

Новый подход к протологии со стороны евангеликалов и его влияние на эсхатологию

Прикладная библеистика

Уроки из 21-ой главы Евангелия от Матфея

Новости

1

25

Присоединяйтесь к онлайн-сообществу BRI 34

Первое предложение, когда-либо написанное хананеями, обнаруженное адвентистскими

археологами

Индекс

35

40

Новый подход к протологии со стороны евангеликалов и его влияние на эсхатологию

Эрик Мендъета

Идеологическое и богословское противостояние, которое, как обычно считалось, существует между евангеликалами и защитниками теории теистической эволюции, сегодня нивелируется. На лицо проблема сближения в последнее время двух «тектонических плит» друг с другом — как результат выводов, сделанных в рамках проекта «геном человека» видными учеными-евангеликалами. Изменив свое понимание первых 11-ти глав книги Бытие, они создали новую евангелическую протологию, которая предлагает альтернативные прочтения и герменевтику для понимания повествования о сотворении.

Это особенно очевидно, когда дело доходит до понимания данными исследователями «исторического Адама». Свое понимание Писания и его богословского значения они пытаются согласовать с общепринятой точкой зрения современного научного сообщества по вопросу происхождения человека.

В данной статье исследуется вопрос о том, каким образом проект «геном человека» повлиял на изменение парадигмы, и как это изменение проявилось в новых предложениях, высказанных в том числе и выдающимися учеными-евангеликалами. В статье также обобщаются некоторые герменевтические особенности, характеризующие новую евангелическую

протологию, и приводятся примеры реакции на нее. Все это позволяет увидеть, какое влияние эта новая протология оказывает на понимание того, чему учит Писание о происхождении человека и об эсхатологии.

АДАМ В ДЕБАТАХ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЧЕЛОВЕКА

Кто же такой Адам? Осознаем мы это или нет, но роль и личность Адама в повествовании книги Бытие, упоминание о нем в Новом Завете и его теологическая роль в основных христианских доктринах стали эпицентром новой дискуссии о происхождении человека.

«Центр дебатов об эволюции сместился с вопроса о том, произошел ли человек от более ранних животных, к вопросу о том, мог ли он произойти от одного мужчины и одной женщины»¹. Так Ричард Н. Остлинг резюмирует наметившуюся с 2011 года тенденцию в рамках дебатов об эволюции и сотворении, которая привела к значительным изменениям в том, как некоторые видные ученые-евангеликалы читают и понимают функцию первых глав книги Бытие, и как они относятся сегодня к традиционно понимаемой исторической идентичности Адама.

Проект «геном человека» воспринимается членами обеих сторон дебатов, а также внутри евангелического сообщества как играющий важную роль в новом

сдвиге в понимании первых глав книги Бытие². По словам Питера Эннса, этот исследовательский проект «вне всяких разумных научных сомнений показывает, что люди и приматы имеют общее происхождение»³. Точно так же и Рэндалл Айзек, исполнительный директор Американского научного общества, комментируя научные вызовы, стоящие перед рассказом об Адаме в книге Бытие, заявляет: «В прошлом было много места для маневра. Расшифровка генома человека убрала всякое пространство для маневра»⁴.

Среди ведущих исследователей проекта «геном человека» находится бывший атеист, ставший христианином-евангеликалом, Фрэнсис С. Коллинз, который придерживается как креационистской, так и дарвинистской точек зрения и считает, что Бог как Творец наблюдал за процессом естественного отбора. На сегодняшний день он является активным сторонником теории «теистической эволюции», популяризируя свои идеи через Фонд BioLogos, а также блог BioLogos⁵.

Научные результаты, полученные в проекте «геном человека», считает Коллинз, показывают, что современные люди анатомически произошли от предков-приматов где-то от 100 000 до 150 000 лет назад, из основной популяции в десять тысяч человек, а не от двух человек по имени Адам и Ева⁶.

Уолтер Кайзер отмечает, что утверждать историчность Адама и Евы христианской церкви до ра-

боты и обращения Коллинза было намного проще⁷. Кайзер также считает, что данное исследование представляет «огромный сдвиг парадигмы для теологов и библейских толкователей, особенно в свете конфессиональных символов веры христианской церкви»⁸. Кайзер приходит к выводу, что в результате проекта «геном человека» и его теологических последствий возникает ряд новых вызовов библейскому повествованию, которые оказывают глубокое влияние на библейские концепции и целый ряд доктрин, таких как антропология, протология и сотериология⁹.

Озадачивающее свидетельство этих новых проблем может быть проиллюстрировано недавно вышедшей книгой Уильяма Лейна Крейга В поисках исторического Адама: библейское и научное исследование. Насколько важен исторический Адам для богословского обоснования христианского учения и веры? По словам Крейга, «вопрос об историчности Адама чаще всего воспринимался как второстепенный, едва ли лежащий в основе христианского богословия. К нему никогда не обращались вселенские соборы, и беззаботность церкви [в этом вопросе] нельзя полностью списывать со счетов лишь только потому, что это учение общепризнано»¹⁰. Данная доктрина, утверждает Крейг, «не имеет той центральной роли, которую имеют доктрины об оправдании и освящении, не говоря уже о таких доктринах, как Троица, воплощение и искупление»¹¹.

Тем не менее Крейг признает, что для многих традиционных богословов историчность Адама имеет решающее значение для понимания хамартологии или учения о грехе¹². Однако он не считает, «что отрицание исторического Адама, в свою очередь, подрывает доктрину искупления»¹³. Крейг заявляет: «Попытка сделать учение о первородном грехе необходимым условием учения об искуплении является, скорее всего, перегибом»¹⁴. Крейг идет еще дальше и заключает, что, хотя «историчность Адама и вытекает из учения о первородном грехе и, следовательно, является необходимым условием»¹⁵, «сомнительно, чтобы учение о первородном грехе было существенным для христианской веры»¹⁶. Следовательно, «отрицание учения о первородном грехе не подрывает учение об искуплении»¹⁷. Таким образом, «хотя учение о первородном грехе в решающей степени и зависит от факта существования исторического Адама, христианству не обязательно принимать традиционное учение о первородном грехе, оно может довольствоваться утверждением всеобщей греховности людей и их неспособности спасти себя»¹⁸. Крейг утверждает, что «попытка объяснить универсальность человеческого греха постулированием унаследованной от Адама испорченности или извращенности человеческой природы является лишь богословским допущением, привязываться к которому христианский богослов вовсе не обязан»¹⁹.

Следовательно, проблема историчности Адама для Крейга, как и в случае с другими выдающимися учеными-евангеликалами, заключается не обязательно в утверждении его историчности или богословской важности для христианской доктрины спасения как таковой, а в «сопутствующем влиянии на учение о Священном Писании», что касается его правдивости и надежности»²⁰. Потому что «если Писание ясно учит, что исторический Адам стоял у истоков человеческого рода, то ложность этого учения должна отразиться на учении о правдивости и надежности Писания. В таком случае Писание было бы уличено в том, что оно учит лжи».²¹ Аналогичная проблема, по словам Крейга, возникает, когда мы узнаем о том, что Сам Иисус верил в историчность Адама и Евы (Мф. 19:4–6). Значит ли это, что Он виновен в преподавании доктринальной ошибки? Как с этим вопросом связано Его всеведение?²²

Крейг утверждает, что даже при наихудшем сценарии отрицания возможности существования Адама, такое предложение не является безнадежным для христианской доктринальной системы²³. Однако, как признает Крейг, это «вовлекает нас в довольно серьезный теологический пересмотр доктрин Писания и воплощения»²⁴. Поэтому он предлагает, прежде всего, рассмотреть вопрос о том, «как учение Писания о существовании исторического Адама может быть совместимо с научными

данными»²⁵. Крейг считает, что существующие попытки, предпринимаемые младоземельными креационистами в рамках так называемой «христианской науки» или ревизионистами, понять исторического Адама в свете современных научных данных, неудовлетворительны и предлагают неприемлемые перспективы для гармонизации этих двух подходов²⁶. Поэтому вместе с другими известными учеными-евангеликалами Крейг предлагает «рассмотреть вариант, согласно которому Бытие 1–11 не нужно понимать буквально»²⁷. Это, по мнению Крейга, позволило бы рассмотреть данный раздел книги Бытие во свете преимуществ современной науки в отношении жанрового анализа и толкования древних текстов, которых не было у отцов церкви и реформаторов, и которые игнорировать сегодня мы не можем²⁸.

ВЗГЛЯД ДЖОНА УОЛТОНА НА АДАМА

Ветхозаветные ученые-евангеликалы, такие как Тремпер Лонгман III, Брюс Уолтке и Джон Уолтон, заявили о своей открытости и необходимости переоценки традиционного понимания историчности личности Адама²⁹. Джон Уолтон, в частности, много пишет о важности прочтения первых глав книги Бытие в древнем ближневосточном контексте³⁰. Свою главную задачу при интерпретации книги Бытие Уолтон видит в том, чтобы показать, что между наукой

и Библией нет реального противоречия или конфликта, потому что, как христиане, «мы подтверждаем важность как особого откровения (в Библии и в Иисусе), так и общего откровения (в мире, который создал Бог и который наука помогает нам понять)». Однако Уолтон признает, что «ощущение конфликта между ними не редкость»³².

Тем не менее, Уолтон пытается разрешить это противоречие, в частности, в своей книге Потерянный мир Адама и Евы, показывая, что существуют «верные прочтения Писания», которые могут отличаться от традиционных прочтений прошлого, но которые находят поддержку в тексте и которые совместимы с его древним ближневосточным контекстом, а также с некоторыми из более поздних научных открытий, включая проект «геном человека».

По словам Уолтона, проект «геном человека», возможно, является самым последним достижением в науке, которое обеспечивает основу для последующих исследований в области происхождения человека. Уолтон также считает, что кажущаяся угроза, исходящая от нынешнего консенсуса среди ученых по вопросу о происхождении человека, явно преувеличена.

Основные тезисы Уолтона следующие:

1. В Бытие 1–2 не представлено творение материального мира; творение связано только с установлением функций.

2. Адам и Ева — архетипы, а не прототипы, т. е. исторические лич-

ности, а не биологические прародители человеческого рода.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ МАТЕРИАЛЬНОГО МИРА В ДРЕВНЕЙ БЛИЖНЕВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И БИБЛИИ

Среди основных предположений Уолтона — указание на то, что древних жителей Ближнего Востока интересовало не столько происхождение материального мира, сколько правильное расположение материи в упорядоченном космосе. Учитывая данный контекст, считает Уолтон, мы не можем рассчитывать на то, что древние израильтяне должны были создать повествование о сотворении материального мира. Однако Ричард Э. Авербек категорически не согласен с Уолтоном и считает, что и древняя ближневосточная литература, и Библия связаны с историями о происхождении материального мира³³. Авербек полагает, что Уолтон «выходит за рамки текста и говорит вопреки содержащимся в нем явным утверждениям»³⁴.

Тем не менее, проведенное Уолтоном сравнение и сопоставление древних ближневосточных источников и библейского описания сотворения вызвало неоднозначную реакцию даже среди тех, кто считает данный подход хорошим введением для понимания отношений между древними ближневосточными материалами и Библией³⁵.

Другие убеждены в том, что, хотя данный подход и полезен, некоторые выводы и наблюдения Уолтона, касающиеся влияния древних ближневосточных материалов на библейское повествование о происхождении, не подтверждаются библейским текстом, особенно в той его части, которая касается сотворения материального мира³⁶.

Гордон Уэнам справедливо указывает на один из главных недостатков анализа Уолтона древнего Ближнего Востока и Библии. Он говорит: «Уолтон настолько озабочен тем, чтобы убедить своих читателей в том, что книга Бытие является древним мифом о сотворении мира, что уж слишком избыточно подчеркивает ее сходство с египетскими и месопотамскими текстами, так что оригинальность книги принижается»³⁷. Точно так же и Тревор Крейген задается вопросом,

давалось ли израильтянам откровение, чтобы изменить то, что они уже знали о космосе? Были ли слова Моисея просто отражением современного понимания израильтян или эти слова подсказывали израильтянам, во что им следует верить, в отличие от литературы о «происхождении» мира других народов?³⁸

АДАМ КАК АРХЕТИП, А НЕ ПРОТОТИП

Обсуждение Уолтоном исторического Адама вызвало неоднозначную реакцию со стороны ученых, причем некоторые из них посчитали его экзегетический труд по теме достаточно проникательным³⁹, «убедительным призывом к участию христианина и ученого в более широком диалоге о происхождении мира»⁴⁰, в то время как другие заявили, что, хотя Уолтон дает творческую и по существу связную интерпретацию Бытия 1–3, это менее чем убедительный случай, представляющий лишь «возможное» толкование, но никак не вероятное и уж тем более не лучшее⁴¹.

Однако важно заметить, и Уолтон это признает, что, хотя позиция древнего Израиля имеет широкое идеологическое сходство с древними ближневосточными космологиями, в Бытие 1 они взаимодействуют и развиваются по-разному⁴². Например, согласно Уолтону, «когда космологии включают в себя в качестве компонента создание человека, доминируют архетипические интересы»⁴³. Тем не менее, архетипическое представление в книге Бытие имеет совершенно иную форму. Бытие связывает людей с Богом только через Его образ (тем самым человек получает господствующую роль в космосе), рассматривая их как служащих божеству и заботящихся о сакральном пространстве⁴⁴.

Уолтон обращает также внимание на следующее: «Еще одна отличительная черта заключается в том, что Бытие развивает архе-

тип частично с точки зрения моногенеза, а не известного подхода полигенеза, наблюдаемого в древних ближневосточных текстах»⁴⁵. Уолтон показывает разницу между моногенезом и полигенезом следующим образом:

Моногенез - это представление о том, что все человечество произошло от одной человеческой пары — очевидно это общая точка зрения еврейской Библии (ср. 1 Пар. 1–9); полигенез, обнаруживаемый в остальной части древнего Ближнего Востока, отражает представление о том, что люди были созданы массово — логическая процедура, поскольку боги желали рабского труда⁴⁶.

Однако эту отличительную черту повествования книги Бытие Уолтон дальше не рассматривает.

Основные аргументы Уолтона в пользу своей точки зрения на Адама в книге Потерянный мир Адама и Евы начинаются с обсуждения появления Адама в Бытие 1–5⁴⁷. Уолтон считает, что из-за особенностей языка, использованного при создании или формировании рассказов об Адаме и Еве, «создание из праха» и «сотворение из ребра» следует понимать архетипически⁴⁸, а не как объяснение того, каким образом эти два уникальных индивидуума появились на свет⁴⁹. Уолтон утверждает, что древние ближневосточные рассказы о сотворении

человека также являются архетипическими, и потому они вполне могут быть причиной того, что эти идеи были знакомы израильтянам, и, возможно, служили их источником⁵⁰. Кроме того, Уолтон убежден, что новозаветные авторы больше интересуются Адамом и Евой как архетипами, чем биологическими прародителями⁵¹. Наконец, Уолтон признает, что в Новом Завете Адам и Ева представлены по-разному: архетипически, иллюстративно и исторически⁵². Поэтому, согласно Уолтону, утверждение представления о том, что Адам является архетипическим в книге Бытие, не означает, что он не историчен⁵³. Однако важно отметить, что, утверждая историчность Адама, Уолтон вовсе не считает, что Адам - первый человек, скорее всего, он первый значимый.

Согласно Уолтону, только текстовый элемент генеалогий и теологический элемент греха и искупления убедительно говорят в пользу исторических Адама и Евы⁵⁴. Однако Уолтон замечает, что для того, чтобы Адам и Ева играли эти исторические роли, не обязательно требуется, чтобы они были первыми людьми или универсальными предками всех людей (биологически/генетически)⁵⁵. Уолтон убежден, что вопрос об историческом Адаме больше связан с происхождением греха, чем с реальным происхождением человека. Эти различия не были разделены в прошлом, утверждает Уолтон, возможно потому, что в этом не было необходимости. Он заключает, что в свете

проекта «геном человека» ответ на вопрос, всегда ли эти различия сопутствуют друг другу, становится особенно актуальным⁵⁶. Поэтому предложение Уолтона сводится к тому, чтобы принять исторического Адама, не принимая решения о буквальном происхождении человека. По его мнению, такой подход имеет то преимущество, что отделяет научные элементы (реальное происхождение человека) от экзегетических/богословских элементов, в результате чего конфликт между утверждениями науки и библейским повествованием значительно сглаживается⁵⁷.

АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ НА АДАМА У ЕВАНГЕЛИКАЛОВ

Предложение Уолтона представляет собой, по сути, смену парадигмы, которая значительно расходится с консервативной евангелической интерпретацией книги Бытие и фигуры Адама, в частности. Эндрю Стейнманн рассматривает работу Уолтона как свидетельство тенденции, которая стала очевидной среди фракции ученых-евангеликалов⁵⁸ в последнее время, чтобы добиться примирения между Библией и мировоззрением не-евангеликалов. Стейнманн утверждает, что в отношении темы творения эти ученые «предлагают такое толкование Писаний, которое бы позволило привести содержание книги Бытие

и других частей Библии в соответствие с общепринятым мнением научного сообщества»⁵⁹. Стейнманн также отмечает, что «хотя эти ученые и продвигают интерпретации Бытия и других библейских отрывков, которые согласуются с современной эволюционной теорией, в то же время они стремятся поддерживать высокое мнение об авторитете Св. Писания»⁶⁰.

Терри Робертсон демонстрирует наглядный пример данной тенденции в своем комментарии к дискуссионной книге «Четыре взгляда на исторического Адама»⁶¹, изданной в издательстве Зондерван в 2013 году. Он замечает:

Все шесть участников дискуссии являются проповедниками евангеликалами, утверждающими, что верят в непогрешимость Библии. Однако Дени Ламуре считает, что Адам — это миф; такую же возможность допускает и Грегори Бойд. Джон Уолтон, К. Джон Коллинз и Филип Райкен придерживаются идеи исторического Адама, но по-разному относятся к тому, сколько деталей из Быт. 1–3 следует толковать буквально. Лишь Уильям Баррик отстаивает буквальное понимание текста, являясь единственным представителем младоземельного креационизма⁶².

Стоит упомянуть еще двух авторов, вовлеченных в дискус-

сию среди евангеликалов о происхождении и историчности Адама: Питера Эннса и Скота Макнайта. Эннс считает, что литературные свидетельства древнего Ближнего Востока подтверждают идею о том, что истории сотворения не были написаны как отражающие реальную историю⁶³. История Адама предполагает, утверждает Эннс, что речь идет не об универсальном происхождении человека, а о происхождении Израиля, и если мы понимаем Адама как прото-Израиль, некоторые противоречия между описанием сотворения из Бытия и эволюцией сводятся к минимуму⁶⁴. В конце концов, по словам Эннса, «для древних израильтян, а также для любых других древних ближневосточных народов истории происхождения сосредоточены на том, чтобы рассказать их собственную историю, а не чью-либо еще. Эти истории посвящены самоопределению»⁶⁵. Поэтому, заключает Эннс, «сомнительно, что история Адама вообще имеет отношение к современному вопросу о происхождении человека»⁶⁶.

Однако Эннс признает, что величайший библейский вызов диалогу между христианством и эволюцией исходит из той выдающейся роли, которую Адам играет в двух посланиях Павла, особенно в Римлянам 5:12–21 и 1 Коринфянам 15:20–58⁶⁷. В этих отрывках, признает Эннс, «по-видимому, Павел считает Адама первым человеком и предком всех, кто когда-либо жил на земле»⁶⁸, и кто теологически необходим для того, чтобы реально

существовать в истории человечества, и, тем самым, нести личную ответственность за отчуждение человечества от Бога⁷⁰. Тем не менее, Эннс считает, что мотивация Павла в таком представлении Адама состоит в том, чтобы объяснить, как распятие и воскресение Христа уравнило все человечество и поставило его перед одной и той же универсальной дилеммой греха и смерти, которая требует одного и того же Спасителя. Но при этом, утверждает Эннс, Павел отводит Адаму в значительной степени уникальную роль по сравнению с другими упоминаниями о нем в древнееврейских интерпретациях, и это выходит далеко за рамки того, что говорит книга Бытие и Ветхий Завет⁷¹. Поэтому Эннс считает, что рассуждения Павла об Адаме следует понимать в историческом контексте самого Павла. Павел был евреем первого века, и его подход к толкованию Библии отражает предположения и условности, которых придерживались другие еврейские толкователи того времени⁷². По словам Эннса, в использовании Павлом Ветхого Завета практически не оспаривается один момент: «Павел не чувствует себя связанным первоначальным значением отрывка из Ветхого Завета, который он цитирует, тем более что он стремится сделать жизненно важный теологический вывод относительно евангелия»⁷³. Если мы поймем это, убежден Эннс, «то, что бы Павел ни говорил об Адаме, это не решает того, что понимается под Адамом в самой книге Бытия,

и уж точно не касается вопроса о происхождении человека, обсуждаемого в современном научном мире⁷⁴.

Скот Макнайт, признающийся в приверженности к подходу *prima scriptura* (первичность Писания), считает, что Библия написана в соответствующем контексте, и что неотъемлемая часть прочтения Писания заключается в том, чтобы распознать в Библии диалог между откровением и культурой, в которой оно дается⁷⁵. Следовательно, согласно Макнайту, перед читателем ставится задача «позволить Библии быть Библией в ее интерактивных отношениях с древним Ближним Востоком»⁷⁶. Интересно, что Макнайт не говорит о том, что автор Бытия 1–3 знал или читал древние ближневосточные истории о сотворении или сознательно использовал их в тексте, но Макнайт убежден, что когда составлялся текст Бытие 1 и 2, «этот текст выражал идеи, «витавшие в воздухе»»⁷⁷.

Согласно Макнайту, контекстуальный подход к прочтению Бытие 1–3 «немедленно устанавливает, что Адам и Ева в Библии — это литературные Адам и Ева»⁷⁸. Что он имеет в виду, используя эту терминологию? Он утверждает: «Адам и Ева являются частью повествования, предназначенного для обращения к миру, в котором были как похожие, так и непохожие повествования»⁷⁹. Однако Макнайт тут же поясняет, что использование данного подхода и сравнение повествования о первых людях в

Библии с другими древними ближневосточными историями, не означает, что Адам и Ева являются «вымышленными» или «историческими»⁸⁰. Поэтому Макнайт предлагает следующую точку зрения на Адама и Еву: «Чтобы быть максимально честными по отношению к тексту с учетом его контекста, нам нужно начать с утверждения бесспорного факта: Адам и Ева — просто литературные персонажи. Эта часть повествования лишь призвана показать народу Божьему, что есть человек, и к чему он призван в Божьем творении»⁸¹.

Макнайт рассуждает так: когда кто-то считает Адама и Еву «историческими», он подразумевает по крайней мере семь важных положений: (1) Два человеческих существа по имени Адам и Ева внезапно появились на земле в результате сотворения Богом. (2) Эти два человека имеют биологическую связь со всеми людьми, живущими сегодня. (3) Их ДНК — это ДНК современного человека. (4) Эти двое согрешили, умерли и принесли смерть в мир. (5) Эти двое передали свою греховную природу всем людям. (6) Если бы они не согрешили и не передали эту природу всем людям, не все люди нуждались бы в спасении. (7) Поэтому, если кто-то отрицает исторического Адама, тот отрицает евангелие спасения⁸².

Макнайт предлагает своим читателям вместо того, чтобы бороться с конкордистским подходом к историческому Адаму, открыть для себя литературных, богообразных Адама и Еву, которые проливают

свет на человека и историю человечества, но не в историческом, биологическом или генетическом плане, как того требует современная наука и история; скорее, представления о них происходят из мира древнего Ближнего Востока и раннего иудаизма⁸³. Однако Макнайт отмечает, что честное прочтение Библии приводит также и к тому, что он называет «генеалогическим Адамом», уходящем корнями в литературный портрет Адама и Евы в их древнем ближневосточном контексте. Макнайт убежден, что «все еврейские генеалогии — когда они появляются (а они нечасты) — которые возвращают нас к истокам, возвращают нас к Адаму и Еве»⁸⁴, — Адаму как первому мужчине и Еве как первой женщине. Таким образом, делает вывод Макнайт, «литературный Адам Бытия стал генеалогическим Адамом в библейской истории»⁸⁵. Тем не менее, он снова предостерегает нас «не путать генеалогического Адама с историческим Адамом, потому что литературно-генеалогический Адам — это своеобразная матрица, с которой может быть отлито и сформировано множество Адамов»⁸⁶.

Следующая черта, добавленная к Адаму через еврейское предание, согласно Макнайту, связана с ролью, которую играет Адам как «парадигма, или прототип, или архетип выбора человека между послушанием и неповиновением»⁸⁷. Это, по словам Макнайта, предполагаемый синтез Адама еврейского предания. Адам, добавляет Макнайт, «по большей части изобража-

ется как нравственный Адам»⁸⁸. В результате в некоторых из этих интерпретационных традиций «Адам представляется не только первым человеком (литературно-генеалогическим Адамом), но и первым грешником, чей грех повлиял на всех последующих людей»⁸⁹.

Наконец, Макнайт признает, что он вместе с Джозефом Фицмайером поддерживает идею о том, что действительно «Павел рассматривает Адама как историческое человеческое существо, прародителя человечества, и противопоставляет его историческому Иисусу Христу. Но в самой книге Бытия Адам является символической фигурой, обозначающей все человечество... Таким образом, Павел историзировал символического Адама из книги Бытия»⁹⁰. В итоге, совет Макнайта толкователям библейского текста заключается в следующем: «если мы хотим читать Библию в ее контексте и позволять Библии быть *prima scriptura*, и делать это с оглядкой на студентов, изучающих естественные науки, нам нужно, чтобы читатели уделяли гораздо больше внимания различным типам Адама и Евы, которых знал еврейский мир»⁹¹. Соответственно, для Макнайта тип Адама, которого знал Павел, — это не исторические Адам и Ева, известные сегодня, а литературные, генеалогические, моральные, образные и архетипические Адам и Ева⁹². Макнайт, однако, признает, что «одни исследователи посланий Павла утверждают, что Павел верил в двух конкретных реальных

человеческих существ, в то время как другие в этом не уверены»⁹³.

Например, Д. А. Карсон признает не только то, что Павел верил в исторического Адама, но и то, что историчность Адама имеет отношение к его собственному аргументу⁹⁴. Карсон замечает, что в четырех отрывках Павла, где прямо упоминается Адам, и в других, где он скрывается за несколькими основными темами, можно без труда заметить, как «Павел настаивает на историчности Адама, на его индивидуальности и репрезентативном статусе, на природе и последствиях грехопадения, на связях между грехопадением и личностью и миссией Христа, их типологическим значением по отношению к новому творению»⁹⁵. Карсон добавляет, что «если позволить всему этому прийти в беспорядок, то основы христианского богословия (не только богословия Павла) окажутся под угрозой. Церкви достанутся лишь разрозненные, но мало связанные друг с другом истины, по-разному толкуемые; или системы богословия, которые являются христианскими только по названию, но не являются глубоко и по существу библейскими»⁹⁶.

Точно так же и Канедей заявляет, что «если Адам не был первым человеком и прародителем всего человечества, как утверждают Бытие и апостол Павел, то Евангелие Иисуса Христа неизбежно попадает под подозрение, потому что Евангелие от Луки недвусмысленно прослеживает генеалогию Иисуса назад через Иосифа, который счи-

тался его отцом, на всем протяжении от Еноса к Сифу, затем к Адаму и, наконец, к Богу (Лук. 3:18)»⁹⁷. Кроме того, Канедей считает, что «то, что прямо утверждает Евангелие от Луки, Павел принимает как недвусмысленно фактологический материал. На основе генеалогического континуума между Адамом и Христом он выявляет богословское значение этих отношений для основных христианских верований, связанных с Евангелием»⁹⁸. Таким образом, Канедей утверждает: «Апостол подтверждает историчность Адама и его символическую и типологическую функцию. Он не разделяет историчность Адама и символическую и типологическую функцию Адама, и не допускает мысли о том, что его репрезентативная роль сводит на нет его фактическое существование, и наоборот»⁹⁹.

Помимо этих важных участников дебатов об Адаме, следует упомянуть недавно выпущенный издательством Зондерван «Словарь христианства и науки», в котором подчеркивается, что практически все авторы его статей — христиане-евангеликалы. Этот справочник представлен как современное исследование взаимодействия христианской веры и науки. Две статьи в словаре относятся к Адаму и Еве. Первая озаглавлена «Адам и Ева (основные точки зрения на первую пару)» и написана она Тоддом С. Биллом. В ней, в частности, говорится, что «единое свидетельство Писания состоит в том, что Адам и Ева являются историческими лично-

стями, созданными исключительно Богом как универсальные предки человеческого рода»¹⁰⁰. Вместе с тем, в ней также утверждается, что «данные проекта “геном человека” не противоречат этому свидетельству: исходный пул из 10 000 человек является результатом данных, полученных с использованием эволюционных предположений об общем происхождении, постепенных изменениях в течение длительных периодов времени и естественного отбора»¹⁰¹.

Однако во второй статье, озаглавленной «Адам и Ева (как представительская пара)» взгляд на Адама и Еву выражается неоднозначно, допускаются разные возможности. Есть два способа думать о них, говорит ее автор Тремпер Лонгман III: «Возможно, они являются репрезентативной парой в исходной популяции (или даже репрезентативной парой через десятки тысяч лет после первоначальной популяции), или, возможно, Адам и Ева просто представляют собой изначальное человечество»¹⁰². Таким образом, согласно Быт. 3, как считает Лонгман, первоначальное человечество (возможно, первая репрезентативная пара, возможно, все изначальное человечество) восстало против Бога¹⁰³. Лонгман утверждает, что эта пара олицетворяла «то, что все люди сделали бы (и действительно делают) на их месте, и она так повлияла на социальную систему, что с тех пор невозможно не грешить»¹⁰⁴. Лонгман заключает свои комментарии, предлагая пересмотреть наше понимание

отношений между христианским богословием, в частности сотериологией, и историческим Адамом, с одной стороны, а, с другой стороны, признать ту роль, которую играет наука, помогая нам лучше понять библейские утверждения об истине¹⁰⁵.

Итак, разделение среди ученых-евангеликалов по вопросу об историческом Адаме очевидно и приводит к поляризации. Эндрю Стейнманн утверждает, что внутренняя борьба в евангелических кругах по поводу исторического Адама сегодня должна быть поучительной историей для лютеран¹⁰⁶. Это также должно послужить предупреждением адвентистам седьмого дня, которые, когда на первый план выдвигается тема сотворения мира Богом, могут наивно полагать, что все евангеликалы «на их стороне»¹⁰⁷.

РЕАКЦИЯ И ОТКЛИКИ НА НОВУЮ ТОЧКУ ЗРЕНИЯ НА АДАМА В ЕВАНГЕЛИЧЕСКОЙ СРЕДЕ

В представленном кратком обзоре новых попыток понять исторического Адама, предпринятых евангеликалами, можно заметить некоторые общие герменевтические черты. Практически все эти исследователи:

1. Признают возможность более серьезного влияния древних ближневосточных историй о со-

творении мира на библейское описание сотворения, подчеркивая сходство, но игнорируя или отбрасывая их отличительные особенности, среди которых монотеизм и моногенез. Кроме того, как в случае с Уолтоном, они игнорируют или противоречат текстуальным свидетельствам древнего Ближнего Востока и Библии о происхождении материального мира, в угоду своим представлениям о так называемом функциональном сотворении.

2. Предлагают «жанровую калибровку» повествования Бытия, что предполагает рассмотрение этой книги не как исторического повествования, а как «символического» или «метафорического» текста или, возможно, просто повествования с важными теологическими концепциями, которое не является ни «вымышленным», ни «историческим». Или они идентифицируют и понимают ее как «древнюю космологию» или «древнюю биологию», что правильно в ее собственных терминах и контексте, но не в нашем нынешнем понимании науки. Однако, 2-я глава Бытия с ее особенностью «толедот» (происхождения)¹⁰⁸ содержит исторические маркеры, которые являются индикаторами того, что «мы вошли в человеческую историю в реальном времени во времени и пространстве»¹⁰⁹.

3. Переосмысливают, пересматривают и даже отвергают использование в Новом Завете исторического Адама, особенно апостолом Павлом, что позволяет сохранять

его сотериологическую структуру без необходимости в актуальном историческом Адаме. При этом они допускают альтернативные толкования: литературные, генеалогические и/или архетипические.

4. Переформулируют понимание богословских концепций, таких как непогрешимость Библии, *prima Scriptura* и *sola Scriptura*, допуская новое понимание природы и функции Бытия, и облегчая тем самым диалог между Писанием и наукой.

5. Большой авторитет придают научным открытиям, таким как проект «геном человека», чем Священному Писанию, пытаются занимать гармонирующую позицию, отдавая предпочтение науке над Библией.

6. Представляют практические миссиологические и экклезиологические опасения в связи с необходимостью пересмотра позиции христианства в отношении исторического Адама, что позволяет христианам более открыто участвовать в научных сообществах, расширяя свои евангелизационные возможности и в то же время оставаться в церкви.

ПРОТОЛОГИЯ И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ

Уильям ВанДудеваард отмечает, что на протяжении первых восемнадцати столетий истории христианской церкви экзегеты и богословы были почти монолитно привержены буквальному пони-

манию происхождения человека¹¹⁰. По словам Ван Дудеваарда, «почти весь христианский мир придерживался представления о том, что Адам и Ева были первой человеческой парой, не имевшей в момент своего происхождения ни предков, ни современников»¹¹¹. Более того, Ван Дудеваард утверждает, что почти каждый христианский богослов «понимал, что Адам и Ева буквально сотворены так, как это описано в Бытие 2:7 и Бытие 2:21–22»¹¹². Даже Уолтон соглашается с этим историческим представлением, когда заявляет: «Уже ранние толкователи, несомненно, считали Адама и Еву прародителями всего человеческого рода»¹¹³.

Кроме того, как заметил Р. Альберт Молер, президент Южной баптистской теологической семинарии, в предисловии к книге Ван Дудеваарда, богословская проблема для нынешнего поколения евангеликалов — это вопрос о том, как все начиналось. Он утверждает: «С точки зрения евангелия Иисуса Христа наиболее актуальный вопрос, имеющий отношение к истокам бытия, связан с существованием Адама и Евы как прародителей всего человечества и реальностью грехопадения, объясняющего человеческую греховность и все то, что происходит в мире по причине греха»¹¹⁴. Однако другие возмущаются тем, что «вопрос происхождения космоса и человека окончательно смешался с сотериологическим вопросом о том, необходим ли «первородный Адам» для библейского учения о спасении»¹¹⁵. Трудно не

согласиться с этим предположением, если кто-то читает Новый Завет, особенно Павла. Такого же мнения придерживаются и многие отцы церкви.

ПРОТОЛОГИЯ И ЭСХАТОЛОГИЯ

Ван Дудеваард отмечает, что вопросы, связанные с протологией, такие как поиски исторического Адама и то, как они решаются, влияют на широкий круг доктринальных тем, включая эсхатологию¹¹⁶.

Майкл Хазел, например, замечает, что «эволюционная гипотеза ставит перед нами серьезные вопросы, которые не только затрагивают вопросы происхождения, но и влияют на наше представление об исполнении библейских обетований будущих событий»¹¹⁷.

Связь между первой и последней главами Библии очевидна. Александр Десмонд относительно нового Иерусалима пишет, что для Иоанна «этот исключительный город является целью, к которой движется все в творении. Это исполнение того, что Бог инициировал в Бытие 1»¹¹⁸.

Поэтому вполне уместно считать, что изменения в понимании традиционной евангелической протологии могут повлиять на понимание эсхатологии, представленной в последних главах Откровения. Однако логическое заключение, являющееся результатом отрицания сверхъестественных событий творения и, следова-

тельно, событий, связанных с теми же концепциями нового творения, которые представлены в последних главах Откровения, отсутствует в анализе тех, кто сомневается в историчности Бытия, но подтверждает свою веру в реальность небес.

Например, Макнайт, чья позиция в отношении исторического Адама обсуждалась ранее, в своей книге Обещание Небес, выпущенной в 2015 году, утверждает, что «первая непреложная черта обетованного неба связана с Богом. На Небесах Бог будет Богом»¹¹⁹. Среди индикаторов этой новой реальности Макнайт утверждает, что «Бог будет поддержкой для всех»¹²⁰. В качестве доказательства этого Макнайт упоминает «воду жизни, истекающую от престола Бога и Агнца», и дерево жизни, которые поддерживают жизнь обитателей небесного Царства¹²¹. Однако, здесь Макнайт не предлагает никаких научных возражений и не предлагает никаких интерпретационных схем, позволяющих понять эти заявления как небуквальные или неисторические.

Однако такие исследователи, как Карсон, признающие связь между протологией и эсхатологией, справедливо указывают на то, что одно зависит от другого. Карсон считает, что «чем больше Бытие 1–3 сводится к расплывчатой категории «мифа», тем труднее становится сохранить надежное учение самого Апостола»¹²². Проблема происхождения мира и человека, по словам Карсона, напрямую

затрагивает эсхатологию Павла. Карсон замечает, что есть ученые, которые «готовы принять реализованную часть эсхатологии Павла, но не само начало и не конец представленной Павлом истории спасения»¹²³. Эти богословы с трудом удерживаются на середине спасительно-исторической линии. Пока евангеликалы пытаются справиться с вызовом, имеющим отношение к началу спасительно-исторической линии, но не за горами и ее конец, ибо они тесно связаны друг с другом.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Герменевтические и теологические дилеммы, созданные новыми подходами к толкованию книги Бытие, потрясают основы основ, когда речь идет о позиции в отношении происхождения и сотериологии, которую поддерживает все большее число евангеликалов. Медленно, но уверенно наметившийся сдвиг парадигмы среди евангеликалов меняет их понимание Писания, его авторитета и принципа первичности в вопросах доктрины.

Создается впечатление, что новая евангелическая протология еще не достигла своего логического и последовательного решения относительно сотериологических и эсхатологических воззрений, которые возникают в связи с отрицанием историчности творения и исторического Адама. Однако ее необычные творческие и альтер-

нативные герменевтические предложения свидетельствуют о новой тенденции в богословских взглядах среди евангеликалов, стремящихся согласовать повествование книги Бытие в вопросе происхождения человека с позицией современного научного большинства. Такая тенденция может оказать огромное влияние не только на евангелическую герменевтику и сотериологию, но и на историческое понимание христианской эсхатологии, представленной в последних главах Откровения. Как таковые, эти

новые подходы несовместимы с высокой оценкой Св. Писание как Божьего Слова и значительно расходятся с пониманием библейской эсхатологии адвентистами седьмого дня.



¹ Ричард Н. Остлинг, «В поисках исторического Адама: центр дебатов об эволюции сместился с вопроса о том, произошли ли мы от более ранних животных, к вопросу о том, могли ли мы произойти от одного мужчины и одной женщины», *Christianity Today* 55, no. 6 (2011).

² Peter Enns, *The Evolution of Adam: What the Bible Does and Doesn't Say About Human Origins* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2012), ix. По словам Эннса, эволюционная теория существует уже несколько поколений, но в последние годы два фактора снова привлекли внимание общественности к этой проблеме. Во-первых, это безжалостные, четкие и популярные нападки на христианство со стороны новых атеистов. Джерри Койн, Ричард Докинз, Дэниел Деннет и другие приверженцы атеистической идеологии настойчиво продвигают теорию эволюцию и утверждают, что эволюция уничтожила возможность религиозной веры — особенно такой веры, как христианство, чьи священные писания содержат историю об Адаме, первом человеке, сотворенном из праха несколько тысяч лет назад. Вторым фактором стал широко разрекламированный прогресс в нашем понимании эволюции, особенно генетики. Про-

ект «геном человека», завершенный в 2003 году, вне всяких сомнений показывает, что люди и приматы имеют общее происхождение. См. также Walter C. Kaiser Jr., “A Literal and Historical Adam and Eve? Reflections on the Work of Peter Enns,” *Criswell Theological Review* 10, no. 2 (2013): 75–76; and Dennis R. Venema and Scot McKnight, *Adam and the Genome: Reading Scripture After Genetic Science* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2017). Макнайт поднимает следующие вопросы, связанные с проектом «геном человека»: что происходит, когда эволюционная теория и проект «геном человека» сталкиваются с библейским повествованием о сотворении мира? Что делать, когда нам говорят, что ДНК, характерная для современных людей, могла быть получена не менее чем от десяти тысяч гоминидов? Как быть, когда нам говорят, что люди существовали и до Адама? А как насчет тех двух людей в Бытие 1–3? Как насчет восьми, переживших Ноев потоп? Кому верить, спрашивают некоторые: Библии или науке? Макнайт отмечает, что «если проект «геном человека» имеет какой-либо вес в нашем мировоззрении, настаивать на том, что наша ДНК происходит от двух людей, Адама и Евы, значит намеренно противоречить

тому, чему наука учит сегодня со значительными доказательствами». См. также Todd Wood, “A Simple Truth Seeker” in Tim Stafford, ed., *The Adam Quest: Eleven Scientists Who Held on to a Strong Faith While Wrestling With the Mystery of Human Origins* (Nashville, TN: Nelson Books, 2013), 44–45. В презентации креациониста Тодда Вуда представлены следующие комментарии: «Запуск Биологос, христианской организации, основанной Фрэнсисом Коллинзом из проекта «Геном человека», изменил условия дебатов среди христиан». Согласно Фазале Ране и Хью Россу, новый взгляд на проблему происхождения человека и генетического разнообразия исходит из проекта «Геном человека». См. Fazale Rana and Hugh Ross, *Who Was Adam? A Creation Model Approach to the Origin of Man* (Colorado Springs, CO: NavPress, 2005), 59.

³ Enns, ix.

⁴ Ostling, 24.

⁵ Kaiser, 76.

⁶ Francis S. Collins, *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief* (New York: Free Press, 2006).

⁷ Kaiser, 75.

⁸ Там же, 76.

⁹ Там же.

¹⁰ William Lane Craig, *In Quest of the Historical Adam: A Biblical and Scientific Exploration* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2021), 3.

¹¹ Там же, 4.

¹² Там же. Крейг предлагает краткое изложение того, как богословы традиционно рассматривали связь между вопросом об историческом Адаме и учением о грехе: «Ибо, если Адам не был исторической личностью, очевидно, что не было исторического грехопадения в традиционном смысле этого слова. В частности, учение о первородном грехе должно быть отвергнуто, если не было исторического Адама и, следовательно, не было грехопадения. Ибо в отсутствие исторического Адама нет и не было греха Адама, который можно было бы вменить в вину каждому человеку. Очевидно, что мы не можем быть признаны виновными

и, следовательно, заслуживающими наказания за нарушение, которого никогда не было. Точно так же мы не можем быть наследниками испорченной человеческой природы в результате греха Адама, если такого греха никогда не было. Таким образом, в отсутствие исторического Адама традиционная доктрина первородного греха лишается всякой поддержки». См. также Raoul Dederen, ed., *Handbook of Seventh-day Adventist Theology, Commentary Reference Series 12* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2001), 241–242. Рауль Дедерен пишет: «На протяжении всей истории некоторые богословы определяли повествование о грехопадении в Бытие 3 как аллегорию, отвергая его как миф, не имеющий исторической основы. Некоторые называют его сверхисторическим событием, непостижимым для тех, кто живет в истории. Но для правильного понимания сущности, природы и предназначения греха нельзя отбрасывать или подрывать историчность данного повествования. Начало греха, его влияние на драму человеческой истории, его поражение на кресте и его окончательное искоренение на последнем суде изображаются в Писании как исторические вехи, ведущие от восстания к восстановлению. Отрицать историчность любого из этих событий — значит отрицать авторитет и подлинность Писаний как Слова живого Бога и отрицать Самого суверенного Господа истории». Брюс А. Демарест (*The Cross and Salvation: The Doctrine of Salvation, Foundations of Evangelical Theology* (Wheaton, IL: Crossway Books, 1997), 73–74) задает важный вопрос: «Почему люди, высшие из Божьих творение и уникальные носители образа, требуют благодати для спасения и христианской жизни?» Отвечая на него, он пишет: «Потому что ужасная трагедия греха затрагивает всех людей через Адама и Еву». Он добавляет: «Писание учит, что грех Адама затронул не только его самого, но и всех его потомков». Говоря языком классической теологии, утверждает Демарест, «человеческая раса до грехопадения была *posse non peccare et mori* («способна не грешить и не умирать»); но после

грехопадения каждый грешный член оказывается *non posse non peccare et mori* («не в состоянии не грешить и не умереть»). Весь человеческий род поражен объективной виной, отчуждением от Бога, извращенной природой, отказывающейся знать, любить и служить Творцу. Вселенская греховность через Адама серьезно подкосила человеческие способности к актуализации добра». См. также Bruce A. Demarest, "Fall of the Human Race," in *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001), 434–436. Майкл Ф. Берд (*Evangelical Theology: A Biblical and Systematic Introduction* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2013), 668–669) отмечает: «любопытно, что этот первоначальный бунт против Бога больше не упоминается в Ветхом Завете, однако его последствия продолжают доминировать в действиях первых людей в истории (Бытие 1–11) и в отношениях Израиля с Богом от завоевания Ханаана до периода после изгнания. Более поздние христианские толкователи книги Бытие, от Павла до Августина, конкретно и широко используют этот эпизод «падения» Адама в построении учения о грехе». Однако он заявляет, что «хотя «первородный грех» никогда прямо не указывается и не определяется в Писании, его реальность явно подразумевается, поскольку предполагается органическое единство между грехом Адама и греховностью всего человечества».

¹³ Craig, 4. См. также Dyson Hague, "The Doctrinal Value of the First Chapters of Genesis," in *The Fundamentals*, vol. 1, ed. R. A. Torrey and A. C. Dixon (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2003), 285. См., например, заявление Гааги: «Что касается нашего искупления, то третья глава Бытия является основой всей сотериологии. Если бы не было падения, не было бы осуждения, разделения и необходимости примирения. Если не было нужды в примирении, не было бы нужды и в искуплении; и, если бы не было нужды в искуплении, Воплощение было излишеством, а распятие — безумием (Гал. 3:21.) Апостол настолько тесно связывает грехопадение Адама и смерть Христа, что без грехопадения

Адама богословская наука лишается своей самой заметной черты — искупления».

¹⁴ Craig, 5.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же, 5–6. Крейг предлагает эти аргументы как указывающие на несущественную ценность учения о первородном грехе для христианской веры: «Мягко говоря, это учение имеет слабую библейскую поддержку; его нет в описании проклятий, последовавших за грехопадением, в Быт. 3. Это учение полностью зависит от одного библейского отрывка, Рим. 5:12–21, и этот отрывок неясен и открыт для множества интерпретаций. Из слов Павла не ясно, (1) вменяется ли грех Адама каждому из его потомков, либо (2) грех Адама приводит к испорченности человеческой природы и лишению изначальной праведности, что передается всем его потомкам».

¹⁷ Там же, 5.

¹⁸ Там же, 6.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Там же, 7.

²³ Там же, 12.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же, 12–13.

²⁶ Там же, 13–14.

²⁷ Там же, 14.

²⁸ Там же, 16–18. Крейг соглашается с этим, цитируя исследователя Ветхого Завета Бреварда Чайлдса: «Сравнение отцов церкви или реформаторов, если уж на то пошло, с современной наукой с точки зрения филологии, текстовой и литературной критики или исторических знаний и экзегетической точности должно убедить любого разумного человека в неоспоримых достижениях историко-критического подхода к Ветхому Завету».

²⁹ Ostling, 26.

³⁰ John H. Walton, *Genesis: From Biblical Text . . . to Contemporary Life*, *The NIV Application Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001).

См. также Walton, *The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009); Walton, *Genesis 1 as Ancient Cosmology* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011); Walton, "Human Origins and the Bible," *Zygon* 47, no. 4 (2012); Matthew Barrett and Ardek B. Caneday, eds., *Four Views on the Historical Adam*, ed. Stanley N. Gundry, *Counterpoints: Bible and Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2013); Walton, *The Lost World of Adam and Eve: Genesis 2–3 and the Human Origins Debate* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2015); и Walton, "The Lost World of Adam and Eve: Old Testament Scholar John Walton Affirms a Historical Adam—But Says There Are Far More Important Dimensions to Genesis," *Christianity Today* 59, no. 2 (2015).

³¹ Walton, *The Lost World of Adam and Eve*, 13.

³² Там же.

³³ Richard E. Averbeck, "The Lost World of Adam and Eve: A Review Essay," *Themelios* 40, no. 2 (2015).

³⁴ Там же, 227.

³⁵ Sean M. Cordry, "The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate," *Perspectives on Science and Christian Faith* 62, no. 3 (2010); Hans-Christof Kraus, "The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate," *Journal for the Study of the Old Testament* 35, no. 5 (2011); Michael S. Heiser, "The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate," *Journal of the Evangelical Theological Society* 53, no. 1 (2010); Barry A. Jones, "The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate," *Review & Expositor* 107, no. 2 (2010); Ernest Lucas, "The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate," *Science and Christian Belief* 23, no. 1 (2011).

³⁶ Scott A. Ashmon, "The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate," *Concordia Theological Quarterly* 77, nos. 1–2 (2013): 187. Эшмон считает, что взгляд Уолтона на Бытие 1 заходит слишком далеко, когда он заявляет, что древний Ближний Восток не касался вопроса происхождения материального мира, и считая, что

древняя ближневосточная космогония была связана лишь с функциональным (и номинальным) происхождением. См. также Douglas J. Becker, "The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate," *Themelios* 34, no. 3 (2009): 358–359. Беккер замечает, что возможной слабостью аргументации Уолтона является его настойчивое стремление читать Бытие 1 с чисто функциональной точки зрения. Беккер считает, что, возможно, Бытие касается как происхождения материального мира, так и его функции, возможно, с упором на последнее. См. также Richard S. Hess, "The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate," *Bulletin for Biblical Research* 20, no. 3 (2010): 435. Гесс считает, что аргумент Уолтона в пользу функциональности в Бытие 1 нуждается в дополнительной поддержке, чтобы доказать его правоту. Гесс также задается вопросом, действительно ли функциональный элемент занимает центральное место в этом тексте. См. также Brian L. Webster, "The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate," *Bibliotheca Sacra* 168, no. 671 (2011): 357. Вебстер делает два важных замечания относительно акцентирования Уолтоном внимания на функциональной составляющей мира. Во-первых, Уолтон иногда преувеличивает эту идею до такой степени, что это звучит так, как будто он имеет в виду, что Бытие 1 должно было быть понято как относящееся к абстрактным функциям, а не к материальному происхождению вообще. Во-вторых, Вебстер утверждает, что древние ближневосточные тексты о сотворении мира могут начинаться с появления бесформенной субстанции, которая видоизменяется, но в них по-прежнему присутствует образец, согласно которому определенных вещей сначала не было, а затем они были. Тот факт, заключает Вебстер, что эти древние тексты описывают превращение бесформенной материи в новые вещи, не означает, что на первый взгляд они в первую очередь касаются абстрактных функций, а не материального происхождения.

³⁷ Gordon J. Wenham, "The Lost World of Genesis

One: Ancient Cosmology and the Origins Debate,” *Science and Christian Belief* 25, no. 1 (2013): 73.

³⁸ Trevor Craigen, “The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate,” *The Master’s Seminary Journal* 21, no. 2 (2010): 261.

³⁹ Daniel De Vries, “The Lost World of Adam and Eve: Genesis 2–3 and the Human Origins Debate,” *Calvin Theological Journal* 51, no. 1 (2016): 143–145.

⁴⁰ Andrea L. Robinson, “The Lost World of Adam and Eve: Genesis 2–3 and the Human Origins Debate,” *Science and Christian Belief* 28, no. 1 (2016): 50.

⁴¹ Deane Galbraith, “The Lost World of Adam and Eve: Genesis 2–3 and the Human Origins Debate,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 58, no. 1 (2015): 168–169. Сам Уолтон заявляет (и на это обращает внимание Гэлбрейт), что его забота состоит в том, чтобы предложить способ сделать Бытие 1–3 приемлемым для тех, кто придерживается современных научных теорий о материальном происхождении вселенной и человечества. Гэлбрейт также утверждает, что кумулятивный эффект стольких изобретательных интерпретаций Уолтона бросает серьезную тень подозрений к его столь гипертрофированному акценту на функции. См. также Robert P. Gordon, “The Lost World of Adam and Eve: Genesis 2–3 and the Human Origins Debate,” *Journal for the Study of the Old Testament* 40, no. 5 (2016): 71.

⁴² Walton, *Genesis 1 as Ancient Cosmology*, 194.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же, 194–195.

⁴⁵ Там же, 195.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Walton, *Genesis 2–3 and the Human Origins Debate*, 58–61.

⁴⁸ Уолтон предлагает объяснение того, как концепция архетипа может быть применена к Адаму: «Основное предложение этой книги состоит в том, что рассказы о сотворении Адама и Евы следует понимать архетипически, а не как рассказы о том, как эти два человека уникальным образом были сотворены [Богом]. Когда я использую слово «архетип», я не имею в виду то,

как литература использует архетипы. Я имею в виду простую концепцию, заключающуюся в том, что архетип воплощает в себе всех остальных в группе. Архетипом в Библии вполне может быть личность, и обычно так оно и есть. Я вполне готов подтвердить идею, что Адам — это личность, реальная личность в реальном прошлом. Тем не менее, мы видели в использовании термина *ādām*, что использование определенного артикля имеет тенденцию к пониманию Адама как своего рода представителя, а архетип — это одна из форм представления».

⁴⁹ Walton, *Genesis 2–3 and the Human Origins Debate*, 70–81.

⁵⁰ Там же, 82–91.

⁵¹ Там же, 92–95.

⁵² Там же, 96–101. Уолтон говорит: «Когда мы отождествляем Адама и Еву с историческими фигурами, мы имеем в виду, что они реальные люди, вовлеченные в реальные события в реальном прошлом. Они по своей сути не мифологичны и не легендарны, хотя их роли могут способствовать тому, что на них смотрят именно таким образом в некоторых случаях восприятия истории. Точно так же они не являются и вымышленными. В то же время в их профиле могут быть некоторые моменты, не предназначенные для передачи исторических элементов». Что касается упоминания об Адаме в Новом Завете, Уолтон считает, что фигура Адама используется для выражения литературной или теологической истины, которая не обязательно подразумевает историческую истину. Уолтон аргументирует свою позицию применением использования Мелхиседека и Еноха в Новом Завете.

⁵³ Там же, 96.

⁵⁴ Там же, 103.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Andrew Steinmann, “Lost World of Genesis One: John H. Walton, *American Evangelicals and Creation*,” *Lutheran Education Journal* (2012). См. также

William D. Barrick, “Old Testament Evidence for a Literal, Historical Adam and Eve,” in *Searching for Adam: Genesis and the Truth about Humans Origins*, ed. Terry Mortenson (Master Books, 2016), 18. Баррик представляет историческое развитие дебатов о происхождении вселенной следующим образом. Он считает, что споры о происхождении Вселенной, Земли и человека в последние годы заметно изменились. С 1920-х до 1960-х годов споры о происхождении между библеистами и не-библеистами были сосредоточены главным образом на эволюции и сотворении. С 1960-х по 2000 год споры о происхождении были сосредоточены на Новом потопе, продолжительности дней творения и возрасте творения. С 2000 года по настоящее время продолжают споры о том, является ли библейский Адам историческим и генетическим прародителем всех людей.

⁵⁹ Steinmann, 2.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Barrett and Caneday.

⁶² Terry Mortenson, “Introduction,” in Mortenson, *Searching for Adam*, 7. Младоземельные креационисты утверждают, что вся земля, а не только жизнь на планете, была создана в течение шести дней недели творения.

⁶³ Enns, 57–58. Эннс категорично заявляет: «Отмечать сходство между повествованием о сотворении мира и потопе и литературой древнего Ближнего Востока и настаивать на том, что вся эта литература явно не-исторична, в то время как Бытие каким-то образом представляет историю — это не является сильной позицией веры, а скорее слабой, позицией, в которой Писание должно соответствовать чьим-то ожиданиям. Бытие просто вызывает к тому, чтобы его читали не как историческое описание событий».

⁶⁴ Там же, 66.

⁶⁵ Там же, 69.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же, 79.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Там же, 80.

⁷⁰ Там же, 81.

⁷¹ Там же.

⁷² Там же, 95. Эннс утверждает, что «Павел писал послания на фоне герменевтических условностей своего времени, а не нашего, и мы должны понимать Павла именно в этом контексте. Другими словами, точно так же, как мы призваны калибровать жанр Бытия, отталкиваясь от окружающей культуры, мы должны воспринимать интерпретацию Ветхого Завета Павлом в рамках его мира».

⁷³ Там же, 103.

⁷⁴ Там же, 117. Эннс предлагает альтернативное прочтение, чтобы понять точку зрения Павла и его ссылки на книгу Бытие и на Адама, в частности. Эннс считает, что в нашем анализе упоминания Павлом Адама необходимо учитывать определенные элементы: «Двусмысленный характер истории Адама в Бытие, функциональное отсутствие Адама в Ветхом Завете, творческая энергия, вложенная в историю Адама другими древними интерпретаторами, и творческое использование Ветхого Завета в целом. В этом случае мы подойдем к использованию Павлом истории об Адаме с надеждой найти там не простое прочтение Бытия, а преобразование Бытия».

⁷⁵ Venema and McKnight, 106.

⁷⁶ Там же, 112. По словам Макнайта, «это самый уважительный, самый честный и самый первоклассный подход».

⁷⁷ Там же, 113.

⁷⁸ Там же, 118.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же.

⁸² Там же, 107-108.

⁸³ Там же, 144-146.

⁸⁴ Там же, 146.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ Там же, 169.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Там же. Макнайт отмечает, что, например, «в кумранской общине мы обнаруживаем Адама, ко-

торый, хотя и создан по образу Бога (4Q504, фрагмент 8, строка 4), является архетипом, который «не устоял в вере» (CD 10.8). Таким образом, и Израиль, «подобно Адаму, нарушил завет» (фрагмент 4Q167 7 9.1). Однако те, кто верен, унаследуют «славу Адама» (1QS 4.23). Следовательно, акцент в Свитках Мертвого моря на двух духах происходит из интерпретации истории Адама, выбравшего непослушание и, следовательно, ставшего прототипом человека, сталкивающегося с послушанием или непослушанием (1QS 3–4).

⁹⁰ Там же, 190.

⁹¹ Там же, 191.

⁹² Там же.

⁹³ Там же, 190.

⁹⁴ См. D. A. Carson, “Adam in the Epistles of Paul,” in *In the Beginning. . . : A Symposium on the Bible and Creation*, ed. N. M. de S. Cameron (Glasgow: Biblical Creation Society, 1980), 28–43.

⁹⁵ Там же, 41.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ A. B. Caneday, “The Language of God and Adam’s Genesis and Historicity in Paul’s Gospel,” *Southern Baptist Journal of Theology* 15, no. 1 (2011): 27.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Todd S. Beall, “Adam and Eve (First-Couple View),” in *Dictionary of Christianity and Science*, ed. Paul Copan et al. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2017), 75.

¹⁰¹ Там же, 75–76.

¹⁰² Tremper Longman III, “Adam and Eve (Representative-Couple View),” in Copan et al., 92–93.

¹⁰³ Там же, 93.

¹⁰⁴ Там же.

¹⁰⁵ Там же, 95.

¹⁰⁶ Эндрю Стейнманн — богослов из Лютеранской церкви Синода Миссури. Синод лютеранской церкви штата Миссури публично заявил о своей вере в то, что Бог создал мир, как описано в Книге Бытия.

¹⁰⁷ Steinmann, 2.

¹⁰⁸ Averbeck, 237–238. См. также Richard M. Davidson, “The Biblical Account of Origins,” *Journal of the Adventist Theological Society* 14, no. 1 (2003): 13. Общеизвестно, замечает Дэвидсон, что вся книга Бытия построена на слове «происхождение» (tôlédôt) в связи с каждым разделом книги (13x). Это слово используется в генеалогии, связанной с точным учетом времени и истории. Оно буквально означает «порождение» или «рождение» (от глагола yālad «порождать, рождать») и подразумевает, что Бытие — это «история начала». Дэвидсон заключает, что «использование слова tôlédôt в Быт. 2:4 показывает, что автор намеревается рассматривать описание сотворения так же буквально, как и все остальное повествование Бытия». Mathews K. A., *Genesis 1–11:26, The New American Commentary*, vol. 1A (Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1996), 41. Мэтьюз отмечает: «повторяющийся шаблонный прием tôlédôt показывает, что в композиционном плане текст построен таким образом, чтобы соединить исторические вехи Израиля с началом космоса».

¹⁰⁹ Averbeck, 238.

¹¹⁰ William VanDoodewaard, *The Quest for the Historical Adam: Genesis, Hermeneutics, and Human Origins* (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2015), loc. 7119.

¹¹¹ Там же.

¹¹² Там же.

¹¹³ Walton, *Genesis 2–3 and the Human Origins Debate*, 181. Уолтон цитирует апокрифическую книгу Товит 8:6, датируемую вторым столетием до н.э.: «Эти двое были родителями всех людей». Писатели Ветхого Завета понимали Бытие 1–2 таким же образом, как это видно из Псалмов 32 и 103.

¹¹⁴ VanDoodewaard, loc. 148. См. также Steinmann, «The Lost World of Genesis One: John H. Walton, *American Evangelicals and Creation*» 2. Штейнманн утверждает, что согласование Бытия с эволюционной теорией будет иметь непредвиденные последствия для христианской доктрины, особенно для Евангелия. Этот вопрос, согласно Штейнманну, часто игнорируется или сводится к минимуму.

¹¹⁵ August H. Konkel, “The Lost World of Adam and Eve: Genesis 2–3 and the Human Origins Debate,” *Perspectives on Science and Christian Faith* 68, no. 1 (2016): 68.

¹¹⁶ VanDoodewaard, loc. 7633–7644.

¹¹⁷ Michael G. Hasel, ““In The Beginning...” The Relationship Between Protology and Eschatology,” in *The Cosmic Battle for the Planet Earth: Essays in Honor of Norman R. Gulley*, ed. Ron Du Preez and Jiří Moskala (Berrien Springs, MI: Andrews University, 2003), 21. Хейзел замечает: «Ибо, если Христос снова придет, чтобы создать новое небо и новую землю, то сколько времени потребуется для этого? Будет ли это мгновенно или на это уйдут миллионы лет?»

¹¹⁸ T. Desmond Alexander, “From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Pentateuch,” (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012), 132.

¹¹⁹ Scot McKnight, *The Heaven Promise: Engaging the Bible’s Truth About Life to Come* (Colorado Springs, CO: WaterBrook Press, 2015), 59.

¹²⁰ Там же, 64.

¹²¹ Там же.

¹²² Carson, 40.

¹²³ Там же. Ср. с Morna Dorothy Hooker, *Pauline Pieces* (London: Epworth Press, 1979), 50. Автор пишет: «Адам и Христос могут представлять два противоположных человеческих существа, два образа жизни, но две фигуры, которые их представляют, являют собой крайне неуравновешенную пару: одна мифическая, другая историческая. И здесь я подхожу к своей проблеме, заключающейся в том, что вся схема искупления, как ее понимает апостол Павел, противопоставлена эсхатологической подложке, которая имела смысл для него, но больше не имеет смысла для меня».

«Все Писание боговдохновенно, в нем есть все, чтобы учить людей истине, обличать во грехе, исправлять ошибки, одним словом, вести к праведности, чтобы сделать Божьего человека способным и готовым ко всякому доброму делу»

2 Тим. 3:16-17



Уроки из 21-ой главы Евангелия от Матфея

Клинтон Уолен

Конец служения Иисуса быстро приближается. Пришло время триумфального въезда Иисуса в Иерусалим. Таким образом, Он делает то, от чего до сих пор постоянно отказывался: публично представляет Себя как Мессию во исполнение пророчества. Он также впервые принимает признание Себя как Мессии толпой (Мф. 21:1–11). Значение этого события очевидно, что дополнительно подчеркивается его описанием во всех четырех евангельских повествованиях (Марка 11:1–10; Луки 18:28–40; Иоанна 12:12–19). В Своей мессианской роли Иисус претендует на власть над храмом, очищая его от торговцев. Ему противостоят религиозные лидеры — сначала первосвященники и книжники, а затем первосвященники и старейшины (Мф. 21:12–27). Глава завершается тем, что Иисус рассказывает две притчи, каждая из которых представляет собой серьезное предупреждение для вождей иудейской нации.

ТОЛКОВАНИЕ 21-ОЙ ГЛАВЫ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАТФЕЯ

1. Стихи 1–11,

Триумфальный вход

- По мере того, как Иисус «приближается» к Иерусалиму, происходит и дальнейшее исполнение временных пророчеств Даниила 9:26–27. До этого момента Матфей использовал слово (греч. *engizō*) только для обозначения приближения Царства Небесного (Мф. 3:2; 4:17; 10:7), но теперь будет использовать его также и для Божьего суда над Израилем (Мф. 21:34) и Своей предстоящей смерти (Мф. 26:45).
- Иисус поручает Своим ученикам раздобыть «осла» для того, чтобы Он въехал в Иерусалим во исполнение Захарии 9:9. В отличие от Марка и Луки, Матфей (внимательно следуя еврейскому тексту) упоминает как ослицу, так и ее осленка (Мф. 21:5), предполагая, что последний еще молод и нуждается в матери.
- Цитирование пророчества Матфеем (отсутствующее в параллельных отрывках Марка и Луки) подчеркивает кротость Мессии (ср. Мф.

11:29) в отличие от популярных ожиданий милитаристского мессии, который избавит Израиль от гнета римлян (см., например, Псалмы Соломона 17:21–25; 4Q285 4 1–8; 2 Варух 40).

- Описание двух животных в связи с триумфальным входом, по-видимому, отражает рассказ очевидца, потому что осленок был таким, «на которого никто никогда не садился» (Марка 11:2)¹ и не был готов отделиться от своей матери, особенно ввиду большой толпы с ее громкими возгласами (Мф. 21:8–9).
- Чтобы понять значение этого события, полезно представить его с точки зрения тех, кто наблюдал за ним из ворот храма. «Величайшее множество», растянувшееся по узкой дороге от Елеонской горы до Иерусалима и наступившее на храм, было беспрецедентным и могло бы показаться религиозным властям весьма угрожающим.
- Осанна заимствована из Псалма 117:25–26 и представляет собой один из хвалебных псалмов, традиционно связанных с еврейскими праздниками, особенно с Пасхой. Этот конкретный псалом представляет собой «царскую благодарственную песнь за военную победу»², которая,

по-видимому, описывает торжественное шествие царя в храм³. Мессианское ожидание толпы достигает своего пика.

- Первоначальная конфронтация процессии с встревоженными жителями Иерусалима (Мф. 21:10; ср. 2:3) и религиозными лидерами подразумевается только в сокращенном рассказе Матфея о самом входе (ср. Лк. 19:39; Ин. 12:19. Более подробное описание этого события можно найти в книге Желание веков, стр. 580–581). Как видно из Марка 11:11, к тому времени, когда Иисус ускользает от толпы (и противостояния) и входит в храм, становится уже поздно, поэтому на ночь Он уходит в Вифанию.

2. Стихи 12–17.

Иисус очищает храм

- Матфей сразу же переходит к описанию следующего важного события: очищению Иисусом храма, из которого Он изгнал как покупателей, так и продавцов (ср. с Марка 11:15)⁴. Греческое слово, используемое всеми тремя синоптиками (ekballō), относится к насильственному удалению (см., например, Мф. 7:4–5; 8:12; 9:25; 21:39), включая изгнание бесов (Мф. 7:22; 8:16, 31, и т.д.).
- Помимо продавцов голубей

и животных для жертвоприношения нужны были менялы, потому что обычные монеты с изображениями римского императора нельзя было использовать в храме, и их нужно было обменивать на тирские шекели, которые имели более высокое содержание серебра, а также изображение бога Тира Баал-Мелькарта.

- Этот бизнес купли-продажи служил примером распространяющейся эллинизации, которая беспокоила многих набожных евреев. Его вторжение в сам храмовый комплекс могло быть оправдано тем, что Ирод значительно расширил Храмовую гору, а зона торговли вероятно располагалась у южного входа на площадь, вдали от самого храма. Даже если священники и правители не считали это место святым, для Иисуса, а также для паломников, которые очищались перед входом в храм и поднимались по ступеням на площадь, это была святая земля.
- Место, освященное Божьим присутствием (ср. Мф. 23:21), предназначалось для «дома молитвы», а не для бизнеса, и Иисус настаивал на том, чтобы к нему относились именно так (ср. Мф. 23:16–22). Что еще более серьезно, Он также процитировал пророчество

из Иеремии 7:11, которое предвещает разрушение Вавилоном первого храма. Таким образом, Христос предупреждает, что неспособность жить согласно Божьему плану для Израиля и храма, примером которого являются коррумпированные действия торговцев, приведет к подобному запустению (Мф. 24:2, 15; ср. Дан. 9:26).

- Только Матфей отмечает, что к Иисусу в храм приходили слепые и хромые. Эта ситуация представляла собой проблему: те, кто страдал от таких болезней, считались ритуально нечистыми, потому что считались неспособными должным образом соблюдать законы чистоты. Иисус справился с этой проблемой, исцелив их, исполнив пророчества о возвращении Господа на гору Сион (Ис. 29:18; 35:5–6).
- Восхваление Иисуса как Сына Давидова раздражает первосвященников и книжников, потому что оно приписывает Ему мессианскую власть. Они явно игнорируют «чудеса» (греч. *thaumasia*), которые Он творил (Мф. 21:15). Греческое слово, используемое для обозначения чудес, встречается в Новом Завете только здесь, но несколько раз встречается в Септуагинте

для обозначения чудес, совершенных Богом в связи с исходом (Исх. 3:20, LXX; Втор. 34:12; Пс. 77:11–12). Таким образом, эти исцеления, по-видимому, также означают более глубокое избавление, принесенное Иисусом, прообразом которого был исход.

- Отвечая на возмущение лидеров, Иисус цитирует Псалом 8:3, который иудейские традиции связывают с песней избавления при исходе (Исход 15) и восхвалением Бога детьми у Красного моря⁵.

3. Стихи 18–27. Иисус проклинает смоковницу; Его авторитет подвергается сомнению

- Проклятие Иисусом смоковницы после бесплодных поисков смокв кажется совершенно нехарактерным для Него, особенно в свете того, что еще слишком рано ожидать спелых смокв (Марка 11:13). Но в это время года можно было найти ранний инжир, известный своей сладостью⁶. Как и многие чудеса Иисуса, этот поступок преподавал более глубокий урок. Поскольку «дерево познается по плодам» (Мф. 12:33), израильских лидеров мог ожидать определенный суд, если их сопротивление Иисусу и упорная неспособность

приносить плоды праведности продолжатся (ср. Мф. 3:10; 7:19).

- Для учеников чудо содержит урок веры. Иисус хочет, чтобы они осознали удивительные возможности, открывающиеся перед тем, кто верит и не сомневается. Истинная вера исключает колебания и сомнения (Иак. 1:6–8), потому что последние, подобно ржавчине, подтачивают и, в конце концов, разрушают веру медленным, но неуклонным процессом. Иисус дополняет эту мысль заверением, что «все, чего ни попросите в молитве, если веруете, получите» (Мф. 21:22, перевод автора).
- С этой историей о вере и приношении плода тесно связан вопрос, который иудейские лидеры задали Иисусу относительно власти сразу после Его возвращения в храм. Его встречают двусмысленным вопросом. Оппозиция нарастает, потому что работа Иисуса теперь сосредоточена в храме, в очень нестабильном месте. Первосвященники и старейшины надеются, что их вопрос приведет Иисуса либо к подтверждению, либо к отрицанию Своей превосходящей власти. Если Он подтвердит Свой авторитет, против Него будет возбуждено судеб-

ное дело, которое римляне доведут до конца, если же Он будет отрицать, это подорвет Его влияние на народ и укрепит их собственный авторитет.

- Но вопрос власти сложен, потому что он неотделим от жизни людей и их средств к существованию и пронизывает все культуры и социальные группы — от семьи до более широкого сообщества, институтов и общественного пространства. Иисус признает, что все дело вращается вокруг одного ключевого вопроса — отношения человека к проповеди и крещению Иоанна.
- Иисус избегает спрашивать о самом Иоанне, поскольку это может иметь политические последствия. Тем самым Он исключает политические вопросы, которые могли бы помешать Его миссии. Ссылка на Иоанново крещение подчеркивает важность вести Иоанна (и Иисуса) о покаянии, которой религиозные авторитеты постоянно сопротивлялись (ср. Мф. 3:7; 12:33–34, 39).
- Если они ответят «с небес», это будет признанием того, что Иоанн — истинный пророк, и его посланию нужно верить и принимать его. Их отказ ответить на вопрос является безмолвным

свидетельством их неверия в ниспосланную небесами весть Иисуса и Иоанна. А их дальнейшее нежелание сказать, что крещение «от человеков», то есть чисто человеческого происхождения, объясняется их страхом перед людьми. Подобно Ироду (Мф. 14:5), они боятся потерять свое авторитетное положение. Таким образом, они доказывают, что являются именно теми, кем их называет Иисус на протяжении всего Евангелия от Матфея: лицемерами/актерами.

4. Стихи 28–32.

Притча о двух сыновьях

- Зная, что недруги замышляют Его погубить, Иисус предлагает им две притчи, призванные раскрыть их лицемерие: притчу о двух сыновьях (Мф. 21:28–32) и о злых виноградарях (Мф. 21:33–46). Первая встречается только у Матфея, а вторая значительно длиннее, чем у Марка и Луки. Обе притчи относятся к работе в винограднике, символизирующем Израиль (ср. Ис. 5:7).
- При истолковании притчи полезно напомнить себе о двух уровнях значения, обсуждавшихся в предыдущей статье: значение самой истории и духовное значение, которое эта история

будет иметь для аудитории, впервые услышавшей притчу⁷. Как и в двух более длинных притчах из 13-й главы Евангелия от Матфея, в этих двух притчах есть аллегорические элементы, которые необходимо распознать, чтобы правильно понять и истолковать их⁸.

- Двое сыновей, к которым отец обращается в ласковой форме (с греч. *teknon*, «дитя»), совершенно противоположно реагируют на просьбу отца поработать в винограднике. Первый отвечает, как избалованный ребенок: «не хочу» (Мф. 21:29, перевод автора), но потом жалеет о своем ответе и все-таки идет на работу. В отличие от первого сына, второй сын сразу соглашается идти работать, но на самом деле не идет. Он проявляет большое уважение к своему отцу, обращаясь к нему «сэр». Это греческое слово (*kurie*) можно перевести и как «господин», что предполагает, что отец в притче символизирует Бога.
- На вопрос, кто из сыновей исполнил волю отца, первосвященники и старейшины естественно ответили: «первый». Затем Иисус применяет это к «мытарям и блудницам» — социальным изгоям, которые не проявляли никакого религиозного интереса как гражда-

не Израиля, но поверили вести Иоанна Крестителя (ср. Лук. 3:12–13). Другими словами, они не остались мятежными сборщиками налогов и блудницами, но через крещение покаяния Иоанна обрели статус в Израиле. По иронии судьбы, израильские религиозные лидеры вели себя как второй сын, на словах проявляя огромное уважение к Богу и заявляя, что исполняют Его волю, но упорствуя в своем неверии вести Иоанна и, косвенно, вести Иисуса, на чье служение указывал Иоанн (Мф. 3:11–12).

5. Стихи 33–46.

Притча о злых виноградарях

- Виноградарство было важной отраслью сельскохозяйственного производства в тогдашнем римском мире, в том числе и в Израиле, и некоторые из слушателей Иисуса, возможно, работали в виноградниках или даже владели ими. Виноградник был долгосрочным вложением, и требовалось несколько лет, прежде чем он начинал плодоносить и приносить доход. Тем не менее, в течение этого времени рабочим нужно было платить, и, когда, наконец, подходило время сбора винограда, согласованный процент отдавался владель-

цу, а заработная плата виноградарей выплачивалась из остатка. Слуги были посланы за плодами в качестве платы за аренду виноградника (ср. Мф. 21:33).

- Удивительно, но виноградаря из притчи ведут себя так, как будто это они владеют виноградником, а не арендуют его, и делают все возможное, чтобы эгоистично оставить виноградник, его плоды и прибыль при себе. Они жестоко расправляются со слугами, посланными за плодами в качестве платы за аренду.
- Наконец, владелец решает послать своего сына, ожидая, что виноградаря с уважением отнесутся к нему, потому что, в отличие от слуг, у сына будут права на виноградник. Но вместо того, чтобы опомниться, признать свою вину и подчиниться авторитету сына, виноградаря видят последнюю возможность присвоить себе виноградник и, чтобы завладеть им, убивают сына владельца.
- Эта притча во многом похожа на притчу о рабочих в винограднике (Мф. 20:1–16): виноградник представляет Израиль, а землевладелец представляет Бога⁹. Учитывая исторический и литературный контекст данной притчи, представленные в ней виноградаря

указывают на религиозных лидеров, которые должны ухаживать за виноградником-Израилем¹⁰.

- Люди, слушающие притчу, легко определили бы другие элементы притчи: слуги, посланные землевладельцем (Богом), представляют пророков, которых часто преследовали вожди Израиля; сын представляет Иисуса; дальняя страна, в которую отправился землевладелец, указывает на небо, где обитает Бог. Эти отождествления предполагают, что временные рамки притчи охватывают значительную часть истории страны до времен Иисуса, когда многих пророков избивали (Иер. 20:1–2; 37:15; 3 Цар. 22:24), убивали (3 Цар. 18:4, 13; Иер. 26:20–23) и даже побивали камнями (2 Пар. 24:21–22)¹¹. Наконец, послан Сын Божий, которого вожди также хотят уничтожить (Мф. 21:46).
- Иисус предлагает слушателям самим вынести приговор, то есть первосвященникам и старейшинам (Мф. 21:23), спрашивая их, что сделает с этими виноградарями хозяин. Их ответ в стихе 41 указывает на три результата: (1) суд — хозяин безжалостно уничтожит этих нечестивцев; (2) передача — он сдаст свой виноградник в аренду другим

виноградарям; и (3) обоснование — новые арендаторы будут отдавать владельцу плоды в свое время.

- В стихе 42 Иисус цитирует 117-й псалом, который иудеи признали мессианским (ср. его применение к Иисусу толпами и детьми в Мф. 21:9, 15). Устанавливая эту связь, Иисус имеет в виду игру слов на иврите, которая соотносит отвергнутого «сына» (bēn) из притчи с отвергнутым камнем (eben) из псалма. Строители храма Соломона отвергли очень большой камень и отложили его, потому что не могли найти для него места, но он оказался самым важным камнем из всех: краеугольным камнем основания храма¹². Отвергнутый камень указывает на Иисуса с Его неизбежным отвержением и распятием. Его окончательное положение в качестве «главы угла» указывает на Его оправдание при воскресении и Его роль краеугольного камня в новом «храме», церкви (Еф. 2:19–22; 1 Пет. 2:4–10).
- В стихе 43 значение виноградника расширяется – он больше не является символом просто национального Израиля, но Царства Божьего, центром которого является новая община (греч. *ekklēsia*), которую учреждает Иисус (Мф. 18:17). Отнятие виноградника и передача его другим относится не к смене режима в Израиле, а к передаче ответственности за Царство Божие другому «народу» или людям, который будет приносить его «плоды» — добрые дела праведности и милосердия (Мф. 12:33; ср. 23:23). Эти новые люди будут определяться своим отношением к Иисусу, принимая Его евангелие царства.
- Противоположные состояния (когда человек падает на камень и разбивается и когда камень падает на человека и раздавливает его) намекают на два отрывка из Писания: (1) Ис. 8:13–15, где Сам Бог описывается либо как святилище (т. е. убежище из камня) для тех, кто боится Его, или как «камень преткновения и скала соблазна» для тех, кто не боится; и (2) камень из Дан. 2, который разбивает истукан Навуходоносора на куски и превращает его в порошок (Дан. 2:34–35). Этой последней деталью Иисус намекает на будущую гибель Израиля как нации.
- Эти два различных действия камня указывают на двухэтапный процесс в развитии Царства Божьего. Первый этап, когда люди решают упасть на камень и разбиться, находится в процессе сейчас и описывает,

как проповедь Евангелия приводит людей к вере в Иисуса и членству в Царстве Божьем. Второй этап, когда на них упадет камень и раздавит их в прах, произойдет во время Второго пришествия и описывает, как отвергшие Иисуса будут уничтожены вместе с царствами этого мира (Мф. 24:27–28).

ПРАКТИЧЕСКАЯ ЗНАЧИМОСТЬ ГЛАВЫ

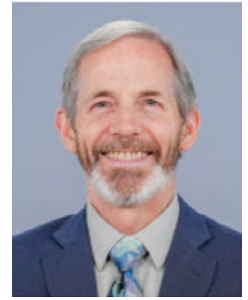
Вот некоторые ценные уроки из 21-й главы евангелия от Матфея:

1. Подобно тому, как Иисус ждал подходящего времени, чтобы осуществить цель Своей жизни, приводя в движение заключительные события Своим триумфальным входом в Иерусалим, так и мы должны ждать подходящего времени и способа для осуществления Божьих целей в нашей жизни. «Всему свое время, время всякой вещи под небом» (Еккл. 3:1).
2. Подобно Иисусу, мы должны по возможности избегать разногласий и конфликтов без ущерба для принципа, но говорить и не молчать, когда библейская истина находится под угрозой.
3. Меры, предпринятые Иисусом по очищению храма, иллюстрируют важность наличия тихого времени и места для молитвы и общения с Богом, отделенных от повседневных дел. Это также иллюстрирует Его способность очищать наши сердца от мирских принципов и заменять их небесными принципами, воплощенными в Его учении и примере.
4. Обещание Иисуса о том, что наши прошения, возносимые с верой, будут удовлетворены, следует понимать в связи с другими библейскими принципами, касающимися молитвы: мы просим во имя Иисуса и согласно Его воле (Ин. 13:13–14; 1 Ин. 5: 14–15) и «соблюдайте заповеди Его и делайте угодное в очах Его» (1 Ин. 3:22).
5. Подобно первому сыну из притчи, какими бы ни были наши прежние пути, Божья благодать позволяет нам открыть наши сердца для покаяния и преобразования сердца и жизни через веру и принятие Евангелия.
6. Иисус плакал, когда жители Иерусалима отвергли единственную весть, которая могла спасти их и их город (Лк. 19:41; ср. Мф. 23:37). Здесь Он представляет иудейским лидерам две притчи в качестве последнего предупреждения, потому что Он заботится о них и

отчаянно хочет спасти Израиль от гибели. Они также предупреждают нас не игнорировать, не сопротивляться и не отвергать призывы, которые Бог обращается к нам лично через Св. Писание и через Свой Дух.

**Клинтон Уолен,
Ph.D.**

помощник директора
Института библейских
исследований



¹ Все библейские цитаты взяты из Синодального перевода, если не указано иное.

² Leslie C. Allen, Psalm 101–150, rev. ed., Word Biblical Commentary 21 (Nashville, TN: Thomas Nelson, 2002), 165.

³ Derek Kidner, Psalms 73–150: An Introduction and Commentary, Tyndale Old Testament Commentaries 16 (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1975), 447.

⁴ Согласно Ин. 2:13–22, Иисус очистил храм также и в начале Своего служения.

⁵ W. D. Davies and Dale C. Allison, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew, International Critical Commentary, 3 vols. (Edinburgh: T&T Clark, 1988–1997), 3:142.

⁶ Michael J. Wilkins, Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary: New Testament, 4 vols. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2002), 1:130.

⁷ Clinton Wahlen, “Lessons From Matthew 13,” Reflections 72 (October 2020): 7.

⁸ Обратите внимание на этот ключевой принцип

толкования в Craig L. Blomberg, *Interpreting the Parables*, 2nd ed. (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2012), 80: «Обычно основными деталями, которые раскрывают аллегорический уровень значения, являются главные персонажи повествования, и значения, приписываемые им, должны быть теми, которые усмотрели бы их современники, пытавшиеся понять их в историческом контексте».

⁹ См. Clinton Wahlen, “Lessons From Matthew 20,” Reflections 79 (July–September 2022): 13.

¹⁰ Данная интерпретация понимает притчу как аллегорию, что согласуется с тем, как Сам Иисус интерпретирует некоторые из более длинных притч (например, Мф. 13:18–23, 37–43). См. сноску 6 выше; ср. Wahlen, “Lessons From Matthew 13,” 8.

¹¹ D. A. Carson, *Matthew*, Expositor’s Bible Commentary 9 (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010), 510.

¹² См. Ellen G. White, *The Desire of Ages* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1898), 597–598.

НОВОСТИ
ВСЕМИРНОЙ
ЦЕРКВИ

Присоединяйтесь к нашему сообществу онлайн!



**Biblical Research
Institute**



twitter.com/BRI_GC

Первое предложение, когда-либо написанное хананеями, обнаруженное адвентистскими археологами

Майкл Г. Хазел



Рис. 1. Вид с воздуха на Тель-Лахиш (Источник: Эмиль Аладжем).

Алфавит был изобретен около 1800 г. до н.э. и использовался хананеями, а затем и большинством других народов мира. До недавнего времени никаких осмысленных хананских надписей, если не считать двух-трех слов, встречавшихся на

отдельных артефактах, обнаружено не было. И вот удивительное открытие представляет целое предложение на ханаанском алфавите, датированное примерно 1700 годом до нашей эры. Оно выгравировано на маленьком гребешке из слоновой кости и включает в себя заклинание против вшей.

«Значение находки невозможно переоценить. Изобретение алфавита стало самым важным вкладом в коммуникацию за последние четыре тысячелетия. До этого сложные системы письма в Египте и Месопотамии ограничивали грамотность. Сегодня большая часть мира составляет предложения, используя алфавит, обнаруженный на этом гребешке и созданный еще 3700 лет назад. Здесь мы имеем первое из когда-либо найденных словесное предложение с использованием алфавита», — пишет Майкл Г. Хазел, профессор археологии Южного адвентистского университета и соруководитель раскопок в Лахише вместе с Йосефом Гарфинкелем и Мартином Г. Клигбейлом.

Гребень из слоновой кости небольшой, размером примерно 3,5 на 2,5 см. Гребень имеет зубцы с обеих сторон. Их основания сохранились, а сами зубья гребня были сломаны, скорее всего, еще в древности. Центральная часть гребня несколько стерта, возможно, от давления пальцев, удерживающих гребень во время ухода за волосами или удаления вшей с головы или бороды. Сторона гребня с шестью толстыми зубьями использовалась для распутывания узлов в волосах, а другая сторона с 14 тонкими зубьями использовалась для удаления вшей и их гнид, подобно современным двусторонним гребням от вшей, продаваемых в магазинах.

«Когда мы нашли гребень в первый день раскопок в 2016 году, надпись не была видна из-за кор-

ки грязи», — говорит Кэтрин Хеллер, выпускница Южного адвентистского университета, — именно в ее месте раскопок была сделана находка. Древние гребни обычно делались из дерева, кости или слоновой кости. Слоновая кость была очень дорогим материалом и, вероятно, импортным предметом роскоши. Поскольку в то время в Ханаане не было слонов, гребень, вероятно, был доставлен из соседнего Египта, что указывает на то, что от вшей страдали даже люди с высоким социальным статусом.

Партнеры из Еврейского университета в Иерусалиме проанализировали сам гребень на наличие вшей под микроскопом, и были сделаны фотографии с обеих сторон. На втором зубе обнаружены остатки головных вшей размером 0,5–0,6 мм. Климатические условия Лахиша, однако, не позволяли сохранить целых головных вшей, а только наружную хитиновую оболочку головной вши на стадии нимфы.

Открытие надписи на гребне было сделано только в 2022 году, когда доктор Мадлен Мумкуоглу фотографировала объект при определенном освещении. Надпись была расшифрована семитским эпиграфистом доктором Даниэлем Вайнстубом из Университета Бен-Гуриона. Результаты совместной экспедиции Еврейского университета и Южного адвентистского университета были опубликованы в Иерусалимском археологическом журнале.

На гребне семнадцать ханаан-



Рис. 2. Гребень из слоновой кости
(Источник: Дафна Газит,
Управление древностей Израиля).

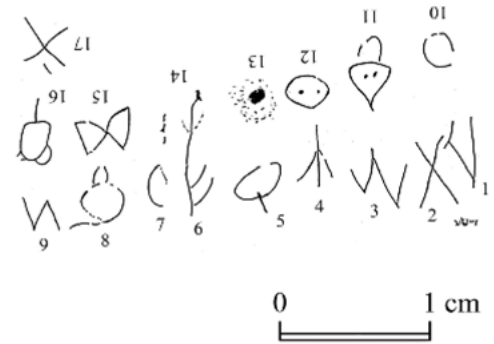


Рис. 3. Визуализация гребня
(Фото: Даниэль Вайнстуб).

ских букв. Они архаичны по форме — с первой стадии изобретения алфавитного письма. Буквы образуют семь слов на ханаанском языке, которые гласят: «Пусть этот клык вырвет вшей из волос и из бороды».

Несмотря на свой небольшой размер, надпись на гребне из Лахиша имеет совершенно особенные черты, некоторые из которых уникальны и заполняют пробелы в наших знаниях о многих аспектах культуры Ханаана бронзового века:

Во-первых, у нас впервые есть целое словесное предложение, написанное на диалекте, на котором говорили ханаанские жители Лахиша, что позволяет нам сравнить этот язык во всех его аспектах с другими источниками для него.

Во-вторых, надпись на гребне проливает свет на некоторые до сих пор мало засвидетельствованные аспекты быта того времени, ухода за волосами и борьбы с педикулезом.

В-третьих, это первая находка

в районе надписи, относящейся к назначению предмета, на котором она была написана, в отличие от дарственных или собственнических надписей на предметах.

Наконец, умение гравера успешно выполнять такие крошечные буквы (шириной 1–3 мм) является фактом, который отныне следует учитывать при любых попытках обобщить и сделать выводы о письменности в Ханаане в бронзовом веке.

Ханаанский алфавит используется в письменном иврите первых книг Библии. Надпись на гребне датирует алфавит до появления библейских писателей и подтверждает, что алфавитное письмо уже использовалось в повседневной жизни в городах, которые позже были оккупированы израильтянами.

Лахиш был крупным ханаанским городом-государством во втором тысячелетии до нашей эры и вторым по важности городом в библейском Иудейском царстве. 30 января 2023 года в Южном ад-

вентистском университете будет представлена крупная музейная экспозиция под названием «Мир и война: ассирийское завоевание Лахиша», на которой будут представлены важные открытия, сделанные в ходе раскопок 2013–2017 годов в Лахише. Раскопки спонсировались университетом.

Данная статья представляет собой слегка отредактированную версию пресс-релиза Южного адвентистского университета.

Цитирование: Daniel Vainstub, Madeleine Mumcuoglu, Michael G. Hasel, Katherine M.

Hesler, Miriam Lavi, Rivka Rabinovich, Yuval Goren, and Yosef Garfinkel, “A Canaanite’s Wish to Eradicate Lice on an Inscribed Ivory Comb From Lachish,” *Jerusalem Journal of Archaeology* 2 (2022): 76–119, <https://doi.org/10.52486/01.00002.4>.

Майкл Хазел,

профессор кафедры ближневосточных исследований и археологии, директор Института археологии



Рис. 4. Майкл Хазел и Кэтрин Хеслер в районе, где был найден гребень (Источник: Закари Каст, Четвертая экспедиция в Лахиш).



Рис. 5. Археологи Южного университета и район АА, где был найден гребень (Источник: Закари Каст, Четвертая экспедиция в Лахиш).

Счастливого Рождества

**«И ВОТ ДЕВА ПОНЕСЕТ И РОДИТ СЫНА,
КОТОРОГО НАЗОВУТ ЭММАНУИЛ
(ЧТО В ПЕРЕВОДЕ ЗНАЧИТ 'С НАМИ БОГ')»**

Евангелие от Матфея 1:23



Индекс (для тех, кто читает на английском)

Первый номер «Размышлений» вышел в январе 2003 года. С тех пор мы опубликовали много статей. Хотя можно использовать Acrobat для одновременного поиска во всех прошлых выпусках Reflections по одному слову или фразе, некоторые читатели запросили формальный индекс. Отныне в конце каждого информационного бюллетеня, который вы можете загрузить, вы найдете индекс в формате pdf.

Если вы хотите одновременно искать во всех прошлых выпусках информационного бюллетеня одно слово или фразу в Acrobat, вы должны загрузить с веб-сайта BRI:

<https://adventistbiblicalresearch.org/newsletters> все номера Reflections в PDF-формате в одну папку.

Откройте любой номер бюллетеня в Acrobat и нажмите Shift+Command+F (Shift+Ctrl+F в Windows). В появившемся окне поиска убедитесь, что вы нажали переключатель «Все PDF-документы в», а в раскрывающемся под ним меню выберите папку, в которую вы поместили нужный вам номер Reflections.

[Нажмите здесь, чтобы загрузить Индекс](#)

«Reflections» - это официальный информационный бюллетень Института библейских исследований Генеральной конференции Церкви АСД. Бюллетень предназначен для пасторов, богословов и административных работников Церкви.

Гл. редактор:

Элиас Бразил де Соза

Ответственный за издание:

Марлен Баккус

Фото: Бренда Флеммер

Редакционный Комитет:

Артур Штеле • Эккехард Мюллер
Квабена Донкор • Клинтон Уолен
Герхард Пфандл • Анжел
М. Родригес

Ответственный за издание русскоязычной версии бюллетеня:
Зайцев Е.В.

Требования к рукописям: Статьи, имеющие значение для адвентистской теологии, представляются по запросу ИБИ и должны быть направлены приложением редактору по электронному адресу brinewsletter@ge.adventist.org.

Данный материал может быть использован для проповеди и публичных презентаций, а также может использоваться церковными организациями при условии, если указывается ИБИ в качестве источника исходного материала.

Copyright © 2014

Biblical Research Institute
General Conference of Seventh-day
Adventists®

12501 Old Columbia Pike
Silver Spring, MD 20904, USA

Phone: 301.680.6790

Fax: 301.680.6788

www.adventistbiblicalresearch.org