Богу, и в то же время — тоже как Бог — Он есть Его «визави». Если монотеист — неважно, иудейского или иного толка — привык воспринимать своего Бога как Единого, как монаду, и в том или ином случае видеть в нем обращающееся к нему и призывающее «Я», то христианин исполняется высшим счастьем и глубоким трепетом от того, что его Бог обращается к нему и посещает его и как множество, как некое «Мы»: верующий призывается быть единым с себе подобными, как *Мы* *едино* (Ин. 17, 22). В качестве *Мы* Бог желает наполнить и его внутреннее: *и Мы* *придем к нему и обитель у него сотворим* (Ин. 14, 23).

Тот, кто, пребывая в трезвости духа, воспринял в себя Божие *Мы*, как оно однозначно слышится и ощущается в откровении Иисуса Христа, обнаружит его очертания уже в книгах Ветхого Завета. Так, Творец уже при сотворении человека называет себя неким *Мы*: *сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему* (Быт. 1, 26). В глазах покоренного божественным Я-Мы верующего пророчески-смутный, но тем не менее в себе самой конечно-собственный смысл обретает весьма своеобразная смена между единственным и множественным числом в описании трех таинственных мужей, которые посещают Авраама у дубравы Мамре (Быт. 18, 1–15): *Владыка! если я обрел благоволение пред очами Твоими... и принесут немного воды, и омоют ноги ваши; и отдохните под сим деревом* (стих 3–4). *И сказали ему: где Сарра, жена твоя?.. Я опять буду у тебя в это же время* (стих 9–10).

### 6. Общность в себе

Самооткровение Божие, ранее обозначенное и, наконец, отчетливо возведенное, не ограничивается тем, что Он является «Мы» в Себе. Говорить «Мы» означает быть общностью. Поэтому Бог являет Себя как общность в Себе Самом. Но общность, с одной стороны, предполагает основополагающее общее, а с другой — специфические соотношения между теми, кто ею обладает. Фундаментальное общее тех, кто является божественным «Мы», есть само их Богобытие, называемое на языке философии Божественной «природой», или «сущностью». Но констатации одной и той же Божественной природы различных Божественных «ипостасей», или «лиц» (которые, само собой разумеется,

<sup>4</sup> В этом месте дословно сказано: *Один же из них, видя, что исцелен, возвратился, громким голосом прославляя Бога, и пал ниц к ногам Его, благодаря Его* (Лк. 17, 15–16). А в так называемом Едином (немецком) переводе это место звучит так: «Он восславил Бога громким голосом. Он пал ниц к ногам Иисуса, благодаря Его». С моей точки зрения, этим уничтожено существенное повествовательное намерение библейского текста.

также являются не библейскими, а философскими понятиями), никак не достаточно для того, чтобы объяснить, как божественное множество может быть «Мы» в смысле общности, не говоря уже о том, чтобы одновременно быть единством, быть «Я». Ведь и люди в этом смысле имеют одну и ту же «природу», или «сущность», но по одной только этой причине человеческие индивидуумы не могут составить собственно общность, то есть подлинное «Мы», не говоря уже о подлинном единстве в смысле «Я». Поэтому если мы хотим приблизиться к тайне Божественного Мы-Я, то должны обратить свое внимание на специфические соотношения внутри Божественной общности. К нашему счастью и спасению, мы и здесь не зависим только от человеческих спекуляций. Если бы это было так, то мы должны были бы просто-напросто отступить и хранить благочестивое молчание. Но на основе Божественного самооткровения мы не только вправе, но и обязаны говорить именно об этом.

### 7. Единородный Отца

Человек, являющий Себя Самим Богом, открывает Себя как Божественный Сын Божественного Отца, как Его *Единородный* (Ин. 1, 14, 18 и др.), с Которым Он полностью един, но — в том-то и дело — не тождествен. Сын — целиком и полностью Бог, но все, что в Нем есть, не от Него (ср. Ин. 5, 26, 30), а от Отца (Ин. 17, 10, 24). Когда позже первый Никейский Собор (325) придаст обороту речи о единосущии Отца и Сына неизменную нормативность, то сделает он это ни для чего иного, как для того, чтобы оградить библейскую весть о соотношении Отец-Сын в Боге от угрозы растворения и искажения. Ибо какой еще понятный и представимый для человеческого опыта образ может быть более подходящим для того, чтобы воплотить в словах имеющееся в виду внутрибожественное соотношение, как не образ отцовства и сыновства, родителя и рожденного. Все, чего человек достигает, он творит. И только своего сына он не «творит», а рождает, и потому лишь его дитя, в противоположность всему остальному, что восходит к нему, имеет ту же сущность, что и он сам.

Но сколь бы незаменимой ни была избранная аналогия для объяснения Божественного Мы, она внезапно наталкивается на границу. Ибо всякое порождение в области тварного является событием или процессом в пространстве и времени, которые предполагают наличие неких предшествующих, последующих и инорасположенных событий или процессов. Все рожденное обособливается, рано или поздно пуповина отпадает, и оно начинает свое собственное и независимое бытие. В этом заключается фундаментальное различие между человеческим, или тварным, и Божественным рождением, потому что Божественное «рождение» не является событием точечным или вообще ограниченным в пространстве-времени процессом, а постоянным, вечным состоянием. Сын Божий — до Авраама (Ин. 8, 58) и даже до основания мира (ср. Ин. 17, 5, 24) («до», которое означает «вне»), и будет всегда, но в полной зависимости и неизменной обратной связи с Отцом. С тех пор и навсегда несет Он в Себе всю полноту Божества, но оно было, есть и останется Божеством Отца, никогда от Него не отделяясь.

### 8. Другой Утешитель

Вочеловечившимся являет Сын Самого Себя и то, как Он, «Единородный», связан с Отцом в Божественное Мы. Но этим Его откровение Божественной общности еще не завершено. Помимо этого, Он обещает еще одного «Утешителя» (помощника), Которого Он обещает послать от Отца, — Духа Святого. Слово о *другом Утешителе* (Ин. 14, 16), однако, предполагает, что Сын Сам Себя

понимает как первого Утешителя. Если же Дух является исходящим от Отца Утешителем, как Сын, то Он имеет то же происхождение, как Он, единосущен Ему, Сыну, как и Его первоначально, Отцу, и все же является другим. И то, как Дух проистекает из Отца, — тоже другое. Оно описывается не словом «рождение», а словом «исхождение» (ср. Ин. 15, 26).<sup>5</sup> Дух не есть Сын Отца, тем не менее Отец является Его источником, хотя нам и не сообщено, в чем заключается различие между рождением и исхождением. Речь идет (и этого нам должно быть достаточно!) о двух разных образах происхождения Сына и Духа из Отца, а также о присносущной обратной связи с Ним. Если здесь обозначены соотношения, касающиеся того, каково внутрибожественное Мы, то в то же время становится ясно, в чем надлежит искать Я-образное единство Божие, а именно в Отце как едином и единственном источнике Божественной Троицы.

### 9. Исхождение и ниспослание

Но каково соотношение между Сыном и Духом? В этом пункте учения о Троице мысль уже очень многих людей спотыкалась самым губительным образом, и эта все растущая путаница в значительной мере содействовала разделению Церквей и веры в XI веке, которое продолжается по сей день. Мы не преодолеем его, если не будем по-настоящему и действительно решать лежащие в его основе богословские проблемы, а будем объявлять их несуществующими либо мало-значущими. Поэтому вновь зададимся вопросом о том, как соотносятся друг с другом Сын и Дух во внутрибожественном Мы. Отрезвляющий ответ заключается в том, что нам неизвестно ничего, кроме того, что оба Они по-разному имеют в Отце Свое присносущее происхождение.

Вместе с тем следует подчеркнуть удивительные единство и различие, которые Они проявляют в Своем спасительном действии о человеке и космосе. Ключевое значение здесь имеет одно место в прощальных речах Господних, а именно Ин. 15, 26. Правильное его понимание помогает развязать этот узел: *Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне. Эти слова, с одной стороны, раскрывают нечто основополагающее о непреходящем внутрибожественном Мы: Дух исходит от Отца, и только от Него. Отец является Его истоком, Его исхождение от Него является не временным процессом, а вечным состоянием. Но ниспослание Духа ради Его спасительного действия в мире, то есть ниспослание во время и в пространство, Господь провозвещает как предстоящее событие. Он Сам сделает это (Ин. 16, 7) или, что очевидно то же самое, это сделает Отец во имя Сына (Ин. 14, 26).*

Смешение и перемешение вечного исхождения и временного ниспослания Духа, которые вместе свидетельствуются в Ин. 15, 26, осложняют историю христианского богословия с древних времен. Фатальный и имеющий глубокие последствия образец затруднений в понимании этого вопроса дал Августин, который, например, в своем трактате о Троице пишет:

«Сын же рожден от Отца, а Дух Святой происходит принципиально (*principaliter*) от Отца и, поскольку Он дарует это без какого-либо временного расстояния, сообща от обоих» (*De Trinit. XV, 26[47]*). Выраженное в этих словах логическое приравнивание вечного исхождения и временного ниспослания Духа нашло в *филиокве* как дополнении к Никео-Цареградскому символу веры (381)

<sup>5</sup> В кратком изложении библейской вести Григорий Назианзин, получивший в Православии, как и евангелист Иоанн, титул «Богослов», сформулировал особенности трех Божественных ипостасей следующим образом: Отцу присуща нерожденность, Сыну — рожденность, а Духу — исхождение. Ср., напр., *Oratio 31, 9: Gregor von Nazianz. Orationes Theologicae. Freiburg u. a. 1996 (Fontes Cristian 22). S. 290.*

свое охватывающее постепенно весь латинский культурный мир признание и, так сказать, первенство в состоящем из пяти пунктов списке элементов учения, традиционно различающих Восток и Запад.<sup>6</sup>

### 10. Бог в себе и Бог для нас

Как и во многих других отношениях, современное «западное» богословие, как бы то ни казалось, не привело ни к какому сближению позиций и по этой проблеме. Оно скорее возвело в принцип упомянутое смешение и переменение. Дело в том, что еще Шлейермахер считал (а такие авторитеты, как Барт, Юнгель, Альтгауз и К. Ранер помогли этому мнению пробить себе путь), что различие между имманентным и спасительно-икономическим учением о Троице не имеет места<sup>7</sup>. Другими словами, в католическо-протестантском мире достигнута значительная степень согласия в том, что внутритроичные вечные соотношения между Божественными ипостасями адекватно выражены в структурах Божественного спасительного промысла о мире и человеке и из них усматриваемы. Применительно к нашему вопросу это означает, что не может быть никакого различия между вечным исхождением и временным ниспосланием Духа. Временное ниспослание Духа прежде всего адекватно указывает на его вечное исхождение и соответствует ему. Таким образом, если Дух ниспосылается в пространство-время от Отца и от Сына, то Он также вечно исходит из Отца и Сына. На этом фоне становится понятным, почему в наше время нет недостатка в богословах, которые ни в коем случае не хотят отказаться от *филиокве* в Символе веры.

Но в результате они оказываются на ложном пути. Библейское откровение позволяет нам показать это своего рода методом от противного. Потому что если, с одной стороны, это Сын (пусть и нематериально) посылает Духа в пространство-время мира сего, то, с другой стороны, Дух Святой вызывает рождение Сына как человека в Деве и из Девы (Мф. 1, 20), дабы Он как Иммануил, как Бог для нас вел к спасению в мире (Мф. 1, 23). Последовательно применяемое отождествление имманентного и спасительно-икономического учения о Троице должно было бы из вочеловечения Сына через Святого Духа привести к выводу о том, что Сын рождается также из вечности и в вечность из Отца и Духа (*Spirituque*). Абсурдная спекуляция? Думаю, что это, вероятно, необычное, но не более неверно, чем держаться за *филиокве* на основании богословских течений XIX и XX веков, которые не могут разделяться православными.

### 11. Мон-архия Отца

Православные не могут их разделять потому, что самооткровение Божие распространяется не на всю и не на самую глубинную сущность Бога, но ограничивается тем, что потребно человеку знать для его спасения, что помогает его спасению. Хотя и остается неоспоримым, что в пространственно-временном

<sup>6</sup> В противоположность этому так называемый Влахернский Собор, который состоялся в 1285 г. в Константинополе при патриархе Григории II Кипрском, в своем важном для Православия томосе отчетливо разработал и однозначно засвидетельствовал различие между исхождением Духа из Отца как Его единственной причины (*aitia*) и Его внешним проявлением (*phanerosis*) через Сына (*Migne*, PG 142, col. 233–246; ср. в этой связи: *A. Papadakis*. *Crisis in Byzantium: the Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory of Cyprus (1283–1289)*. New York, 1986). В послевизантийское время решение проблемы *филиокве* стало богословским делом жизни епископа Максима Маргуниоса (1549–1602). О Маргуниосе сообщает: *G. Podskalsky*. *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453–1821*, München, 1988. S. 135–151.

<sup>7</sup> Источники см.: *D. Wendebourg*. *Geist oder Energie*. München, 1980. S. 7.

действию Бога как Творца и Спасителя кое-что становится познаваемым или угадываемым и о Нем Самом, все же Он по сущности Своей навсегда остается потусторонним и недоступным. В свете этого знания, правда, встает вопрос о том, почему же тогда Бог вообще раскрыл что-то о Своей внутренней жизни как вечной общности в Себе Самом? Чем обогащает человека знание о вечном рождении Сына и вневременном исхождении Духа из Отца? — По меньшей мере, в двух отношениях: человек учится понимать, что Бог не ограничивается и не исчерпывается тем, чтобы быть «Богом для нас». Над этим Он остается Богом по Себе и в Себе, величие Которого неизмеримо и непостижимо, величие, которое также бесконечно превосходит и творение, и спасение. С другой стороны, имманентное троичное богословие, ограничивающееся внимательным восприятием самооткровения Божия и достоверным его истолкованием, учит нас тому, что троичность Бога есть вместе с тем и единство, ибо Сын и Дух имеют единственное основание своего бытия в Отце. Учение о единосущности трех божественных ипостасей оставляет открытым путь к тритеизму (трехбожию) и потому недостаточно для того, чтобы гарантировать христианству качество монотеизма. Оно может сделать это только в сочетании с непоколебимой верой в исключительную мон-архию Отца как единственного начала и вечно изливающегося источника Божества.

Пер. с немецкого *Б. Б. Вика*