

# БОГОСЛОВСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ



## БОГОСЛОВСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ #92

ОКТЯБРЬ – ДЕКАБРЬ 2025



СТАТЬЯ 2



СТАТЬЯ 26



В ЦЕНТРЕ ВНИМАНИЯ ПИСАНИЕ 40

Восприятие Эллен  
Г. Уайт Священного  
Писания подтверждает  
оригинальные  
бibleйские языки  
Ричард Дэвидсон

Воплощенный Яхве:  
христологическая  
интерпретация  
повествования об  
Исходе в прологе  
Евангелия от Иоанна  
Уилсон Пароски

Горят ли нечестивые  
вечно в аду?  
Том Шепард



АНОНСИРОВАНИЕ КНИГИ 44



ИНДЕКС 45

Теология плоти и костей Индекс

# Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки\*

Ричард Дэвидсон

Будучи студентом колледжа, изучающим теологию, я написал по богословию свою первую исследовательскую работу. Для анализа я выбрал отрывки из 14 главы книги пророка Исаии и 28 главы Иезекииля – отрывки, которые адвентисты седьмого дня традиционно рассматривали как относящиеся к Сатане и происхождению зла на небесах. Изучив различные критические библейские комментарии, я пришел к тревожному выводу, что ни один из этих отрывков, взятых в их первоначальном контексте, не содержал никаких упоминаний о Сатане или происхождении зла. Таким образом, в моем мышлении основные библейские аргументы в пользу адвентистского понимания возникновения Великой борьбы рухнули. Поскольку Эллен Г. Уайт поддерживала в отношении этих отрывков точку зрения, согласно которой здесь идет речь о Сатане и Великой борьбе<sup>1</sup>, я подсознательно засомневался в достоверности ее толкований Писания.

Однако позже, к своей великой радости, я обнаружил убедительные эзекиетические доказательства, подтверждающие вывод о том, что и Исаия, и Иезекииль в

обозначенных выше отрывках действительно имели в виду Сатану. Большая часть этих доказательств изложена в докторской диссертации Хосе Бертолучи, защищенной в Университете Эндрюса на тему «Сын зари и Осеняющий Херувим в контексте борьбы между добром и злом»<sup>2</sup>. Бертолучи нанес сокрушительный удар по критическим взглядам, согласно которым Исаия 14 и Иезекииль 28 описывают только земных, исторических врагов Израиля, а не Сатану. Он показывает, как в каждом отрывке происходит переход от локальной исторической сферы, имеющей отношение к земным царям, к небесной сверхъестественной сфере, описывающей Люцифера/Сатану и возникновение Великого вселенского противостояния. Мое собственное исследование выявило дополнительные доказательства, подтверждающие этот концептуальный сдвиг в Иезекииле 28 – от земного «князя» (*nagid*, царь Тира, ст. 1–10) к космическому «царю» (*melek*, сверхъестественный правитель Тира, сам Сатана, ст. 11–19) – и я обнаружил, что этот суд над падшим херувимом происходит в кульминационный момент всей книги<sup>3</sup>. Теперь я однозначно убежден в том, что про-

## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

исхождение зла в Люцифере, осеняющем херувиме, прочно основано на Исаии 14 и Иезекииле 28. Интерпретация этих отрывков Эллен Уайт оказалась верной.

Подход, который я излагаю в этой статье относительно трудов Уайт, основан на моей научной экспертизе как библейского теолога и экзегета. С тех пор как более тридцати пяти лет назад я стал профессором семинарии в Университете Эндрюса, у меня было множество возможностей ознакомиться с идеями Эллен Уайт, стремясь понять смысл библейских отрывков на оригинальном иврите/арамейском и греческом языках.

Снова и снова я с удивлением обнаруживал, что нюансы библейских текстов, выявленные только при изучении оригинальных языков и не отраженные в большинстве современных переводов и комментариев, были уже заложены в комментариях к этим текстам Эллен Уайт. Довольно часто я приходил к неожиданному открытию, что подробные объяснения Уайт относительно библейских отрывков, которые, как я предполагал, не упоминались непосредственно в Писании, на самом деле подтверждаются внимательным прочтением библейского текста на оригинальных языках. Этот опыт неоднократно напоминал мне о высказываниях Уайт о том, что, поскольку Библии уделяется мало внимания, ее труды являются «светилом меньшим», ведущим нас к «большему светилу» (т. е. к Св. Писанию)<sup>4</sup>.

Прежде чем привести конкретные примеры, я выскажу несколько предварительных соображений.

Данной статьей я вовсе не хочу сказать, что если просто изучать труды Э.

Уайт, то нет необходимости изучать Св. Писание. Напротив, вдохновенные идеи Уайт о библейском тексте побуждают нас вернуться к Писанию, глубоко изучить его, чтобы убедиться, подтверждаются ли ее идеи библейской экзегезой, а затем делиться особыми истинами адвентистского движения с другими, опираясь только на Писание, а не на ее труды. Уайт, безусловно, не исчерпала смысл этих и других мест Писания. Ее подборка скрытых сокровищ, которые можно найти в Библии, должна побудить нас самостоятельно исследовать Писание, используя все доступные экзегетические инструменты для поиска дополнительных богатств, содержащихся в нем.

Важно также помнить, что Уайт иногда использует в своих трудах библейскую фразеологию, не стремясь делать конкретные экзегетические выводы относительно того или иного библейского отрывка, которые явствуют из контекста. Мы можем сравнить это с распространенным английским выражением “I have escaped by the skin of my teeth,” означающим «я чудом выжил» [букв. «остался с кожей около зубов», прим. пер.]. Те из нас, кто использует эту библейскую аллюзию в обычной беседе, явно не пытаются истолковать Иов 19:20, первоисточник данной цитаты. Фрэнк Хазел хорошо описывает подобное использование Писания в пасторских целях: «Эллен Уайт также использует слова Писания, которые были ей знакомы, и применяет весть или ободрение библейского отрывка к текущей ситуации, даже если первоначальный библейский контекст указывает на другую ситуацию»<sup>5</sup>.

В настоящей статье я не утверждаю, что знание греческого и иврита необходи-

## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

мо для глубокого понимания Библии или трудов Эллен Г. Уайт. Главная мысль Писания ясна в любых современных переводах, доступных сегодня читателю. Однако знание оригинальных языков полезно для специалистов по библейским исследованием, поскольку ученые стремятся постичь глубину смысла того или иного библейского отрывка, чтобы постичь всю его красоту и богатство.

Более того, я не отстаиваю теорию буквальной инспирации ни для авторов Библии, ни для Уайт. И Библия, и Уайт ясно показывают, что Бог вдохновлял Своих пророков нужными мыслями, а не диктовал им весть конкретными словами. В то же время, и авторы Библии, и Уайт выражают такую же зависимость от Святого Духа и в передаче богоухновенной вести, равно как и в ее получении, прибегая к Божьему руководству в выборе подходящих слов для выражения истины. Святой Дух наполнял людей божественной истиной в мыслях и таким образом помогал им в написании, благодаря чему они точно передавали в подходящих словах то, что было открыто им Богом<sup>6</sup>.

Наконец, я не утверждаю, что решил все проблемы, связанные с отсылками Эллен Уайт к библейским текстам, или в тех областях, где Уайт представляет идеи о Писании, которые я не смог проверить с помощью тщательной библейской экзегезы. В некоторых случаях Уайт могли быть показаны детали библейской истории, которые отсутствуют в библейском повествовании. В некоторых случаях современные исследователи указывают на очевидные несоответствия между описанием исторических событий Уайт и библейским пове-

ствованием об этих событиях. Когда-то у меня был длинный список этих очевидных несоответствий, но этот список неуклонно сокращается в результате продолжающихся исследований. У меня есть «полка» в моем сознании, где покоятся нерешенные проблемы, подобные этим, пока на них не прольется новый свет. Что касается некоторых проблем, мне, несомненно, придется подождать, пока Христос Сам объяснит их мне в будущей жизни!

Но десятки – да, десятки – раз я сталкивался с ситуацией, когда обнаруживал какую-то истину в «светиле меньшем», а затем, при более глубоком изучении, понимал, что она была частью «светила большего». Много раз я находил какое-то богатое сокровище в Писании, открывающееся только на языке оригинала, а затем обнаруживал, что Уайт тоже уловила это понимание, по-видимому, без какого-либо знания оригинальных языков (или вторичных источников, указывающих на это понимание). В этих случаях моё сердце горело радостью (как у учеников по пути в Эммаус, Лук. 24:32), когда Писание открывалось в новом свете, и подтверждался пророческий дар Уайт. Далее я поделюсь некоторыми из этих личных «пылающих сердец» переживаний в связи с исследованием Ветхого и Нового Завета на языках оригинала. Мы начнем с примеров из Ветхого Завета.

### БЫТИЕ 1:26–27: ОБРАЗ БОЖИЙ (IMAGO DEI)

В самом начале Библии встречается указание на то, что Адам и Ева были созданы по образу Божьему (Бытие 1:26–27). В комментарии к рассказу о сотворении мира Эллен Уайт пишет, что «человек дол-

## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

жен был нести образ Божий как во внешнем сходстве, так и в характере»<sup>7</sup>. Относительно *imago Dei*, или «образа Божьего», всегда велись споры<sup>8</sup>. В Бытие 1:26 говорит-ся о божественном решении: «Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему»<sup>9</sup>. При исследовании еврейского текста Бытие 1:27<sup>10</sup>, я обнаружил, что два слова, переведенные как «образ» (*tselem*) и «подобие» (*demut*), хотя частично и совпадают по семантическому диапазону, как правило, подчеркивают разные аспекты. Изучение использования этих двух терминов в Писании показывает, что «целем» подчеркивает внешнюю, конкретную форму<sup>11</sup>, тогда как «демут» подчеркивает внутренние, общие качества характера<sup>12</sup>, и при сопоставлении, как в Бытие 1:27, эти два термина обозначают внешнюю форму и внутренние характеристики соответственно<sup>13</sup>. Уайт не имела подготовки по библейскому ивриту, и тем не менее она была права, когда писала, что образ Божий состоит как из «внешнего сходства, так и из характера». Это прочтение Уайт примечательно, потому что в девятнадцатом веке ученые библеисты были практически единодушны в том, чтобы рассматривать Бога в соответствии с греческим дуализмом как «вневременного» – пребывающего вне пространства и времени – и, следовательно, не имеющего внешней формы. Поэтому любая интерпретация образа Божьего, которая включала «внешнее сходство», отвергалась сразу же<sup>14</sup>.

### БЫТИЕ 2:25: ОДЕЯНИЯ СВЕТА И СЛАВЫ

Уайт описывает Адама и Еву в момент их сотворения как облаченных в «одея-

ния света и славы»<sup>15</sup>. Встречается ли подобное толкование лишь в трудах Уайт, или оно действительно подразумевается в Писании? В Бытие 2:25 Моисей изображает Адама и Еву при сотворении как «нагих». Слово «наги» в этом стихе – ‘arom, в других местах Писания часто относится к «тому, кто не полностью одет или одет не обычным образом»<sup>16</sup>. В Бытие 2:25 не указано явно, каким образом Адам и Ева были без одежды в обычном смысле («обычном» с точки зрения после грехопадения).

Однако дополнительные подробности можно вывести из другого важного библейского повествования о сотворении мира – псалма 103. Этот псалом описывает семь дней творения в точно таком же порядке, как и в Бытие 1, за исключением того, что он дополняет многие детали, не упомянутые в Бытие 1<sup>17</sup>. Псалом 103 представляет собой поэтическое описание Божьего творческого труда и содержит по крайней мере одно указание на Его явление, или, скорее, на Его «одеяние». Обратите внимание на Псалом 103:1–2, который параллелен сотворению света в Бытие 1: «Благослови, душа моя, Господа! Господи, Боже мой! Ты дивно велик; Ты облечен славою и величием, Ты одеваешься светом, как ризою». Если Бог изображен облеченным светом и славой при сотворении, мы можем с достаточной уверенностью заключить, что первые люди, созданные по образу и подобию Божему как внешне, так и по характеру (как обсуждалось ранее), были облечены светом подобным же образом. Они были облечены не «обычным образом» с точки зрения одеяния после грехопадения, а скорее подобно Тому, по образу и подобию Которого они были

## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

созданы. Таким образом, описание одежды Адама и Евы до грехопадения, данное Уайт, может быть логически выведено из библейских данных, если рассмотреть еврейскую терминологию, обозначающую наготу, и меж-текстуальную связь между повествованием о сотворении мира в Книге Бытие и Псалме 103.

### БЫТИЕ 3:7: НАГОТА ДУШИ

Часто из виду упускают тот факт, что в Бытие 2 и 3 используются два разных еврейских слова для обозначения «наготы»<sup>18</sup>. Как мы уже отметили, слово «нагота» в Бытие 2:25 означает «не одетый обычным образом» и подразумевает (в свете образа Божьего и Псалма 103:1–2), что они были облечены светом и славой, как Бог. В Бытие же 3:7, 10–11 еврейское слово для обозначения «наготы» – это *‘erot*, которое в других местах Писания постоянно встречается в контексте полной (и обычно постыдной) обнаженности, описывая кого-то «совершенно нагого» или «голого»<sup>19</sup>. В результате греха, первая пара оказывается «совершенно нагой», лишенной одежд света и славы, и они пытаются прикрыть свою наготу фиговыми листьями.

Нагота Адама и Евы, описанная в книге Бытие, явно подразумевает нечто большее, чем просто физическую наготу. Адам говорит о себе, что он наг, когда Бог приходит в прохладе дня, хотя он уже покрыт фиговыми листьями (Быт. 3:10). Нагота в Бытие 3 относится не только к утрате одежд света и славы, но включает в себя и ощущение «разоблачения»<sup>20</sup>, осознание вины, наготу души. И именно так Уайт описывает наготу согрешивших людей:

После этого Адам вообразил себе, что он также вступает в высшие сферы бытия, но вскоре мысль о совершенном преступлении наполнила его душу ужасом. Виновной чете казалось, что изменилась даже погода: прежде такая устойчиво мягкая, она стала холодной и неприветливой. Любовь и мир, наполнявшие прежде их сердца, сменились сознанием греха, страхом перед будущим, душевной пустотой. Сияющий свет, окутывавший их, исчез, и они были вынуждены искать, чем же прикрыть свои тела. Не могли же они раздетыми предстать перед очами Господа и святых ангелов!<sup>21</sup>

И снова, идеи Уайт согласуются с библейскими данными, если рассматривать их в свете оригинальной еврейской терминологии<sup>22</sup>.

### БЫТИЕ 4:1: ОЖИДАНИЕ АДАМА И ЕВЫ, ЧТО КАИН СТАНЕТ МЕССИЕЙ

Еще один пример корреляции между Писанием на языке оригинала и идеями Уайт находится в ее комментариях к размышлению Адама и Евы, когда родился их первенец Каин. Уайт пишет: «Пришествие Спасителя было предсказано людям еще в Эдеме. Услышав об этом обетовании, Адам и Ева надеялись на его скорое исполнение. Поэтому они так обрадовались своему сыну-первенцу, решив, что он-то и будет Избавителем. Но исполнение обещания медлило»<sup>23</sup>. Можно ли подтвердить эти размышления Адама и Евы Писанием?

## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

Несколько лет назад я перечитывал Бытие 4 в своей еврейской Библии и совершенно случайно наткнулся на то, чего никогда раньше не замечал, в стихе 1. Стих гласит: «Адам познал Еву, жену свою; и она зачала и родила Каина, и сказала: приобрела я человека от Господа» (в большинстве английских переводов говорится «с помощью Господа», например, ESV, NIV, NJPS). Но обратите внимание, что в современных переводах Библии, где эти слова выделены курсивом (например, KJV, NKJV, NASB), фраза «с помощью Господа» в еврейском оригинале отсутствует.

В еврейском тексте этого стиха сразу после слова «человек» [ивр. *ish*] следует частица *'et*, которая может либо обозначать предлог «с», либо указывать на то, что следующее слово является прямым дополнением в предложении. Простой перевод как предлог «с Господом» в данном контексте не имеет особого смысла. Необходимо добавить «с помощью», как это делают многие современные переводы, но изучение других отрывков Писания, где эта частица используется как предлог «с», не выявляет четких примеров, где она может означать «с помощью». Таким образом, добавление «с помощью» кажется не самым лучшим вариантом перевода.

Остается альтернативный вариант: рассматривать частицу *'et* как знак прямого дополнения, которое в английском языке может быть представлено длинным тире. В соответствии с еврейским синтаксисом и отсылками к *ish* в Бытие 2–3, прямое дополнение здесь следует переводить как уникальный титул – «Человек» – вместе с определенным именем «Яхве»<sup>24</sup>. Таким образом, перевод этого стиха бу-

дет: «Я обрела Человека — Яхве!» Этот перевод имеет смысл, поскольку подобная грамматическая конструкция аналогична в других местах Писания<sup>25</sup>. Лютер, кажется, интерпретирует это так в своем немецком переводе Библии 1545 года: «Ich habe den Mann, des Herrn» («Я имею Человека, Господа»). Евангелические исследователи, такие как Вальтер Кайзер, тщательно проанализировав данный отрывок, пришли к тому же выводу<sup>26</sup>. Этот текст подразумевает, что, когда Адам и Ева давали имя Каину, они думали, что он может быть обещанным Мессианским Семенем, Самим Яхве. Они надеялись, что Мессия пришел, но... как выяснилось, Каин стал не Мессией, а убийцей. Уайт, находясь под вдохновением свыше, написала то, что соответствовало библейскому смыслу, скрытому в еврейском оригинале.

### БЫТИЕ 4:7: АНАЛИЗ ИСТОРИИ КАИНА И АВЕЛЯ

Рассмотрим еще один пример из Книги Бытия, где идеи Уайт коррелируют с наилучшим (но часто упускаемым из виду) пониманием еврейского оригинала библейского отрывка. В Бытие 4 мы находим знакомое повествование о Каине и Авеле. После того как Каин и Авель принесли свои жертвы Господу, и плод Каина был отвергнут, а жертвоприношение Авеля принято, «лицо Каина поникло» (ст. 5). Господь пришел к нему и сказал (ст. 7 обычно переводится так): «если делаешь добро, то не поднимаешь ли лица? А если не делаешь добро, то у дверей грех лежит; он влечет [евр. *teshuqah*] тебя к себе, но ты господствуй [евр. *mashal*] над ним». Согласно этому привычному способу перевода, кар-

## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

тина выглядит достаточно негативно, где-то даже зловеще. Грех в ней сравнивается с демоном или диким зверем, который желает господствовать над Каином, но Каин должен его одолеть.

Тщательное изучение текста Быт. 4:7, проведенное одним из моих бывших аспирантов, и основанное на более внимательном прочтении еврейского текста, поставило под сомнение эту негативную интерпретацию<sup>27</sup>. Мое собственное, более позднее исследование основывается на его анализе, рассматривая дальнейшие аспекты еврейского оригинала, и приходит к тому же основному выводу<sup>28</sup>. Здесь я поделюсь лишь несколькими важными моментами исследования.

Во-первых, притяжательное местоимение «к себе» (во фразе «он влечет тебя к себе») в этом стихе мужского рода, и, следовательно, согласно фундаментальному правилу еврейской грамматики, согласно которому местоимение согласуется со своим предшественником по роду, существительное, к которому относится «к себе», должно быть мужского рода. Но слово «грех» женского рода! Ближайшим возможным предшественником мужского рода к притяжательному местоимению мужского рода в этом стихе является «Авель» (ст. 4).

Во-вторых, Авель – единственный, кто вписывается в литературный ход общей сюжетной линии позора и чести повествования. Именно на Авеля гнев/недовольство Каина неявно направлены в предыдущих стихах. В контексте это недовольство объясняется тем, что он потерял (или рисковал потерять), как он полагал, свой статус первенца из-за несоблюдения

предписанного ритуала. Каин был «опозорен», и его лицо «поникло» (на современном языке, описывающем позор и честь, он «потерял лицо»). Бог обещает, что, если он будет поступать хорошо, его примут – буквально, его «лицо поднимется» – его честь будет восстановлена. Все эти моменты подтверждаются ключевой европейской терминологией в тексте<sup>29</sup>.

Таким образом, перевод Бытия 4:7 становится положительным: «Его [Авеля] желание будет к тебе, и ты [Каин] будешь господствовать над ним». Бог обещает Каину, что, если он поступит хорошо, «желание» (или уважение) Авеля к Каину будет восстановлено, и Каин будет обладать правом первородного сына, как и прежде. Такой перевод подтверждается греческим переводом Ветхого Завета в Септуагинте (LXX): «к тебе будет его подчинение/обращение, и ты будешь господствовать над ним»<sup>30</sup>.

Хотя (насколько мне известно) ни одна современная Библия во времена Уайт (или даже сегодня) не следует Септуагинте и не дает такого положительного перевода, подразумеваемого еврейским оригиналом, Уайт отдает предпочтение этому переводу уже в нескольких своих самых ранних высказываниях, посвященных толкованию Бытия 4:7. Она явно рассматривает этот отрывок (ст. 76) как относящийся к Каину и Авелю в контексте восстановления почетного статуса первенца Каина по отношению к Авелю. Обратите внимание на ее цитирование Бытия 4:76 в следующем тексте:

Приношение Авеля было принято; но это произошло потому, что

## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

он сделал всё так, как Бог потребовал от него. Если бы Каин исправил свою ошибку, он не был бы лишён своего первородства: Авелль не только любил бы его как брата, но и, как младший, был бы ему повинен. Так Господь сказал Каину: «К тебе будет его желание, и ты будешь господствовать над ним»<sup>31</sup>.

Ещё трижды Эллен Уайт либо цитирует, либо перефразирует Бытие 4:7б, предлагая ту же самую основную интерпретацию:

«И к тебе будет его желание, и ты будешь господствовать над ним». Приношение Авеля было принято; но это произошло потому, что Авелль сделал во всех отношениях так, как того требовал Бог. Это не лишило бы Каина его первородства. Авелль возлюбил бы его как брата и, как младший, повиновался бы ему<sup>32</sup>.

Ангел говорит Каину, что это не было несправедливостью со стороны Бога или проявлением пристрастия к Авелю; но что именно из-за его собственного греха и не послушания прямому повелению Бога он не мог принять его приношение – и если он сделает все правильно, то будет принят Богом, и его брат должен послушаться его, и он должен взять на себя инициативу, потому что он был старшим<sup>33</sup>.

Со стороны Бога не было никакой несправедливости, и к Авелю не

было проявлено никакого пристрастия; если он будет делать добро, то будет принят Богом, и его брат будет слушаться его, и он будет руководителем, потому что он старший<sup>34</sup>.

Примечательно, что Уайт следует библейским данным в оригинальном еврейском тексте и интерпретационной традиции (Септуагинты) относительно Каина и Авеля, которая не была представлена в современных переводах Библии того времени.

### 20-АЯ ГЛАВА КНИГИ ИСХОД: ДЕКАЛОГ

Еще один пример проницательности Эллен Уайт, улавливающей нюансы оригинального еврейского текста, можно найти в отношении Десяти заповедей, записанных в 20-ой главе книги Исход. Уайт делает поразительное заявление о Декалоге:

«Десять заповедей... – это десять обетований... В этом законе нет отрицания, хотя он может... казаться таковым»<sup>35</sup>. Такое утверждение кажется неуместным, потому что, когда читаешь Десять заповедей на английском (или другом современном языке), они, кажется, изобилуют отрицаниями. Восемь из десяти заповедей начинаются со слов «Не...». Как Уайт могла утверждать, что в Декалоге нет отрицания? Я всегда понимал это в смысле «Все Его повеления ограничительны»<sup>36</sup>, но теперь я считаю, что существует более прямое, удовлетворительное – и да, более библейское/экзегетическое – объяснение.

В свете заявлений Уайт я внимательно изучил еврейский оригинал Декалога, рассмотрев грамматические формы, ис-

## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

пользуемые в каждой из Десяти заповедей. К моему удивлению, я обнаружил, что восемь заповедей, начинающихся со слов «не делай», согласно еврейской грамматике – с отрицательной частицей *lo'* (не) плюс имперфект – могут быть переведены либо как отрицательные запреты<sup>37</sup>, либо как «убедительные обещания»<sup>38</sup>. В соответствии с грамматической структурой предложения эти заповеди можно перевести следующим образом: «[Обещаю тебе], что не будет у тебя других богов предо Мною! ... Не будешь делать себе никакого резного изображения... Не будешь произносить имени Господа Бога своего напрасно». «[Обещаю тебе, что] не будешь убивать, прелюбодействовать, красть, лжесвидетельствовать, желать чужого». Даже четвертая и пятая заповеди, которые не сформулированы в отрицательной форме – «Помни день субботний...» и «Почитай отца твоего и мать твою...» – не используют повелительное наклонение, которое является обычным способом выражения положительной заповеди в библейском иврите. Вместо этого они используют абсолютный инфинитив, который в иврите можно перевести как «усиленное повелительное наклонение (заповедь)»<sup>39</sup> или как «усиленное обещание»<sup>40</sup>. Таким образом, каждая из заповедей может быть переведена либо как заповедь, либо как обещание.

Проницательность Эллен Уайт дополнительно подкрепляется признанием значимости пролога к Десяти Заповедям. Опыт (и, следовательно, перевод) «Десяти Слов» полностью зависит от того, с чего человек начинает читать Десять Заповедей. В детстве меня учили, что Декалог начинается с Исхода 20:3: «Да не будет у

тебя других богов пред лицом Моим». Но это не то место, где начинаются Десять Заповедей. Это не то место, где Бог начинает говорить. Декалог начинается со стиха 2, где Бог говорит: «Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства». По сути, Бог говорит: «Я искупил тебя кровью Агнца. Ты уже спасен, и теперь Я обещаю тебе силу соблюдать Мой закон». Если начать с стиха 2, то следующие за ним заповеди превращаются в обещания: «Обещаю вам, что не будет у вас других богов предо Мною. Вы не будете произносить Мое имя всуе. Вы будете помнить субботу. Вы будете чтить отца и мать!»<sup>41</sup>

«В этом законе нет ничего отрицательного». Эллен Уайт не знала грамматики иврита, но находясь под пророческим вдохновением она дала основанное на Евангелии понимание Слова, которое подтверждается оригинальным языком данного библейского отрывка.

### ИСХОД 25:9, 40: «МИНИАТЮРНАЯ МОДЕЛЬ» НЕБЕСНОГО СВЯТИЛИЩА

Я посвятил почти два года своей жизни написанию докторской диссертации по типологии. В качестве основной части своего исследования я изучал различные еврейские и греческие слова в Ветхом и Новом Заветах, которые переводятся как «тип» или «образец». В Ветхом Завете я сосредоточился на Исход 25:9, 40, где Моисею было сказано сделать все по «образцу» (евр. *tabnit*), который ему был показан на горе. Я провел детальное исследование еврейского термина *tabnit* (который Септуагинта переводит в Исход 25:40 как *typos*

## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

или «тип») и проанализировал, как он используется в других местах еврейской Библии. После примерно шести месяцев интенсивных исследований значения этого еврейского термина я пришел к выводу, что слово *tabnit* в ветхозаветном употреблении в Исход 25:9, 40 подразумевает «миниатюрную модель» оригинала – так что то, что Моисей увидел на горе, было миниатюрной моделью первоначального святилища, которое он видел на небесах. Я задокументировал это исследование в своей (теперь уже опубликованной) докторской диссертации<sup>42</sup>.

Вскоре после защиты диссертации один из моих профессоров, который входил в состав диссертационного совета, настоятельно попросил меня представить результаты этого исследования на научной конференции Общества библейской литературы. С испугом и трепетом я представил свои выводы перед аудиторией, полной критически настроенных ученых, большинство из которых даже не верили в реальность небесного святилища или в истинность Священного Писания. После доклада настало время вопросов, и почти каждый в зале поднял руку! В тот момент я думал только о том, чтобы пол провалился под моими ногами и освободил меня от неминуемого натиска критики. Но спасения не было. Я помолился и начал отвечать на поднятые руки. К моему изумлению (и к шоку критически настроенного ученого, модерировавшего встречу), все, кто высказал свое мнение, не только согласились с моим исследованием, но и представили дополнительные доказательства, которые они обнаружили в пользу моего вывода!

Вскоре после возвращения с конфе-

ренции Общества библейской литературы, во время чтения одной из ранних книг Эллен Уайт в серии «Духовные дары», я случайно наткнулся на это поразительное утверждение: «Бог показал Моисею миниатюрную модель небесного святилища и повелел ему сделать все по образцу, показанному ему на горе»<sup>43</sup>. Я задался вопросом, как Уайт могла прийти к пониманию значения слова *tabnit* как «миниатюрной модели» оригинала, не зная иврита и не имея современных версий или комментариев, содержащих этот перевод (по крайней мере, ни одного, который мне удалось бы найти до сих пор)? Весь этот опыт стал для меня поразительным подтверждением точности моего вывода относительно значения слова *tabnit*, истинности типологического подхода к доктрине о святилище и, особенно, реальности пророческого дара Эллен Уайт.

### ИЕЗЕКИИЛЬ 28: НЕБЕСНАЯ КЛЕВЕТА САТАНЫ НА ХАРАКТЕР БОГА

Во введении к этой статье я уже отметил, что в 14-ой главе книги пророка Исаии и 28-ой главе Иезекииля ясно изображено падение Люцифера и возникновение Великой борьбы. Однако до недавнего времени один важный аспект возникновения Великой борьбы, знакомый адвентистам из описаний Эллен Уайт, оставался для меня без прямого библейского подтверждения. В книгах «Патриархи и пророки» и «Великая борьба» на семнадцати страницах описывается, как до своего изгнания с небес Сатана ходил среди ангелов, клевеща на несправедливый характер Божьего правления<sup>44</sup>. Эта важная сцена истории «Великой

## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

борьбы» может быть в лучшем случае выведена из библейских утверждений о Сатане как об «убийце от начала и... лжеце» (Ин. 8:44) и «обвинителе братьев наших... низвергнутом с небес» (Откр. 12:10). Но есть ли более явное библейское основание для коварной деятельности Сатаны по клевете на небесах еще до сотворения этого мира, как описывает это Эллен Уайт?

По счастливой случайности я познакомился с утверждением одного учёного о том, что большая часть описания Сатаны в 28-ой главе книги пророка Иезекииля носит лишь символический, а не буквальный характер, поскольку, как утверждалось, Сатана описывается как занимающийся «огромной торговлей» (ст. 16). Очевидно, что Люцифер не был небесным купцом в буквальном смысле этого слова.

Я решил изучить еврейское слово, обозначающее «торговлю» (евр. *rekullah*), и пришел к удивительному и показательному открытию. Глагол *rakal*, от которого происходит это существительное, буквально означает «ходить от одного к другому (для торговли или сплетен)»<sup>45</sup>. Производное существительное *rakil* означает «клеветник, сплетник» и встречается шесть раз в Ветхом Завете, причем один раз и в книге Иезекииля (22:9). Другое производное существительное *rekullah* – слово, обозначающее «торговлю» в Иез. 28:16 – появляется только в книге Иезекииля, и все четыре случая встречаются в разделе, посвященном Тиру (26:12; 28:5, 16, 18). В большинстве современных переводов это слово везде переводится как «торговля, сделка» или «товары», но поскольку это слово встречается только в этом разделе Библии, именно контекст должен служить решающим фак-

тором для определения окончательного значения.

В описаниях торгового города Тира значение «торговля» или «торговые дела» хорошо вписывается в контекст (Иез. 26:12; 28:5). Но если обратиться к описанию осеняющего херувима в 28:16, 18, то в данном контексте понятие «торговля» кажется уже не совсем уместным. Это признает известный представитель библейской критики экзегет Вальтер Айхродт, который, комментируя данный отрывок, говорит: «Описание беззаконий несколько неожиданно, поскольку торговля здесь внезапно представлена как источник беззакония»<sup>46</sup>.

Поскольку это существительное происходит от глагола, который означает «ходить от одного к другому – либо для торговли, либо для сплетен/клеветы», весьма вероятно, что Иезекииль намеренно выбирает это редкое еврейское слово (вместо более распространенного термина *sakhar*), потому что оно имеет потенциальный двойной смысл. Иезекииль здесь, кажется, использует литературный прием, известный как парономазия или игра слов. Жители исторического торгового города Тира (упомянутого в первой половине 28-й главы книги Иезекииля) буквально «ходили от одного к другому», осуществляя торговые связи с разными народами. Точно так же верховный правитель Тира, Сатана (ст. 11–19), на небесной «горе Божией» также «ходил от одного к другому» – но не для торговли товарами, а для сплетен или клеветы среди ангелов. И земные, и сверхъестественные правители в буквальном смысле занимались «торговлей» – один торговлей, а другой клеветой на Бога<sup>47</sup>.

Непосредственный контекст стиха

## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

Иез. 28:16 изображает падение осеняющего херувима от состояния совершенства (ст. 15) к гордости (ст. 17). В этом контексте стихи 16 и 18 прослеживают его последующие шаги к погибели. Лучше всего перевести стих 16 так: «От обиляя клеветы [rekullah] твоей ты [Сатана] исполнился внутри насилия, и ты согрешил. Поэтому Я низверг тебя как нечистого с горы Божией». Искусными мазками Иезекииль рисует картину клеветы Люцифера против Бога, которая в конечном итоге перерастает в открытое и жестокое восстание. В 18-м стихе говорится, что после изгнания с небес падший херувим продолжает на земле свою «клевету [rekullah]» против Бога, и этот же стих повествует о божественном приговоре Сатане, предназначенному ему огненным уничтожением за его «множество беззаконий».

Более внимательное изучение природы клеветы Сатаны в оригинальном еврейском тексте также подтверждает неоднократные заявления Эллен Уайт о том, что Люцифер обвинял Бога в несовершенстве Его закона и Его несправедливом отношении к себе. Например, Уайт утверждает: «Возвеличение Сына Божьего наравне с Отцом изображалось как несправедливость по отношению к Люциферу, который, по его утверждению, также имел право на поклонение и честь»<sup>48</sup>.

Согласно Иез. 28:15, осеняющий херувим был «непорочным» (евр. *tamim*) в путях своих, пока не обнаружилось в нем «беззаконие» (евр. *'awlah*). Хотя многие переводы передают *'awlah* как «беззаконие», «злодеяние», «неправедность» и тому подобное, основное определение данного слова, предлагаемое стандартным еврей-

ским лексиконом, – «несправедливость», а основные варианты значений в лексиконе – это «жестокие деяния несправедливости», «несправедливость речи» и «несправедливость в целом»<sup>49</sup>. Я предполагаю, что использование этого конкретного слова для обозначения «несправедливости», а не общего термина для обозначения «беззакония» или «греха», если рассматривать его в свете других библейских отрывков, касающихся падения Сатаны, подразумевает, что осеняющий херувим лелеял чувство несправедливости по отношению к Божьему правлению, Его отношению к нему и его исключению из положения равенства с Богом<sup>50</sup>.

Небесная клевета Сатаны против Божьей справедливости во время возникновения Великой борьбы – это не adventistская версия истории спасения, основанная на вне-библейском характере богоухновенности Эллен Уайт; это поразительная библейская истина!<sup>51</sup> «Светило меньшее» вновь указало нам на «Большее светило»!

Теперь перейдем к некоторым примерам из Нового Завета.

### ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАТФЕЯ 5–7, ОТ МАРКА 3 И ОТ ЛУКИ 6: ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ МЕСТОПОЛОЖЕНИЕ ГОРЫ, С КОТОРОЙ ХРИСТОС ПРОИЗНЕС СВОЮ ЗНАМЕНИТУЮ ПРОПОВЕДЬ

Когда читаешь Евангелия, содержащие те же основные положения, что и «Нагорная проповедь» (Мф. 5–7; Лк. 6), на первый взгляд кажется, что они противоречат друг другу географически. В Мф. 5:1 записано, что Иисус «взошел на гору; и когда сел, приступили к Нему ученики Его». В

## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

Лк. 6:12–17 сказано, что Иисус «взошел на гору помолиться» (ст. 12), и на следующее утро «Он избрал двенадцать, которых и наименовал апостолами» (ст. 13), а затем «сошел с ними и стал на ровном месте» (ст. 17). Где же была первая проповедь Иисуса после избрания двенадцати учеников – «на горе» или «на равнине»? Различия в географических деталях привели некоторых комментаторов к предположению о существовании двух разных проповедей: «Нагорной проповеди»

и «Проповеди на равнине». Марк 3:13–23 еще больше усложняет географию, утверждая, что Христос «взошел на гору и... «поставил двенадцать» (ст. 13–14), а позже, когда толпа снова собралась [по-видимому, около моря, ср. ст. 7], так что «им невозможно было и хлеба есть» (ст. 20), Он, «призвав их, говорил им притчами» (ст. 23).

При более внимательном рассмотрении ключевой греческой фразы, переведенной в KJV [Библия короля Якова, прим. пер.] (версия, обычно используемая Уайт и большинством людей в девятнадцатом веке) как «на равнине» (греч. *epi topoi pedinou*), становится ясно, что ее лучше всего переводить как «ровное место» (см. самые последние переводы), и она не относится к обширной равнине. В свете этого значения греческой фразы, когда я читал повествование Уайт о назначении Иисусом Двенадцати апостолов и Нагорную проповедь в книге «Желание веков», находясь непосредственно на вероятном месте проповеди Иисуса, я был рад увидеть, как Уайт органично описала эти сцены, объединив все географические детали в трех Евангелиях в гармонии со смыслом греческого оригинала.

Уайт утверждает, что Иисус сошел с горы, где Он избрал двенадцать учеников, спустился вниз к морскому берегу, обнаружил, что там нет места для людей, собравшихся на берегу, и поэтому вернулся обратно на гору и нашел ровное место, подходящее для толпы, чтобы сесть и послушать Его проповедь.

После посвящения апостолов Иисус отправился вместе с ними на берег моря. Утром здесь начал собираться народ. Как всегда, целые толпы пришли из галилейских городов, но кроме них были здесь люди из Иудеи и даже из самого Иерусалима, из Пепреи и Десятиградия, Идумеи, находящейся к югу от Иудеи, из Тира и Сидона — финикийских городов на берегу Средиземного моря. «Услышав, что Он делал», они «пришли послушать Его и исцелиться от болезней своих... потому что от Него исходила сила и исцеляла всех» (Марка 3:8; Луки 6:18, 19).

Узкий берег не мог вместить всех желавших слушать наставления Учителя, даже если бы они стояли, а не сидели, и поэтому Иисус поднялся на склон горы. Дойдя до уступа, где собравшиеся могли удобно разместиться, Он сел на траву, ученики и толпы людей последовали Его примеру<sup>52</sup>.

Во время моих многочисленных поездок в Израиль мне часто доводилось посещать место, традиционно (и, скорее всего, наиболее вероятно) отождествляемое с Горой Блаженств. Церковь Блаженств рас-

## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

положена на просторном ровном месте, на полпути к вершине горы, с видом на Галилейское море. Чуть ниже горы, на берегу моря, где, по-видимому, Иисус впервые выступил с проповедью (согласно Евангелию от Марка), находится амфитеатр с идеальной акустикой, позволяющей услышать несколько тысяч человек<sup>53</sup>. Другой такой естественный амфитеатр с хорошей акустикой для еще большего количества людей находится на пологих склонах ровного места на полпути к вершине горы. Топографические данные, описанные Эллен Уайт, идеально сочетаются с данными, представленными в Евангелиях от Матфея, Марка и Луки, если рассматривать их в свете оригинального греческого языка, использованного авторами Евангелия.

### МАТФЕЯ 24:6, 13–14: СМЫСЛ «КОНЦА»

В Своей проповеди на Масличной горе, записанной в Матфея 24, Иисус говорит: «И сие Евангелие Царства будет проповедано по всему миру во свидетельство всем народам, и тогда придёт конец» (ст. 14). В этом стихе, а также в стихах 6–8 и 13, термин «конец» (греч. *telos*) обычно интерпретируется как описание в первую очередь конца мира. Однако Уайт интерпретирует эти отрывки как относящиеся в первую очередь к гибели еврейского народа, как нации, связанной с разрушением Иерусалима. Обратите внимание на её объяснение Матфея 24:6–8:

«Также услышите о войнах и о военных слухах. Смотрите, не ужасайтесь; ибо надлежит всему тому быть. Но это еще не конец». Перед разру-

шением Иерусалима люди боролись за власть. Императоры погибали от рук заговорщиков, наследников престола убивали; повсюду велись войны и распространялись военные слухи. «Надлежит всему тому быть, – сказал Христос, – но это еще не конец» (то есть не конец иудейского народа). «Ибо восстанет народ на народ, и царство на царство, и будут глады, моры и землетрясения по местам; все же это начало болезней»<sup>54</sup>.

Недавние исследования подтвердили, что интерпретация Уайт на самом деле верна<sup>55</sup>. Ключ к раскрытию смысла всей этой главы (Мф. 24) заключается в терминологической схеме, уже изложенной в историческом контексте стихов 1–3. В стихе 1 ученики указали Иисусу на великолепные здания Иерусалимского храма, а в стихе 2 Иисус ответил: «Видите ли все это [*tauta*]? Истинно говорю вам: не останется здесь камня на камне; все будет разрушено». В этом стихе греческое слово *tauta*, переведенное как «все это», явно относится к Иерусалимскому храму в контексте его неминуемого разрушения. Затем в стихе 3, когда Иисус сидел на горе Елеонской, возвышаясь над храмом, ученики подошли к Нему наедине и спросили: «Скажи нам, когда это будет [*tauta*]? И каков признак Твоего пришествия [*parousia*] и кончины [*synteleia*] века?» Обратите внимание, что ученики задали два основных вопроса: (1) относительно *tauta* (всего этого), которая из контекста предыдущего стиха ясно указывает на разрушение Иерусалимского храма; и (2) относительно знака Его *parousia* (пришествия) и конца мира/века,

## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

термины, которые в других местах Евангелия от Матфея всегда относятся ко Второму пришествию Христа.

На протяжении всей оставшейся части 24-й главы Евангелия от Матфея Иисус остается верен этой терминологической схеме. Термин *tauta* (эти вещи) и единственное число *touto* (это) связаны с *telos* (конец, а не *synteleia*) и последовательно относятся к событиям, связанным с разрушением Иерусалима, в то время как термин *ekeinos* (те) связан с *parousia* (пришествие и синонимы) и *synteleia* (конец) и относится к событиям, связанным со Вторым пришествием Христа.

Таким образом, вся структура проповеди Иисуса в этой главе выглядит следующим образом:

(А) ст. 4–20, падение Иерусалима (с использованием терминов *tauta* [эти], *touto* [это] и *telos* [конец])

(Б) ст. 21–31, Парусия (с использованием терминов *ekeinos* [те] и *parousia* [пришествие])

(А') ст. 32–35, падение Иерусалима (с использованием термина *tauta* [те])

(Б') ст. 36–44, Парусия (с использованием терминов *ekeinos* [те] и *parousia* [пришествие])

Обратите внимание, что греческое слово *parousia* (пришествие) встречается в Евангелии от Матфея только в 24-й главе (ст. 3, 27, 37, 39) и всегда относится ко Второму пришествию Христа во славе. Аналогично, термин *synteleia* (конец) в Евангелии от Матфея – это термин, последовательно используемый для обозначения «кончины века» при Втором пришествии Христа

(13:39, 40, 49; 24:3; 28:20). Однако в Евангелии от Матфея 24:6–8, 13–14 используется не греческое слово *synteleia*, а *telos*, которое (в своем основном применении) относится к концу еврейского народа в 70 году н.э., а не ко Второму пришествию Христа. Это подтверждается его появлением в контексте Евангелия от Матфея 24:4–20, которое посвящено (в своем основном применении) падению Иерусалима (см. ранее описанную структурную схему). На протяжении всей остальной части Евангелия от Матфея термин *telos* никогда не относится к «кончине века», т.е. ко Второму пришествию Христа.

В то же время, поскольку падение Иерусалима было представлено Иисусом в этой главе как прообраз конца света, во вторичном, типологическом смысле, эти стихи в принципе могут быть применены к проповеди Евангелия миру перед Вторым пришествием Христа<sup>57</sup>.

Именно это Уайт представляет в своей книге «Желание веков». Она цитирует Матфея 24:13–14 и показывает, как эти стихи относятся прежде всего ко времени разрушения Иерусалима, но имеют типологическое применение к концу света:

В пророчестве о разрушении Иерусалима Христос сказал: «По причине умножения беззакония во многих охладеет любовь. Претерпевший же до конца спасется. И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец». Это пророчество исполнится вновь. Умножившиеся беззакония тех дней повторятся в нашем поколении. Это

## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

относится и к предсказанию о проповеди Евангелия. До падения Иерусалима апостол Павел, вдохновленный Святым Духом, писал, что Евангелие «возвещено всей твари поднебесной» (Кол. 1:23). Так и теперь, перед пришествием Сына Человеческого, вечное Евангелие должно быть проповедано «всякому племени, и колену, и языку и народу» (Откр. 14:6). Бог «назначил день, в который будет праведно судить вселенную» (Деян. 17:31). Христос говорит нам о том, что будет предшествовать наступлению этого дня. Он не утверждает, что весь мир обратится, но что «проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной во свидетельство всем народам; и тогда придет конец»<sup>58</sup>.

Эллен Уайт точно изложила толкование понятия «конец» в Евангелии от Матфея, глава 24, в соответствии со смыслом важнейшей терминологии в оригинальном греческом языке.

### ИОАННА 3:3, 7: «ВНОВЬ» ИЛИ «СВЫШЕ»?

В своей ночной беседе с Никодимом Иисус сказал ему: «Истинно, истинно говорю вам: если кто не родится свыше [*anōthen*], тот не может увидеть Царствия Божия» (Ин. 3:3). Греческое наречие *anōthen* в Новом Завете может означать либо «вновь», либо «свыше», в зависимости от контекста<sup>59</sup>. Широко известно, что в свете контекста Иоанна 3 происходит игра слов, в которой подразумеваются оба значения<sup>60</sup>. В Библии короля Якова, изданной во времена Уайт, перевод *anōthen* в тек-

сте этих стихов – «вновь», но во многих Библиях короля Якова есть примечание «свыше».

Уайт запечатлела эту двусмысленность греческого языка в своих комментариях к этим стихам, иногда переводя их как «родденный вновь»<sup>61</sup>, в других случаях как «родденный свыше»<sup>62</sup>. Несколько упоминаний этих стихов в ее трудах включают оба перевода: один для стиха 3, а другой для стиха 7, что отражает игру слов, встречающуюся в библейском отрывке. Вот что она пишет:

Великая истина об обращении сердца Святым Духом заключена в словах Христа, обращенных к Никодиму: «Истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия... Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: „должно вам родиться свыше“. Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3:3–8)<sup>63</sup>.

Спаситель сказал: «Если кто не родится свыше», то есть, если человек не получит новое сердце, новые желания, новые цели и побуждения, ведущие его к новой жизни, он «не может увидеть Царствия Божьего» (Иоанна 3:3). Глубоко заблуждаются те, кто думают, будто в человеке необходимо лишь развивать то доброе, что заложено в нем от природы. «Душевный (по ин. переводу – „недуховный“) че-

## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

ловек не принимает того, что от Духа Божьего, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно.» «Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше» (1 Кор. 2:14; Ин. 3:7). О Христе написано: «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков»; «нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Ин. 1:4; Деян. 4:12)<sup>64</sup>.

Великая истина о обращении сердца Святым Духом представлена в словах Христа, обращенных к Никодиму: «Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится свыше, тот не может увидеть Царствия Божия... Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше. Ветер дует, где хочет, и ты слышишь шум его, но не знаешь, откуда он приходит и когда уходит; так и всякий, рожденный от Духа»<sup>65</sup>.

В своих различных комментариях на эти стихи Эллен Уайт чаще использовала примечание на полях Библии короля Якова «свыше», чем перевод «вновь», который встречается в основном тексте Библии короля Якова. Это согласуется с тем фактом, что везде, где в Евангелии от Иоанна встречается *anōthen*, оно явно означает «свыше» (3:31; 19:11, 23), и комментаторы признают это как основное значение, предполагаемое в этом контексте<sup>66</sup>. Стандартный Лексикон Греческого Нового Завета сви-

детельствует о том, что «Никодим думает о физическом возрождении [ст. 4], но рассказчик показывает Иисуса с другим измерением в уме»<sup>67</sup>. Это еще один пример того, как комментарий Уайт чутко относится к игре слов, обнаружимой в оригинальном тексте Нового Завета на греческом языке.

### ИОАННА 12:32: «ВСЕ ЛЮДИ» ИЛИ «ВСЕ»?

Когда Иисус приближался к последней неделе Своей жизни перед распятием, Он возвестил толпящимся вокруг Него людям: «Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон. И когда Я вознесён буду от земли, *всех* привлеку к Себе» (Ин. 12:31–32, выделено курсивом). Кого же Иисус привлечёт к Себе? Многие современные переводы отождествляют тех, кто будет привлечен ко Христу, только с обитателями этой земли, переводя *pantas* как «всех людей» (KJV) или «все народы» (ESV, NKJV). Но в греческом тексте слово *pantas* (всех) встречается без какого-либо ограничивающего существительного, которое следует за ним. Хотя никто не сомневается, что люди включены в слово *pantas*, ограничивается ли эта терминология только людьми? В контексте предыдущего стиха, который описывает космические масштабы (используя греческое слово *kosmos* для «мира» и ссылаясь на изгнание князя/правителя этого мира), этот стих можно интерпретировать в космическом смысле, чтобы включить не только людей, но и ангелов на небесах и обитателей непадших миров, которые радуются, когда Сатана оказывается поверженным.

Именно такое более расширенное понимание тех, кого Христос привлечет

## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

к Себе, и предлагает Уайт в своих высказываниях по поводу данного библейского отрывка. Во-первых, применительно к человечеству, она пишет: «Христос пришел, чтобы явить миру любовь Божью, чтобы привлечь к Себе сердца всех людей. Он сказал: «И когда Я вознесён буду от земли, всех привлеку к Себе» (Ин. 12:32)<sup>68</sup>. Но в другом месте она расширяет аудиторию тех, кого Христос привлечет к Себе, включая в нее не согрешивших ангелов и обитателей непадших миров:

«Ныне суд миру сему, – продолжил Христос, – ныне князь мира сего изгнан будет вон; и когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе». Сие говорил Он, давая понять, какой смертью Он умрет. Мир переживает кризис. Если Я принесу Себя в жертву умилостивления за грехи людей, мир обретет свет и власть сатаны над их душами разрушится. Истинный образ Бога восстановится в сознании человечества, и праведники наконец смогут наследовать небесные обители.

Ведь на кресте свершится не только искупление человечества. Любовь Божья будет явлена всей Вселенной. Изгнание князя мира сего опровергнет все обвинения, которые сатана выдвигал против Бога, и поношение Неба, исходившее от него, исчезнет. Ангелы и люди устремятся к Искупителю. «И когда вознесен буду от земли, – сказал Он, – всех привлеку к Себе»<sup>69</sup>.

Кроме искупления человека план

спасения имел и другое, не менее важное и глубокое назначение. Христос пришел на землю не только для того, чтобы обитатели этой маленькой планеты научились чтить Закон Божий, – план спасения должен был также перед всей Вселенной оправдать оклеветанный характер Бога. Спаситель незадолго до Своего распятия сказал: «Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон; и когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе» (Ин. 12:31, 32); этими словами Христос провидчески указывал на результат Своей великой жертвы, на ее огромное значение как для непадших миров, так и для человека. Смерть Христа ради искупления человека не только открывала людям путь к небу – она должна была перед всей Вселенной оправдать действия Бога и Сына во время восстания сатаны, утвердить непреложность Закона Божьего, разоблачить сущность и последствия греха<sup>70</sup>.

В очередной раз Эллен Уайт уловила более глубокий смысл библейского текста, который становится очевидным для толкователя в свете оригинального языка Нового Завета.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Я не проводил исчерпывающего поиска в личной библиотеке Эллен Уайт (что я надеюсь сделать в будущем), чтобы определить, сколько из библейских идей, которые я рассмотрел в этой статье, содержатся в книгах, к которым она имела доступ. В

## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

ходе моего ограниченного поиска я не нашел подтверждения ученых XIX века или в переводах Библии для большинства выводов, которые я здесь обобщил. Но даже если окажется, что некоторые идеи были заимствованы из этих источников, это не изменит мой основной тезис. Все равно потребуется объяснить, как Уайт руководствовалась выбором именно этих библейских идей и как ей удалось отбросить распространенные версии своего времени, которые не выдерживают проверки более поздним и тщательным экзегетическим исследованием.

В этой статье представлено лишь несколько примеров из множества подобных переживаний «горящего сердца», которые я испытал как экзегет и специалист в области библейских языков, описывая случаи, когда Уайт удивительным образом улавливала нюансы смысла библейских отрывков. Эти нюансы очевидны в оригинальных еврейских и греческих текстах, но они не были представлены в современных ей переводах. Я также описал несколько случаев, когда Уайт предоставляла подробности о библейских повествованиях, которые я всегда считал уникальными для нее и не зафиксированными в Писании, но которые, как я позже обнаружил, подтверждаются внимательным прочтением библейского текста на языках оригинала.

Аналогичные свидетельства можно привести относительно деталей истории и географии. Живописное описание мест, где происходили библейские события, – несомненно, основанные на том, что она видела эти события в видениях, – поразительно подтверждаются недавними исследованиями географов и археологов Ветхого За-

вета, хотя такая информация (насколько мне удалось установить) не была доступна в исторических и географических исследованиях времен Уайт.

Я поделился некоторыми положениями, изложенными в этой статье, с несколькими моими коллегами на кафедре Ветхого и Нового Завета в Теологической семинарии Адвентистов седьмого дня при Университете Эндрюса, и с удовлетворением узнал, что они также испытывали подобное чувство «горения сердца» при сравнении идей Эллен Уайт с их собственными исследованиями Священного Писания на языках оригинала. Они составили собственные списки случаев, когда некоторая детализация, добавляемая Эллен Уайт к библейским отрывкам и событиям, которых, как они считали, не рассматривалась в Священном Писании, на самом деле подтверждалась внимательным прочтением библейского текста на языках оригинала.

Подобное ощущение «горения сердца» убедительно свидетельствуют о бого-духновенности Эллен Г. Уайт и ценности ее идей о Священном Писании во свете языков оригинала.

### Ричард Дэвидсон,

Руководитель научных проектов в сфере Ветхозаветных исследований семинарии университета Эндрюса, профессор.



## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

\* Данная статья представляет собой переработанную и значительно расширенную версию главы, опубликованной в книге *The Gift of Prophecy in Scripture and History*, ed. Alberto M. Timm and Dwain N. Esmond (Silver Spring, MD: Review and Herald, 2015). См. Richard M. Davidson, “Ellen White’s Insights into Scripture in Light of the Original Biblical Languages,” 155–170.

<sup>1</sup> См., например, Эллен Г. Уайт, «Происхождение зла», глава 29 в книге «Великая борьба», стр. 492–504. В этой главе оба отрывка цитируются неоднократно.

<sup>2</sup> Jose Bertoluci, “The Son of the Morning and the Guardian Cherub in the Context of the Controversy Between Good and Evil” (ThD diss., Andrews University Seventh-day Adventist Theological Seminary, 1985).

<sup>3</sup> Richard M. Davidson, “The Chiastic Literary Structure of the Book of Ezekiel,” в *To Understand the Scriptures: Essays in Honor of William H. Shea*, ed. David Merling (Berrien Springs, MI: Institute of Archaeology/Siegfried H.

Horn Archaeological Museum, 1997), 71–93, и особенно 87–89; и Davidson, “Ezekiel 28:11–19 and the Rise of the Cosmic Conflict,” в *The Great Controversy and the End of Evil: Biblical and Theological Studies in Honor of Ángel Manuel Rodríguez in Celebration of His Seventieth Birthday*, ed. Gerhard Pfandl (Silver Spring, MD: Review and Herald, and Biblical Research Institute, 2015), 57–69.

<sup>4</sup> «Библии уделяется слишком мало внимания, и потому Господь послал светило меньшее, чтобы вести мужчин и женщин к светилу большему» Ellen G. White, *Review and Herald*, January 20, 1903.

<sup>5</sup> Frank M. Hasel, “Ellen White’s Use of Scripture,” в *The Gift of Prophecy in Scripture and History*, ed. Alberto R. Timm and Dwain N. Esmond (Silver Spring, MD: Review and Herald, 2015), 311. Хазел далее поясняет: «При этом она не искажает и не переиначивает Писание; она не проявляет неверие Писанию. Вместо этого Эллен Уайт применяет весть и саму суть Писания к новым ситуациям, помогая нам помнить о чудесных деяниях Бога в истории и Его великой верности, чтобы мы поняли, что тот же Бог, который действовал в прошлом, жив

сегодня и может совершать те же чудесные дела для Своего народа, что и в прошлом» (311).

<sup>6</sup> 1 Кор. 2:10–13; 2 Тим. 3:16–17; 2 Петр. 1:19–21. Эллен Г. Уайт пишет: «Я так же зависима от Духа Господня в изложении или описании видения, как и в его получении. Мне невозможно запомнить все, что было мне показано, если Господь не представит это мне в тот момент, когда Ему будет угодно, чтобы я рассказала или записала это». *Spiritual Gifts* (Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing, 1860), 2:292–293. «Хотя я так же зависима от Духа Господня в изложении своих взглядов, как и в их получении, тем не менее, слова, которые я использую для описания увиденного, являются моими собственными, если только это не слова, сказанные мне ангелом, которые я всегда заключаю в кавычки». Ellen G. White, *The Review and Herald*, October 8, 1867. «Дух Божий действует на мой разум и дает мне подходящие слова, с помощью которых я могу выразить истину». Ellen G. White to Edson and Emma White, March 10, 1907, Lt 90, 1907.

<sup>7</sup> Ellen G. White, *Patriarchs and Prophets* (Washington, DC: Review and Herald, 1890), 45.

<sup>8</sup> См. Richard M. Davidson, “The Nature of the Human Being from the Beginning: Genesis 1–11,” в “What Are Human Beings That You Remember Them?” *Proceedings of the Third International Bible Conference of Ginosar and Jerusalem*, June 11–21, 2012, ed. Clinton Wahlen (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, Review and Herald, 2015), 17–18.

<sup>9</sup> Библейские тексты приводятся по Синодальному переводу, если не указано другое.

<sup>10</sup> Davidson, “The Nature of the Human Being from the Beginning: Genesis 1–11,” 17–18.

<sup>11</sup> См. Bruce K. Waltke, *An Old Testament Theology: An Exegetical Canonical, and Thematic Approach* (Grand Rapids: Zondervan, 2007). Автор пишет: «Помимо двух возможных переносных значений, *tselem* всегда относится к физическому образу, имеющему «сформированное тело», см. стр. 215. Уолтке предполагает, что два переносных значения (Пс 38:6; 72:20) вполне могут

## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

происходить от другого корня, II *tselem*, означающего «силуэт, мимолетная тень». Джон Голдингей делает следующий вывод об образе Божьем: «Образ – это видимое представление чего-либо, что предполагает, что образ Божий «лежит в телесной природе человека... Первый Завет... систематически «предполагает соответствие между Богом и человеком как в его телесной, так и во внутренней природе». См. John Goldingay, *Old Testament Theology*, vol. 1, *Israel's Gospel* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), 102–103.

<sup>12</sup> См., например, Ilona N. Rashkow, *Taboo or Not Taboo: Sexuality and Family in the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 2000), 611. Автор резюмирует значение термина *demut*: «[demut] обычно используется для обозначения „внешности“, „сходства“ или „аналогии“ нефизических характеристик».

<sup>13</sup> Рашков резюмирует: «Бог говорит, что Его намерение состоит в том, чтобы сделать Адама одновременно «по образу Нашему» (то есть физически похожим, что бы это ни значило) и «по подобию Нашему» (обладающим теми же характеристиками)». *Taboo or Not Taboo*, 61.

<sup>14</sup> Дэвид Карр обобщает это распространенное мнение, которое до сих пор в целом разделяется библейскими исследователями: «Бытие 1 должно говорить о чем-то другом – о чем угодно другом – но только не о фактическом физическом сходстве между Богом и людьми». David Carr, *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 18. Карр опровергает это мнение убедительными библейскими данными, взятыми из всего Священного Писания (17–26). См. мое обсуждение этого вопроса в Davidson, “The Nature of the Human Being from the Beginning: Genesis 1-11,” 17.

<sup>15</sup> Эллен Уайт, Патриархи пророки, 45.

<sup>16</sup> Например, в 1 Царств 19:24 этот термин используется в отношении того, кто, сняв плащ, ходит только в тунике. Wilhelm Gesenius, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, trans. Samuel P. Tregelles (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 653.

В Исаии 20:2 упоминается тот, кто «оделся только в *saq* [мешковину]». Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, 2nd ed. (Leiden: Brill, 1958), 735; см. Ин. 21:7. В других местах этот термин используется в значении «рваный, плохо одетый» (Иов 22:6; 24:7, 10; Ис. 58:7; Gesenius, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon*, 653). Людвиг Кёлер, Вальтер Баумгартнер и Иоганн Й. Штамм указывают на многочисленные отрывки из Ветхого Завета, где ‘*arom* обозначает «легко одетый» (Ис. 20:2, 4; 58:7; Мих. 1:8; Иов 22:6; 24:6, 7, 10), и один отрывок, где этот термин относится к человеку без доспехов (Амос 2:16), в *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, trans. under supervision of Mervyn E. J. Richardson (Leiden: Brill, 1994–2001), 883.

<sup>17</sup> Richard M. Davidson, “Creation in the Book of Psalms: Psalm 104,” в *The Genesis Creation Account and Its Reverberations in the Old Testament*, ed. Gerald Klingbeil (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2015), 149–188. См. опубликованную диссертацию Жака Дукана «Литературная структура рассказа о сотворении мира в Книге Бытия», серия докторских диссертаций семинарии Эндрюсского университета, выпуск 5 (Берриен-Спрингс, Мичиган: Andrews University, 1978), 81–88. Автор хорошо показывает, как Псалом 103 следует точно тому же порядку, что и рассказ о сотворении мира в Книге Бытия; он также анализирует параллели между двумя отрывками.

<sup>18</sup> В комментариях обычно уделяется внимание сходству звучания и написания слов ‘*arummim* (нагий) в Бытие 2:25 (относящемся к Адаму и Еве) и ‘*arum* (хитрый) в следующем стихе, Бытие 3:1 (относящемся к змею). Обычно предполагается, что слово «нагий» в 2:25 используется ради литературной игры слов. Парономазия действительно может иметь место, но это не всё! Элейн Филлипс отмечает, что в отличие от слова «нагий» в Бытие 2:25, «теперь это слово [Бытие 3:7] немного отличается по форме» и предполагает, что «приобретенные ими знания, кажется, каким-то образом повлияли на их восприятие своей наготы». “Serpent Intertexts: Tantalizing Twists in the Tales,” *Bulletin for*

## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

Biblical Research 10 (2000): 237. Но автор, кажется, не добирается до сути дела! Изменение слова «нагой» на другое в Бытие 3 имеет более конкретное богословское значение, как я утверждаю позже в этой статье.

<sup>19</sup> См. Иез. 16:7, 22, 39; 18:7, 16; 23:29; Втор. 28:48. Ср. Gesenius, Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon, 625; and Francis Brown, S. R. Driver, Charles A. Briggs, Edward Robinson, Wilhelm Gesenius, and Maurice Robinson, The New Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon (n.p.: Christian Copyrights, 1983), 735–736.

<sup>20</sup> Claus Westermann, Creation (London: SPCK, 1974), 95.

<sup>21</sup> Э. Уайт, Патриархи и пророки, 57. Курсив наш.

<sup>22</sup> Для более подробного обсуждения см. Richard M. Davidson, Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament (Peabody, MA: Hendrickson, 2007), 55–58; и Gary A. Anderson, “The Punishment of Adam and Eve in the Life of Adam and Eve,” в Literature on Adam and Eve: Collected Essays, ed. Gary Anderson et al. (Leiden: E. J. Brill, 2000), 57–81.

<sup>23</sup> Э7 Уайт, Желание веков, 31.

<sup>24</sup> Примерами могут служить мессианские титулы в еврейской Библии, такие как «[Мессия]» (Дан 9:25) и «[Сын]» (Пс 2:12), которые не имеют артикля, но должны пониматься как определенные существительные, основанные на теологическом/мессианском контексте. См. Bruce K. Waltke and M. O'Connor, An Introduction to Biblical Hebrew Syntax (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990), 240, para. 13.4c.

<sup>25</sup> См., например, И. Нав. 8:13; Суд. 7:25.

<sup>26</sup> Walter C. Kaiser, Jr., Toward an Old Testament Theology (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978), 37. См. также более полное обсуждение этой темы в главе 6 моего учебника о святилище A Song for the Sanctuary: Experiencing God's Presence in Shadow and Reality (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute and Review and Herald Academic, 2022).

<sup>27</sup> Joachim Azevedo, “At the Door of Paradise: A Contextual Interpretation of Gen 4:7,” Biblische Notizen 100 (1999): 45–59.

<sup>28</sup> Richard M. Davidson, “Shame and Honor in the

Beginning: A Study of Genesis 4,” в Shame and Honor: Presenting Biblical Themes in Shame & Honor Contexts, ed. Bruce L. Bauer (Berrien Springs, MI: Department of World Mission, Andrews University, 2014), 43–76.

<sup>29</sup> См. Davidson, “Shame and Honor,” 3–19.

<sup>30</sup> Личное местоимение «его» (греч. *autoū*) мужского рода, и, следовательно, должно относиться к предшествующему существительному мужского рода, Авелю. Если бы оно относилось к «греху», то должно было бы быть в женской роде, *autēs*, соответствующей слову, обозначающему «грех» (*hamartia*), которое является существительным женского рода. На самом деле, в Септуагинте этот стих даже не использует существительное *hamartia*, а вместо этого использует глагольную форму *hamartanō* (грешить).

<sup>31</sup> Ellen G. White, Bible Echo, April 8, 1912, para. 7.

<sup>32</sup> Ellen G. White, Signs of the Times, December 16, 1886, para. 9.

<sup>33</sup> Ellen G. White, The Spirit of Prophecy (Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing, 1870), 1:55.

<sup>34</sup> Ellen G. White, Signs of the Times, February 6, 1879, para. 8.

<sup>35</sup> Ellen G. White, EGW SDA Bible Commentary (Washington, DC: Review and Herald, 1953), 1:1105.

<sup>36</sup> Э. Уайт, Наглядные уроки Христа, 333.

<sup>37</sup> Emil Kautzsch, ed., Gesenius' Hebrew Grammar, 2nd. ed. (Oxford: Clarendon, 1974), 317 (§107o).

<sup>38</sup> Kautzsch, Gesenius' Hebrew Grammar, 317 (§107o), 346 (§113ee). Примеры такой конструкции, обозначающей индикативное или эмфатическое обещание, см. в Исх. 3:21; 14:13; 16:25; 23:26; Втор. 28:12; Пс. 90:5. См. также Göran Larsson, Bound for Freedom: The Book of Exodus in Jewish and Christian Traditions (Peabody, MA: Hendrickson, 1999), 143. Автор пишет: «Еврейский текст [первой] заповеди можно фактически читать как в индикативном, так и в повелительном наклонении, то есть как утверждение («Да не будет у тебя других богов предо мною»), а также как заповедь («Ты не должен иметь у себя других богов»). Первое понимание выражает то, что будет следствием познания Госпо-

## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

да. Если вы знаете, кто Я и что Я сделал для вас («Я Господь, Который...»), то у вас не будет других богов предо мною».

<sup>39</sup> Kautzsch, Gesenius' Hebrew Grammar, 346 (§113bb).

<sup>40</sup> Kautzsch, Gesenius' Hebrew Grammar, 346 (§113ee).

<sup>41</sup> Для дальнейшего обсуждения и обоснования этой мысли см. Richard M. Davidson, "Exodus," в Genesis, Exodus, vol. 1 of Seventh-day Adventist International Bible Commentary, by Richard M. Davidson and Jacques B. Doukhan (Nampa, ID: Pacific Press, 2025), 1044–1045.

<sup>42</sup> См. Richard M. Davidson, Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical Typos Structures (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1981), 367–388.

<sup>43</sup> Ellen G. White, Spiritual Gifts (Battle Creek, MI: Seventh-day Adventist Publishing, 1864), 4a:5.

<sup>44</sup> Э. Уайт, Патриархи и пророки, 35–43; Великая борьба, 493–500.

<sup>45</sup> Brown et al., New Brown-Driver-Briggs, 940.

<sup>46</sup> Walther Eichrodt, Ezekiel: A Commentary, Old Testament Library (Philadelphia: Westminster Press, 1970), 394.

<sup>47</sup> В 18-ой главе книги Откровение, кажется, отражен этот двойной нюанс в использовании слов Иезекилем. В отрывке, явно отсылающем к Иез. 28, ангел говорит о «товарах» различных материальных вещей в Откровении 18:12–13, но список завершается переходом к духовной сфере: «товаров... и тел и душ человеческих».

<sup>48</sup> Э. Уайт, Патриархи и пророки, 37. «Предпочтение, оказанное Христу, рассматривалось как акт несправедливости как по отношению к нему самому, так и ко всему небесному воинству» (40). В другом месте Уайт пишет: «Он [Люцифер] стремился вызвать к себе сочувствие, заявив, что Бог поступил с ним несправедливо, оказав высшую честь Христу». Великая борьба, 495.

<sup>49</sup> Brown et al., New Brown-Driver-Briggs, 732.

<sup>50</sup> Даже здесь, в Иез. 28:17, говорится о гордости херувима, связанной с его красотой; текст Ис. 14:14 выражает желание Люцифера быть подобным Всевышнему; другие библейские отрывки изображают Христа

до воплощения как «Ангела Господня» (например, Быт. 16:7, 13; 22:11, 16; Исх. 3:2; 13:21; 14:19; Суд. 6:11, 14, 22) и Михаила-архангела (Дан. 10:13, 21; 12:1; 1 Фес. 4:16; Иуд. 1:9; Откр. 12:7), по-видимому, принимающего облик ангела. Люцифер, очевидно, позавидовал Христу, который был Богом, но явился в образе ангела, и посчитал несправедливым, что Он не был включен в небесные советы между Отцом и Сыном. Подобное описание обвинений Сатаны в Божьей несправедливости соответствуют общему изображению вселенского конфликта в Писании как откровении о справедливости Бога, и кульминационному воскличанию Вселенной, когда Великая борьба подойдет к концу: «Праведны и истинны пути Твои, Царь святых» и «Истинны и праведны суды Его» (Откр. 15:3; 19:2). Для дальнейшего обсуждения см. Davidson, Song for the Sanctuary, 29–36.

<sup>51</sup> Для более подробного обсуждения клеветнической деятельности Сатаны, пытающегося опорочить Божью справедливость, как это представлено в данном отрывке, см. Richard M. Davidson, "Satan's Celestial Slander," Perspective Digest 1, no. 1 (1996): 31–34; and Davidson, "Ezekiel 28:11–19," 57–69.

<sup>52</sup> Э. Уайт, Желание веков, 298.

<sup>53</sup> Эксперты в области акустики изучили акустику здесь и в нескольких других местах в Израиле, где, согласно Библии, собирались большие толпы людей, и сообщили об этом в ведущем археологическом журнале. См. B. Cobbe Crisler, "The Acoustics and Crowd Capacity of Natural Theaters in Palestine," Biblical Archaeologist 39, no. 4 (1976): 128–141.

<sup>54</sup> Э. Уайт, Желание веков, 628.

<sup>55</sup> См. Richard M. Davidson, "'This Generation Shall Not Pass' (Matt 24:34): Failed Or Fulfilled Prophecy?", в The Cosmic Battle for Planet Earth: Essays in Honor of Norman R. Gulley, ed. Ronald A. G. du Preez and Jirí Moskala (Berrien Springs, MI: Old Testament Department, Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, 2003), 307–328.

<sup>56</sup> За пределами 24-ой главы Евангелия от Матфея

## Восприятие Эллен Г. Уайт Священного Писания подтверждает оригинальные библейские языки

термин *telos* используется в книге еще три раза. В Мф. 10:22 слово приводится в контексте отправки двенадцати апостолов для евангелизационного служения в Израиле, и в этом отрывке *eis telos* (без артикля) используется, по-видимому, для обозначения «окончания рассматриваемых испытаний». См. Leon Morris, *The Gospel According to Matthew, The Pillar New Testament Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 256. В Мф. 17:25 термин *telos* относится к «налоговому обязательству, (косвенному) налогу, пошлине, таможенным пошлинам». См. Frederick W. Danker, Walter Bauer, William F. Arndt, and F. Wilbur Gingrich, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 999. В Евангелии от Матфея 26:58 слово *telos* явно относится к «концу» или «исходу» суда над Иисусом. См. Danker et al., *Greek-English Lexicon*, 998.

<sup>57</sup> Для более подробного обсуждения этого вопроса см. Davidson, “*This Generation Shall Not Pass*,” 325–327.

<sup>58</sup> Э. Уайт, Желание веков, 633.

<sup>59</sup> Danker et al., *Greek-English Lexicon*, “*ἄνωθεν*,” 92. О значении «вновь» см. Гал. 4:9. О значении «свыше» см. Ин. 19:11; Иак. 1:17. Это греческое слово также может означать «сначала» (Лук. 1:3) или «издавна» (Деян. 26:5).

<sup>60</sup> Danker et al., *Greek-English Lexicon*, “*ἄνωθεν*,” 92.

<sup>61</sup> Например, Ellen G. White, *Signs of the Times*, March 8, 1910.

<sup>62</sup> Э. Уайт, Наглядные уроки Христа, 48; Желание веков, 168; Ellen G. White, *God’s Amazing Grace* (Washington, DC: Review and Herald, 1973), 22; Ellen G. White, *In Heavenly Places* (Washington, DC: Review and Herald, 1967), 21; and Ellen G. White, *Lift Him Up* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1988), 70. Э. Уайт чаще использовала вариант «свыше», чем перевод «вновь», как в основном тексте Библии короля Якова. Это согласуется с обсуждением в недавних комментариях к этим стихам, в которых предполагается, что Иисус намеревался возвысить понимание Никодима от фи-

зического существа, «рожденного вновь», до духовного существа, рожденного «свыше». См. Danker et al., *Greek-English Lexicon*, “*ἄνωθεν*,” 92.

<sup>63</sup> Э. Уайт, Наглядные уроки Христа, 98.

<sup>64</sup> Э. Уайт, Путь ко Христу, 19–20. Курсив наш.

<sup>65</sup> Ellen G. White, *Review and Herald*, July 7, 1904, para. 8.

<sup>66</sup> См., например, George R. Beasley-Murray, John, *Word Biblical Commentary* 36 (Waco, TX: Word, 1987), 45. Автор пишет: «В этом контексте „свыше“ в смысле „от Бога“ по-видимому, имеется в виду в первую очередь (это его значение и в других местах Евангелия, включая 3:31), тогда как другое значение, естественно, подпадает под его основной акцент»,

<sup>67</sup> Danker et al., *Greek-English Lexicon*, “*ἄνωθεν*,” 92.

<sup>68</sup> Э. Уайт, Избранные вести, том 1, стр. 323; см. также Путь ко Христу, 26–27; Свидетельства для Церкви, 6:449.

<sup>69</sup> Э. Уайт, Желание веков, 625–626.

<sup>70</sup> Э. Уайт, Патриархи и пророки, 68.

# Воплощенный Яхве: христологическая интерпретация повествования об Исходе в прологе Евангелия от Иоанна

Уилсон Пароски

**Е**вангелие от Иоанна, и особенно его Пролог (Ин. 1:1–18), сыграло центральную роль в формировании понимания церковью личности и сущности Иисуса Христа. Первый стих: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (ст. 1)<sup>1</sup> уже утверждает три основополагающие истины об Иисусе: что Он пред-существует, отличается от Отца и равен Отцу<sup>2</sup>. Все эти атрибуты демонстрируются различными способами на протяжении всего Евангелия. Тем не менее, третья часть Пролога (ст. 14–18), кажется, делает еще более смелое христологическое утверждение, заявляя о том, что Иисус является воплощением ветхозаветного Бога, Бога Израиля, идея, которая также встречается в других местах Евангелия. Этой теме посвящена данная статья, которая состоит из четырех разделов: первый посвящен вопросу контекста,

а остальные три касаются интерпретации самого отрывка, хотя только в той мере, в какой это относится к основной теме.

## КНИГА ИСХОД КАК ЗАДНИЙ ПЛАН ПРОЛОГА

Стихи 14–18 Пролога Иоанна можно описать как отдельный отрывок. Даже если термин *logos* обеспечивает преемственность с предыдущими стихами, его внезапное повторное появление – наряду с переходом к первому лицу, множественному числу, более выраженным богословским тоном и кульминационным характером аргументации – кажется, в некоторой степени оправдывает отдельное рассмотрение. Другое существенное изменение связано с концептуальным контекстом. В то время как во вводной части Пролога (ст. 1–5) Иоанн обращается к истории сотворения мира из Бытия 1, чтобы подчеркнуть божественное пред-существование

## Воплощенный Яхве: христологическая интерпретация повествования об Исходе в прологе Евангелия от Иоанна

Логоса с Богом и его созидающую силу<sup>3</sup>, он теперь обращается к истории исхода, чтобы вывести Логоса из космической сферы и поместить Его в область человеческой истории. И делает он это посредством двух мотивов: левитской скинии как средства присутствия Бога среди Его народа, и передачи закона на Синае, в частности, второго дарования после эпизода с золотым тельцом (Исх. 32).

Образ скинии, используемый в Евангелии от Иоанна 1:14 для выражения реальности воплощения, возникает из сочетания двух ключевых терминов: *skēnoō* (обитать) и *doxa* (слава). Первый, который появляется в этом Евангелии только здесь, напоминает язык, используемый Ветхим Заветом. Как на иврите, так и на греческом языке это слово используется для обозначения скинии в пустыне (*miškān, skēnē*)<sup>4</sup>, переносного прототипа храма и древнего жилища Бога в Израиле. Последнее, безусловно, относится здесь к славному явлению Божьего присутствия в скинии (см. Исх. 40:34-38)<sup>5</sup>. Что касается дарования закона, то между отрывком Ин. 1:14–18 и этой историей есть по меньшей мере четыре точки соприкосновения<sup>6</sup>: (1) контраст между Моисеем и Иисусом в стихе 17 явно относится к дарованию закона на Синае; (2) утверждение «мы видели славу Его» (ст. 14) указывая на сокрытую славу Бога в скинии, а также напоминает просьбу Моисея увидеть славу Божью в Исх. 33:18; (3) утверждение Иоанна о том, что «никто никогда не видел Бога» (ст. 18), перекликается с ответом Бога Моисею: «лица Моего не можно тебе увидеть; потому что человек не может увидеть Меня и остаться в жи-

вых» (Исх 33:20); и (4) выражение «полное благодати и истины» (*plērēs charitos kai alētheias*, ст. 14; ср. ст. 17) является намеренной отсылкой к *rab-ḥésed we'ēmet* из Исх. 34:6<sup>7</sup>.

В настоящее время широко распространено толкование Пролога Иоанна на фоне концептуального контекста Ветхого Завета. Ушли в прошлое те времена, когда ученые могли убедительно утверждать, что христология Четвертого Евангелия является результатом медленного эволюционного процесса, завершившегося только тогда, когда христианство отошло от своих еврейских границ (и корней) и оказалось в совершенно иной среде – греческом мире. Тех, кто до сих пор придерживается религиозно-исторической школы, утверждая, что эллинизм, а не иудаизм, является основным источником христологии Логоса Иоанна, определенно немного<sup>8</sup>. Проведя тщательный методичный анализ всех предложенных параллелей для определения культурного контекста Пролога Четвертого Евангелия – из гностических источников и герметического корпуса, из Ветхого Завета и из еврейской интерпретационной традиции, – Крейг А. Эванс пришел к выводу, что этот контекст полностью находится в еврейской синагогальной среде. По его словам, его конкретными предшественниками являются «бibleyskie тексты, касающиеся сотворения мира и Синая, интерпретировавшие завет в контексте ветхозаветного сказания о мудрости и идеи пребывания Бога в Израиле»<sup>9</sup>. И именно учение Иисуса способствовало применению этих традиций к Его собственной личности. «Ни на одном этапе этой эволюции, – продолжает Эванс, – нет

# Воплощенный Яхве: христологическая интерпретация повествования об Исходе в прологе Евангелия от Иоанна

недостающих звеньев, которые могла бы восполнить только гностическая мифология»<sup>10</sup>. Затем, в соответствии с доминирующей точкой зрения в современных исследованиях Нового Завета<sup>11</sup>, он утверждает, что «гностические мифы об избавляющем искупителе, очевидно, возникли во втором и третьем веках на основе заимствований из иудаизма, христианства и отрывков из Ветхого и Нового Заветов»<sup>12</sup>.

## ИИСУС ОТКРЫВАЕТ БОГА

Любое адекватное толкование отрывка Иоанна 1:14–18 должно касаться вопроса невидимости Бога, который подчеркивается в стихе 18: «Бога не видел никто никогда». В других местах Евангелия (5:37; 6:46; ср. 7:28; 8:19, 54–55; 15:21), а также в своем Первом послании Иоанн повторяет ту же идею (1 Иоанна 4:12; 5:20), которая также встречается и у Павла (Кол. 1:15; 1 Тим. 1:17; 6:16). Толкователи в целом обычно рассматривают это утверждение в контексте Ветхого Завета. Они указывают на тот факт, что в иудаизме времен Иоанна было само собой разумеющимся считать, что ни один человек не мог видеть Бога телесными глазами, кроме как в грядущем веке. Будучи убеждены в том, что здесь заключена отсылка к опыту Моисея на Синае (ср. Ин. 1:17), они пытаются преуменьшить значение этого опыта, основанного на словах Бога, сказанных Моисею: «лица Моего не можно тебе увидеть; потому что человек не может увидеть Меня и оставаться в живых» (Исх. 33:20). Что касается самой теофании, то признается лишь то, что Моисей видел не что иное, как «отблеск божественной славы»<sup>13</sup> или «мимолетный

проблеск видимой славы Божьей»<sup>14</sup>. Следующий шаг – истолковать последующее утверждение (Ин. 1:18: «Единородный Сын... Он явил») во свете того откровения, которое принесено человечеству воплощенным Христом. Другими словами, согласно стандартному толкованию, Ин. 1:18 как бы противопоставляет два периода истории: времена Ветхого Завета и времена Иисуса<sup>15</sup>.

Тем не менее, хотя кажется, что Моисей не видел лица Божьего, можно сказать, что по всем признакам он видел Бога, когда Бог проходил перед ним (Исх. 33:23; ср. 34:6; Чис. 12:8), что также подтверждается в Новом Завете (Евр. 11:27). Кроме того, в Ветхом Завете есть по меньшей мере пять других повествований о людях, видевших Бога: Исаия буквально говорит: «Я видел Господа» (6:1); так же говорят Маной и его жена (Суд. 13:21–22), и пророк Михей (3 Цар. 22:19); Иаков, несомненно, видел Его в Пенуэле (Быт. 32:30; ср. 28:10–17), и Авраам в Мамре (18:1–15; ср. 12:7). Скорее всего, могли видеть Бога и другие (см. Иисус Навин 5:13–15; 3 Цар. 19:11–18; Иез. 1:1–28; Дан. 7:9–14). Возвращаясь к Моисею, твердое убеждение евреев в том, что Бога нельзя увидеть смертным глазам, определено к нему не относилось, он был главным героем евреев, человеком, которого считали «другом Бога»<sup>16</sup> (ср. Исх. 33:11) и даже «божественной и святой» личностью<sup>17</sup> (ср. 7:1). В нескольких еврейских и самаритянских преданиях говорится о том, что Моисей поднялся к Богу на Синае и фактически вознесся на небо. Таким образом, он смог не только говорить с Богом лицом к лицу, но и делиться всеми тайнами Божьими<sup>18</sup>. В более позднем еврейском ми-

## Воплощенный Яхве: христологическая интерпретация повествования об Исходе в прологе Евангелия от Иоанна

драше не только Моисей, но и весь народ, расположившийся станом на Синае, имел привилегию видеть лик и славу Божью<sup>19</sup>, что, вероятно, является отсылкой к Исх. 24:10–11, где говорится, что старейшины также видели Бога. Важно отметить, однако, что для Иоанна ни Сам Бог, ни Его образ или лик (*eidos*) никогда не был виден; даже голос Божий (*phonē*) не был слышен (Ин. 5:37).

Как же согласуется акцент Иоанна на невидимости или сокрытости Бога с повествованием об Исходе, в котором Моисей видит Бога? Как признает Хартмут Гезе, здесь, кажется, имеет место противоречие<sup>20</sup>. Затем он пытается объяснить эту трудность, также преуменьшая откровение Моисею и говоря, что откровение было «ограничено ‘прохождением’ Бога и видением Его спины», в том смысле, что Бог «был неизбежно скрыт покровом, который отделяет людей от того, что является трансцендентным»<sup>21</sup>. Однако, такое объяснение, кажется, подразумевает отрижение со стороны Иоанна ветхозаветной традиции. Было высказано предположение, что текст Ин. 1:18 на самом деле представляет собой полемическое опровержение еврейских представлений о Моисее<sup>22</sup>. Но здесь следует помнить о двух моментах: хотя контекст ясно показывает, что основным фоном стиха 18 является богоявление на Синае, утверждение Иоанна «никто... никогда» (*oudeis... pōrote*) явно требует более широкого толкования (ср. 6:46)<sup>23</sup>; и полемика Иоанна направлена, скорее, против современного иудаизма, а не против Моисея или библейского повествования<sup>24</sup>.

Вполне возможно, что мотив нисхождения/восхождения, который просле-

живается на протяжении всего Евангелия Иоанна, призван опровергнуть утверждения еврейского спекулятивного мистицизма о том, что Моисей вознёсся на небо<sup>25</sup>, и тот факт, что Моисей, а также Авраам, Иаков, Исаия и другие видели Бога, хорошо утвержден в Писании. Таким образом, Писание было важным союзником Иоанна в его споре с соплеменниками-евреями. В Четвертом Евангелии все ссылки на Писание носят позитивный характер (см. 5:39; 10:35; ср. 1:45; 7:42; 13:18; 17:12; 19:24, 28, 36–37). Даже Моисей, если его правильно понимать, свидетельствует от имени Иисуса (5:45–47).

Решение проблемы, вызванной утверждением «Бога не видел никто никогда», действительно довольно простое, хотя и далеко идущее по своим последствиям. Поскольку нет сомнений в том, что *theos* в Иоанна 1:18а относится к Богу Отцу, поскольку в следующем предложении (ст. 18б) этот термин связан с *patēr*, Иоанн, по-видимому, хочет сказать, что в тех случаях в истории Израиля, когда Бог описывается как видимый, на самом деле был виден не Бог Отец, а Иисус Христос<sup>26</sup>. Он говорит: «Единородный Сын, сущий в недре Отчим, Он явил»<sup>27</sup>. Поэтому для евангелиста Иисус Христос, единственный, кто пришел от Бога и Кто видел Бога (Ин. 6:46), является откровением Бога (Ин. 14:8–9; 1 Ин. 5:20), Богом, явленным. Он является не только орудием творения (Ин. 1:1–3), но и орудием откровения – или, то есть, толкования, как говорит сам Иоанн в 1:18б, где он использует глагол *exēgeomai* (объяснять, толковать). Как заявляет Торд Ларссон, «всё знание о Боге вне откровения в Логосе, как до воплощения, так и

# Воплощенный Яхве: христологическая интерпретация повествования об Исходе в прологе Евангелия от Иоанна

после него, кажется, отрицается»<sup>28</sup>. Единственное различие между откровениями Ветхого Завета и воплощением, говорит Герман Риддербос, заключается в том, что первые были временными, и ограничивались лишь немногими людьми<sup>29</sup>.

Четвёртое Евангелие само предоставляет явные доказательства этого. Ссылаясь на видение Бога Исаией в храме, Иоанн ясно говорит, что слава, которую видел пророк, принадлежала Иисусу, а не Богу-Отцу (Ин. 12:41). Аналогично, загадочное утверждение Иисуса о том, что Авраам видел Его день (8:56), независимо от его точного значения, не оставляет сомнений в том, что Иисус, а не Бог-Отец, был объектом видения Авраама, настолько, что в этой последовательности Иисус говорит: «Прежде чем был Авраам, Я есмь» (8:58). В своих соответствующих контекстах ссылки на Исаию и Авраама делают их свидетелями Иисуса против иудеев, помещая Иисуса в эпоху и повествование Ветхого Завета. Это подчёркивает тот факт, что Иисус является и всегда был единственным авторитетным само-откровением Бога. Другими словами, помимо Иисуса Христа никогда не было другого личного откровения Бога<sup>30</sup>.

## ЗАКОН И БЛАГОДАТЬ НА СИНАЕ

С учетом предыдущего обсуждения, различие в Иоанна 1:17 между законом, данным через Моисея (*ho nomos dia Mōyseōs edothē*), и благодатью и истиной, явленными через Иисуса (*hē charis kai hē alētheia dia Iēsou Christou egeneto*), кажется очевидным. В этом стихе Иоанн не имеет в виду, что событие на Синае стало устаревшим, полностью замененным со-

бытием воплощения. Традиционная интерпретация этого стиха сильно изменилась под влиянием противоречия между законом и благодатью в писаниях Павла, как их понимал Маркион. Влияние Маркионитов все еще присутствует в тех интерпретациях, которые предполагают полный разрыв между законом и благодатью, как если бы они изначально представляли собой две разные системы, которые были по своей сути противоположны друг другу и не могли быть примирены, так что закон нужно было заменить благодатью<sup>31</sup>. Менее радикальный подход рассматривает некоторую преемственность между законом Ветхого Завета и благодатью Нового Завета, но, как правило, это также заканчивается возвышением благодати за счет закона. Фрэнк Тильман, например, утверждает, что «Моисеев закон характеризовался благодатью; но мера благодати в нем меркнет по сравнению с тем, что стало доступно с явлением Иисуса Христа»<sup>32</sup>.

Тем не менее, нет сомнений в том, что слова Иоанна следуют понимать именно во свете текста Исх. 34:6, и ни одно из вышеупомянутых толкований не соответствует контексту этого отрывка. После эпизода с поклонением золотому тельцу и после того, как Моисей разбил скрижали закона, Бог попросил его вырезать новые каменные скрижали, чтобы Он мог «написать на скрижалих слова, которые были на первых скрижалих» (Исх. 34:1). Моисей сделал это, а затем поднялся на гору Синай, где Бог обещал пройти перед ним (34:4). Когда это произошло, Сам Бог провозгласил среди Своих атрибутов, что Он есть *rab-hesed we'ēmet* (34:6–7). Именно это Иоанн говорит о воплощённом Логосе в Иоанна 1:14<sup>33</sup>,

# Воплощенный Яхве: христологическая интерпретация повествования об Исходе в прологе Евангелия от Иоанна

утверждая идею, которая снова подхвачена в стихе 16 и доведена до логического завершения в стихе 17; стих 15 явно является вводным. Другими словами, на основании эпизода на Синае – и вопреки тому, что говорит Фрэнк Тильман, – не сам закон был «характеризован благодатью», а Бог, который описал Себя как Бога «благодати и истины».

Поэтому в стихе 17 евангелист описывает то, что произошло на Синае. Он просто верен повествованию об Исходе, в котором дарование закона через Моисея четко отличается от откровения Божьей «благодати и истины» Самим Богом. Иоанн не противопоставляет закон без благодати, доступной в Иисусе. Важно сохранять текст таким, какой он есть, не вчитывая в него уничтожительное «но», которого нет в греческом тексте<sup>34</sup>. Также важно отметить, что в Исх. 34:6–7 нет никаких указаний на то, что Божья благодать (*hesed we 'ēmet*) для Израиля была лишь частичной и, следовательно, уступала Его благодати (*charis kai alētheia*) в связи с воплощением. Как прилагательное *rab* (изобилующий), так и пять других терминов, используемых Богом для описания Своего характера (*raḥūm*, человеколюбивый; *wēḥannîn*, милосердный; *'erek 'aprayîm*, добротерпеливый; *nōsēr hesed*, сохраняющий милость; *nōsē*, прощающий), предостерегают нас от любых попыток уменьшить или ограничить Божью благодать для Израиля<sup>35</sup>. Как говорит Уолтер Брюгеманн, эти термины «составляют основной словарь ветхозаветного утверждения великой благодати Божьей»<sup>36</sup>. В этом контексте они предназначены «для того, чтобы заверить Моисея (и Израиль) в том, что Бог глубоко привер-

жен поддержанию завета с Израилем»<sup>37</sup>. Единственный новый элемент, введенный Иоанном в его толковании истории Исхода, заключается в том, что тот, кто на самом деле явился Моисею на Синае, был Иисус, а не Бог Отец, потому что для Иоанна Отца нельзя увидеть иначе, как через Иисуса.

## ВЕРНОСТЬ ЗАВЕТУ

Как уже упоминалось, текст Ин. 1:17 – это не что иное, как логическое заключение аргумента, который начинается в стихе 14, где «благодать и истина» впервые применяется к Иисусу. Но помимо того, что именно так Бог явил Себя Моисею на Синае, «благодать и истина» (или *hesed we 'ēmet*) – это то, как Ветхий Завет последовательно указывает на верность Бога завету (например, Быт. 24:27; Пс. 24:10; 39:10–11; 56:3; 61:7; 84:10–11; 85:15; 88:15; 116:2; 137:2; Плач Иер. 3:22–23; Мих. 7:20). Применяя это же выражение к Иисусу, Иоанн, вероятно, делает еще одно христологическое утверждение: Божье заветное обещание исполнилось так, что намного превосходит исполнение обещания во время Исхода.

Найти точные эквиваленты для слов *hesed* и *'ēmet*, особенно для *hesed*, непросто. В то время как *'ēmet* можно проще понимать как «истину» или «верность», *hesed* может охватывать широкий спектр значений, таких как «любовь», «милосердие», «доброта», « сострадание», «благость», и даже «верность», «преданность» и «надежность»<sup>38</sup>. Когда эти два слова встречаются вместе, сложность их понимания еще больше возрастает. Иногда *hesed we 'ēmet* рассматриваются как два отдельных атри-

# Воплощенный Яхве: христологическая интерпретация повествования об Исходе в прологе Евангелия от Иоанна

бута, которые, в отношении Бога, проявляются в «активной доброте и защитной верности» соответственно<sup>39</sup>. Обсуждение данной темы обширно<sup>40</sup>, но общепринятая точка зрения, согласно которой это составное выражение на самом деле является гендиадисом, в котором *'ēmet* описывает или объясняет *hesed*<sup>41</sup>, получила сильную поддержку в подробном анализе Гордона Р. Кларка<sup>42</sup>. Поэтому в *hesed we'ēmet* основным словом будет *hesed*, в то время как *'ēmet*, когда Бог является действующим лицом, будет указывать на Его подлинность, постоянство, и надежность – то есть на Его непоколебимую, непреходящую, надежную приверженность людям, в которой именно *hesed* является подходящим словом, описывающим Божью активность<sup>43</sup>.

В Исх. 34:6 значение *hesed we'ēmet* следует рассматривать в контексте завета и на фоне эпизода с золотым тельцом (гл. 32)<sup>44</sup>. Согласно книге Исход, Бог объявляет о Своем намерении исполнить обещание заветных отношений со Своим народом (2:24–25; 6:2–8). Затем Он освобождает Израиль из Египта и открывает ему законы, которые будут регулировать эти отношения (19:4–6; 20:1 – 23:33). Когда народ клянется повиноваться Ему, и завет утверждается (гл. 24), Бог излагает планы строительства святилища (гл. 25 – 31), чтобы обещание завета могло исполниться (ср. 25:8). Однако перед исполнением этих планов (главы 35 – 40) израильтяне совершают ужасный акт неповиновения, результатом которого является реальная вероятность того, что Бог аннулирует завет и уничтожит их (32:10). После заступничества Моисея (33:12–23) обильная благодать

Божья побуждает Его простить народ и сохранить Свой завет. Удовлетворив просьбу Моисея увидеть Божью славу как знак Его благосклонности к народу, Бог открывает Себя, Свое имя и характер, и заявляет среди Своих атрибутов, что Он есть *rab-ḥesed we'ēmet* (34:5–7). Это было особенно торжественное откровение, исходящее из уст Самого Бога в ходе теофании и подчеркивающее божественную милость и верность завету<sup>45</sup>. Далее (главы 35 – 40) строится скиния, и исполняется обещание Бога пребывать среди Своего народа (ср. 40:34–38).

Таким образом, заявляя о том, что Логос был «исполнен благодати и истины», Иоанн, возможно, хочет подчеркнуть заветную верность, преданность и приверженность Бога Своему народу. Важно отметить, что акцент в Ин. 1:14–17 делается именно на *charis* (благодать), поскольку в стихе 16<sup>46</sup> упоминается только *charis*. По-видимому, евангелист утверждает, что воплощение было своего рода анти-типическим исполнением заветного пребывания Бога среди Своего народа, и, следовательно, актом благодати и верности со стороны Бога<sup>47</sup>. Вот почему он может утверждать, что те, кто уверовал в Иисуса, включая его самого (*hēmeis pantes*), получили от этой благодати, от «полноты» (*plērōma*) этой благодати (ст. 16). Нет сомнений, что *plērōma* здесь не имеет технического, гностического смысла. Это слово лишь подхватывает фразу *plērēs charitos kai alētheias* из стиха 14 и подчеркивает, что неизменная верность Бога, явленная в воплощении, была в изобилии пережита теми, кто принял Иисуса.

Подобно тому, как Синайский завет,

# Воплощенный Яхве: христологическая интерпретация повествования об Исходе в прологе Евангелия от Иоанна

после его нарушения, был возобновлен и его обещание в конечном итоге исполнилось благодаря верности Бога, так и заветные отношения, возникшие благодаря воплощению, обязаны своим исполнением той же верности Бога, которая проявилаась через Иисуса Христа. Вот почему Иоанн может называть воплощение «благодатью вместо [anti] благодати» (ст. 16)<sup>48</sup>. Иоанн не имеет в виду, что благодать Христа была принята вместо благодати закона, или что благодать Христа была выше благодати закона, или даже что благодать Христа последовала за благодатью закона. Закон сам по себе не имеет благодати. В Новом Завете закон никогда не упоминается как содержащий *charis*, хотя нет никаких сомнений в том, что дарование закона на Синае также было выражением Божьей благодати по отношению к Израилю (ср. Втор 7:7–9). Иоанн имеет в виду лишь то, что благодать Синай была заменена благодатью воплощения.

Вопрос о преемственности/разрыве между законом и благодатью здесь не поднимается. Также нет никаких намеков на благодать, доступную в двух степенях – Ветхом Завете и Новом Завете<sup>49</sup>. Однако, если читать Иоанна 1:16 в связи со стихами 14 и 17, то, кажется, появляется намек на замену одного завета другим, в том смысле, что символ встречается со своей реальностью, а обетование – с его исполнением. Только в этом смысле один превосходит другой, ибо оба были заветами благодати, одной и той же благодати, которая в обоих случаях была обильно явлена Самим Иисусом Христом.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, текстовый отрывок Ин. 1:14–18 представляет собой то, что можно считать кульминацией новозаветной христологии: отождествление Иисуса Христа с Яхве, Богом Израиля<sup>50</sup>. Это, конечно, не единственный отрывок, допускающий такое отождествление, даже в Прологе Иоанна, который в самом начале помещает Логоса с Богом в *en archē* Бытия 1 и делает Его Творцом, через которого все было сотворено (Быт 1:1–3). Также возможно, что в Иоанне 1:9–10 Иоанн говорит не о воплощении как таковом, а скорее о присутствии Христа в мире до воплощения и Его различных явлениях на протяжении истории Израиля<sup>51</sup>. Что касается остальной части Евангелия, то такие отрывки, как 8:56 и 12:41, по-видимому, явно подтверждают точку зрения, что именно Иисус, а не Бог Отец, являлся людям во времена Ветхого Завета. Аналогично, утверждение Иисуса о том, что Моисей писал о Нем (5:46), и исповедание Нафанаила о том, что Иисус – это Тот, о Кем писали Моисей и пророки (1:45), также можно истолковать как указание на фактическое присутствие Иисуса в Ветхом Завете как Бога Израиля, а не просто как изображение Его как объекта пророчества, как это обычно понимается<sup>52</sup>. Наконец, есть также абсолютное *egō eimi* в 8:58 (ср. ст. 24, 28; 13:19), которое в Септуагинте стало эквивалентом божественного имени и в употреблении Иоанна, по-видимому, указывает на самоидентификацию Иисуса с Яхве<sup>53</sup>.

Даже если точное значение некоторых из этих текстов вызывает сомнения,

# Воплощенный Яхве: христологическая интерпретация повествования об Исходе в прологе Евангелия от Иоанна

аргумент Иоанна в третьей части Пролога кажется ясным: как это произошло на Синае, так это произошло и сейчас. Как Иисус явился Моисею и жил среди Своего народа, так Он делает и сейчас, но с поразительным отличием в том, что это было совершено через то, что Он воспринял человеческую плоть. Благодаря этому Его слава стала видимой для всех. Но этот аргумент может содержать в себе еще более глубокое богословское значение. Ссылаясь на воплощение в контексте пребывания Бога среди Израиля в прошлом, Иоанн может говорить, что Иисус довел Синайский завет, который должен был быть времененным и прообразом новой эры спасения (Иер 31:31–34; Иез 37:27–28; ср. Евр 8:6–13; 9:9; 10:1), до его сотериологического исполнения, хотя его эсхатологическое исполнение еще впереди (ср. Откр 21:3–4). Поэтому для тех, кто принимает Христа и верит в Его имя, новый завет исполняет типологию ветхого завета, делая их детьми Божьими (Ин. 1:12) и позволяя им испытать полноту Его спасительной благодати (ст. 16).

**Уилсон Пароски,**

Профессор в области новозаветных исследований,  
Южный адвентистский университет



(Grand Rapids: Zondervan, 1996), 255–270.

<sup>3</sup> Не должно быть никаких сомнений в том, что первое предложение Пролога (*en archē ēn ho logos*) представляет собой преднамеренную ссылку к Бытие 1:1. Это утверждение подтверждается тем фактом, что выражение *en archē* идентично переводу *bērēšît* в этом отрывке в Септуагинте. «Это не просто совпадение, – говорит Эрнст Хенхен; – это совпадение преднамеренное». John 1: A Commentary on the Gospel of John Chapters 1–6, trans. Robert W. Funk, ed. Robert W. Funk with Ulrich Busse, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1984), 109. Эд. Л. Миллер отмечает два дополнительных свидетельства: (1) ссылка к истории сотворения мира в Книге Бытия полностью соответствует еврейскому тону Четвертого Евангелия и, что более важно, самого Пролога, и (2) предложные фразы *ap'archēs* или *ex archēs* являются обычными во всем греческом Новом Завете и всегда используются в литературе Иоанна, за этим единственным исключением. Ed L. Miller, “In the Beginning”: A Christological Transparency,” New Testament Studies 45 (1999): 588–589. Кроме того, есть также ссылки на Бога в начале (Быт. 1:1–2), а также на свет, тьму и жизнь (ст. 4–5), и, наконец, на само сотворение мира (ст. 3), в котором *panta* суммирует весь сотворенный порядок Бытия 1; см. Hartwig Thyen, Das Johannesevangelium, Handbuch zum Neuen Testament 6 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 71. Использование Иоанном слова *ginomai* (становиться, происходить) вместо *ktizō* (творить; ср. Кол 1:15; Откр 4:11; 10:6) для описания акта творения в Ин. 1:3 не только находит параллели в библейской и вне-библейской литературе (ср. Откр 1:1; Иудифь 9:5–6; 1QS 11:10, 18–19; Gos. Truth 34:4–6, 21–23), но и является тем, как Септуагинта последовательно переводит еврейское слово *hāyâh* (быть, становиться) в повествовании о сотворении мира в Бытие 1; см. Moisés Silva, ed., New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis, vol. 1, Alpha–Delta (Grand Rapids: Zondervan, 2014), 570. В 1:10 Иоанн снова использует *ginomai* в значении «создавать» (*ho kosmos di'autou egeneto*). Для обсуж-

<sup>1</sup> Библейские тексты приводятся по Синодальному переводу, если не указано другое.

<sup>2</sup> О значении слов «и Слово было Бог» (Иоанна 1:1) см., в частности, Daniel B. Wallace, Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament

# Воплощенный Яхве: христологическая интерпретация повествования об Исходе в прологе Евангелия от Иоанна

дения см. Wilson Paroschi, *Incarnation and Covenant in the Prologue to the Fourth Gospel*, European University Studies 820 (Frankfurt: Lang, 2006), 23–30.

<sup>4</sup> Глагольная форма слова *miškān* – *šākan*, что также означает «жить». Это слово связано с пост-библейским термином *šēkînâh*, который буквально означает «место жительства», но чаще всего относится к славе Божьей, присутствующей в скинии и храме. О слове *šēkînâh* см. Craig A. Koester, *The Dwelling of God: The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature, and the New Testament*, Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 22 (Washington, DC: Catholic Biblical Association, 1989), 71–72.

<sup>5</sup> Леон Моррис говорит: «Из непосредственного упоминания ‘славы’, поскольку слава ассоциировалась со скинией, становится ясно, что Иоанн хочет, чтобы мы помнили о присутствии Бога в скинии в пустыне». *The Gospel According to John*, rev. ed., New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 91.

<sup>6</sup> См. Craig A. Evans, *Word and Glory: On the Exegetical and Theological Background of John’s Prologue*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 89 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 79–81.

<sup>7</sup> В отношении Исход 34, и вторя преобладающему мнению среди толкователей Евангелия от Иоанна, Энтони Т. Хансон утверждает: «Невозможно найти отрывок из Писания, содержащий более фундаментальные общие элементы с Ин. 1:14–18. Я считаю неизбежным вывод, что один является основой другого». См. Anthony T. Hanson, “John 1:14–18 and Exodus 34,” *New Testament Studies* 23 (1977): 95. Дополнительные мессианские параллели с историей исхода в Евангелии от Иоанна включают: бронзового змея (Ин. 3:14–15; см. Чис. 21:4–9), огненный столп (Ин. 8:12; 12:46; см. Исх. 13:21), манну (Ин. 6:31–35, 48; см. Исх. 16:1–36; Чис. 11:1–9), воду из скалы (Ин. 7:38; см. Исх. 17:1–7; Чис. 20:1–14), жертвеннаго агнца (Ин. 1:29, 46; см. Левит 4:1–5:13), «знамения» Иисуса (Ин. 20:30–31; см. Втор 34:10–12), и Пророка, подобного Моисею (Ин.

1:21, 15; 4:19; 6:14; 7:40; см. Втор 18:15–19). См., например, Andreas J. Köstenberger, “Exodus in John,” в *Exodus in the New Testament*, ed. Seth M. Ehorn, The Library of New Testament Studies 663 (London: T&T Clark, 2023), 88–108.

<sup>8</sup> Известным примером является Хельмут Кёстер, который ещё в 2007 году утверждал, что Пролог Евангелия от Иоанна включает в себя «традиции, сформированные гностическим взглядом на спасение». См. Helmut Koester, *From Jesus to the Gospels: Interpreting the New Testament in Its Context* (Minneapolis: Fortress, 2007), 140. См. также Stephen J. Patterson, “The Prologue to the Fourth Gospel and the World of Speculative Jewish Tradition,” в *Jesus in Johannine Tradition*, ed. Robert T. Fortna and Tom Thatcher (Louisville: WJK, 2001), 323–332.

<sup>9</sup> Evans, *Word and Glory*, 198.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Краткую историю толкования Евангелия от Иоанна и причины, приведшие к отказу от гностицизма как возможной основы для него, см. в Wilson Paroschi, “Archaeology and the Interpretation of John’s Gospel: A Review Essay,” *Journal of the Adventist Theological Society* 20 (2009): 67–88.

<sup>12</sup> Evans, *Word and Glory*, 199.

<sup>13</sup> F. F. Bruce, *The Gospel of John: Introduction, Exposition and Notes* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 44.

<sup>14</sup> Richard Bauckham, *Gospel of Glory: Major Themes in Johannine Theology* (Grand Rapids: Baker, 2015), 50.

<sup>15</sup> См., например, D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 134; T. Francis Glasson, *Moses in the Fourth Gospel*, Studies in Biblical Theology 40 (London: SCM, 1963), 25–26; Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St. John* (New York: Herder & Herder, 1968), 1:278; C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, 2nd ed. (Philadelphia: Westminster, 1978), 169; Morris, *The Gospel According to John*, 100; George R. Beasley-Murray, *John*, 2nd ed., *Word Biblical Commentary* 36 (Nashville: Nelson, 1999), 15; Marianne M. Thompson, *The God of the Gospel of John*

# Воплощенный Яхве: христологическая интерпретация повествования об Исходе в прологе Евангелия от Иоанна

(Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 110–113; and Bauckham, *Gospel of Glory*, 52–53.

<sup>16</sup> Philo, *Mos.* 1.156.

<sup>17</sup> Philo, *QE* 2.54.

<sup>18</sup> Philo, *Mos.* 1.158; *QE* 2.29, 40, 46; Josephus, *Ant.* 3.96; 2 Bar. 4:1–7; 59:3–12; 4 Ezra 14:3–6; and Marqah, *Memar Marqah* 2.12; 4.3, 7; 5:3. Об этой традиции см. в плодотворной дискуссии Wayne A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, Supplements to *Novum Testamentum* 14 (Leiden: Brill, 1967), 156–159, 205–209, 241–244; о божественном статусе Моисея по мнению Филона см. 103–106.

<sup>19</sup> См. выдержки в Hermann L. Strack and Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* (Munich: Beck, 1926), 4:939–940.

<sup>20</sup> Hartmut Gese, *Essays on Biblical Theology*, trans. Keith Crim (Minneapolis: Augsburg, 1981), 208.

<sup>21</sup> Gese, *Essays on Biblical Theology*, 208.

<sup>22</sup> Например, J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, rev. ed. (Nashville: Abingdon, 1979), 131n191; и Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, *Sacra Pagina* 4 (Collegeville, MN: Liturgical, 1998), 46.

<sup>23</sup> Торд Ларссон пишет: «Такие отрывки, как 1:18, 6:46, 5:37, 7:28, 8:19, 54 и далее, и 15:21, показывают, что мысль о некоторой степени скрытости является существенным элементом в представлении о Боге в Четвертом Евангелии». См. Tord Larsson, *God in the Fourth Gospel: A Hermeneutical Study of the History of Interpretations*, *Coniectanea Biblica* 35 (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2001), 244.

<sup>24</sup> Относительно гипотезы о том, что Иоанн написал свое Евангелие в контексте полемики против традиционного иудаизма в его восприятии личности Иисуса Христа, см. Craig S. Keener, *The Gospel of John* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 1:194–228.

<sup>25</sup> По этому поводу см., в частности, дискуссию в Wayne A. Meeks, “The Man from Heaven in Johannine Sectarianism,” *Journal of Biblical Literature* 91 (1972): 44–72.

<sup>26</sup> Например, David Eaglesham, “Note on John 1:17,”

*Expository Times* 16 (1904–1905): 428; Nils A. Dahl, “The Johannine Church and History,” в *Current Issues in New Testament Interpretation: Essays in Honor of Otto A. Piper*, ed. William Klassen and Graydon F. Snyder (New York: Harper & Row, 1962), 132; Peder Borgen, *Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Supplements to *Novum Testamentum* 10 (Leiden: Brill, 1965), 151–152;

Hanson, “John 1:14–18 and Exodus 34,” 96; Morna Hooker, “The Johannine Prologue and the Messianic Secret,” *New Testament Studies* 21 (1975): 55; Warren Carter, “The Prologue and John’s Gospel: Function, Symbol and the Definite Word,” *Journal for the Study of the New Testament* 39 (1990): 43–48; и Herman Ridderbos, *The Gospel According to John: A Theological Commentary*, trans. John Vriend (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 58.

<sup>27</sup> О том, следует ли в греческом тексте читать *monogenēs huios* (Единородный Сын) или *monogenēs theos* (Единородный Бог), см. Paroschi, *Incarnation and Covenant*, 159n1.

<sup>28</sup> Larsson, *God in the Fourth Gospel*, 244.

<sup>29</sup> Ridderbos, *The Gospel According to John*, 58.

<sup>30</sup> В данном случае выражение «сущий [hōn] в недре Отчем» (Ин. 1:18) не следует читать только в связи с предсуществующим Логосом или с историческим событием Иисуса из Назарета. Тексты, такие как Ин. 8:56 и 12:41, а также 1:1–2, 8:42, 10:30, 16:28 и 17:1, 5, не говоря уже о неоднократном использовании Иисусом *egō eimi* (8:24, 28, 58; 13:19; ср. 6:35, 48, 51; 8:12; 10:7, 9, 11, 14; 11:15; 14:6; 15:5), убедительно свидетельствуют о том, что причастие настоящего времени *hōn* представляет собой онтологическое утверждение об Иисусе Христе; следовательно, оно не ограничено временем. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, 2nd ed., *Études Bibliques* (Paris: Gabalda, 1925), 28. Именно благодаря совершенному общению, существующему между Отцом и Сыном, Иисус может произнести слова, кажущиеся кощунственными: «Видевший Меня, видел и Отца» (Ин. 14:9).

<sup>31</sup> Например, Юрген Беккер пишет: «Христианская

# Воплощенный Яхве: христологическая интерпретация повествования об Исходе в прологе Евангелия от Иоанна

церковь должна знать, что Моисей и закон неразрывно связаны. Благодать не следует приписывать Моисею. Она принадлежит Иисусу Христу, который не является дарителем закона. Поэтому христиане находятся под благодатью, а не под законом». См. Jürgen Becker, *Das Evangelium nach Johannes, Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament* (Gütersloh: Mohn, 1979–1981), 1:84. См. также C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), 86; и Udo Schnelle, *Antidocetic Christology in the Gospel of John: An Investigation of the Place of the Fourth Gospel in the Johannine School* (Minneapolis: Fortress, 1992), 31. Увлечение в некоторых научных новозаветных кругах маркионовским пониманием Павла относительно взаимосвязи закона и благодати можно проиллюстрировать следующим утверждением Ханса фон Кампенхаузена: «В той мере, в какой Маркион вновь переживает Евангелие в его истинной природе как искупление погибших, его богословие является первобытно христианским в духе Иисуса; и в своем понимании веры как свободы от Моисеева закона он непосредственно близок к Павлу». См. Hans von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible*, trans. J. A. Baker (Mifflintown, PA: Sigler, 1997), 149.

<sup>32</sup> Frank Thielman, *The Law and the New Testament: The Question of Continuity, Companions to the New Testament* (New York: Herder & Herder, 1999), 105. См. также J. Ramsey Michaels: “The ‘grace’ or gift of the law through Moses has now, through Jesus Christ, given way to ‘grace and truth.’” *The Gospel of John* (Grand Rapids: Eerdmans), 90. Можно также в качестве примера привести Carson, *The Gospel According to John*, 132; Hanson, “John 1:14–18 and Exodus 34,” 97; и D. Moody Smith, *John*, Abingdon New Testament Commentaries (Nashville: Abingdon, 1999), 61.

<sup>33</sup> Следует заметить, что параллель между Ин. 1:14 и Исх. 34:6 затрагивает не только *charis kai alētheia*, но и всё предложение *plérēs charitos kai alētheias*, в котором *plérēs* (полный) – это перевод Иоанном прилагатель-

ного *ra* (букв., изобилующий), гораздо лучший перевод, чем *poly-* (очень) в Септуагинте, как демонстрирует Александр Цуцеров в своей книге *Glory, Grace, and Truth: Ratification of the Sinaitic Covenant According to the Gospel of John* (Eugene: Pickwick, 2009), 66–130.

<sup>34</sup> В своем комментарии к Евангелию от Иоанна Эрнст Хенхен говорит, что «в этом стихе „благодать и истина“ противопоставляются закону, который возник через Моисея таким образом, который не встречается больше нигде в Евангелиях». John 1, 120. В другом месте он также говорит: «Это противопоставление закона и благодати чуждо Четвертому Евангелию». Ernst Haenchen, “Probleme des johanneischen ‘Prologs,’” *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60 (1963): 323. Но зачем постулировать антитезис, чуждый мысли Иоанна, если в греческом тексте (ни *alla*, ни *de*) нет ничего, что требовало бы антитезиса, и особенно если этот отрывок можно удовлетворительно интерпретировать таким образом, который согласуется с мыслью евангелиста? Как утверждает Дж. Н. Сандерс, «сделать закон и благодать взаимоисключающими может быть характерно для Павла, но из этого не следует, что это также характерно для Иоанна». *Commentary on the Gospel According to St. John*, ed. and completed by B. A. Mastin, *Harper’s New Testament Commentaries* [New York: Harper & Row, 1968], 85.

<sup>35</sup> «Умножение терминов – это преднамеренная попытка всеобъемлющего изложения [идеи]». John Durham, *Exodus, Word Biblical Commentary 3* (Waco, TX: Word, 1987), 454.

<sup>36</sup> Walter Brueggemann, “The Book of Exodus: Introduction, Commentary, and Reflections,” в *The New Interpreter’s Bible*, ed. Leander E. Keck (Nashville: Abingdon, 1994), 1:946.

<sup>37</sup> Brueggemann, “The Book of Exodus,” 1:947.

<sup>38</sup> См. Lester J. Kuyper, “Grace and Truth: An Old Testament Description of God, and Its Use in the Johannine Gospel,” *Reformed Review* 16, no. 1 (1962): 2–5.

<sup>39</sup> Так считает Alfred Jepsen, “āmān,” в *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes

# Воплощенный Яхве: христологическая интерпретация повествования об Исходе в прологе Евангелия от Иоанна

Botterweck and Helmer Ringgren, trans. John T. Willis (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 1:314.

<sup>40</sup> См. Tsutserov, Glory, Grace, and Truth, 131–196.

<sup>41</sup> В своей классической монографии по этой теме Нельсон Глюк пишет, что «*hesed* соответствует требованием верности и включает в себя понятие 'emeth. Фразу *hesed we 'emet* следует рассматривать как гендиадис, в котором 'emeth является пояснительным прилагательным». См. Nelson Glueck, *Hesed in the Bible*, trans. Alfred Gottschalk (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1967), 55; ср. 102

<sup>42</sup> Gordon R. Clark, The Word “Hesed” in the Hebrew Bible, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 157 (Sheffield: JSOT Press, 1993), 242–255.

<sup>43</sup> Clark, The Word “Hesed” in the Hebrew Bible, 255.

<sup>44</sup> Бревард С. Чайлдс утверждает, что повествование, начинающееся с истории о золотом тельце, достигает своей кульминации в 34-й главе, с восстановлением завета, нарушенного в 32-й главе; 33-я глава соединяет две части повествования рассказом о заступничестве Моисея. Brevard S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, Old Testament Library (Philadelphia: Westminster, 1974), 610–611). Корнелис Хоутман утверждает, что никакая экзегеза не может должным образом осветить эти три главы, если она не исходит

из предположения, что они образуют «единое целое». Cornelis Houtman, *Exodus*, trans. Johan Rebel and Sierd Woudstra, *Historical Commentary on the Old Testament* (Leuven: Peeters, 1999), 3:605.

<sup>45</sup> «Бог явил свободный акт благодати, избрав Израиль Своим народом. В этом избрании Израиля Он милостиво установил завет и милостиво прощает грех Своего заблудшего народа. На этом основании Он приходит к Израилю... в словах *hesed* и 'emeth; эти термины описывают Его верную заветную преданность Своему народу. Именно на это Израиль может возложить свою надежду». Kuypers, “Grace and Truth,” 10. См. также более подробное обсуждение этого вопроса в Clark, *The Word “Hesed” in the Hebrew Bible*, 247–252.

<sup>46</sup> William J. Dumbrell, “Grace and Truth: The Progress of the Argument of the Prologue of John’s Gospel,” в *Doing Theology for the People of God: Studies in Honor of J. I. Packer*, ed. Donald Lewis and Alister McGrath (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996), 115.

<sup>47</sup> Фактически, это «высшее выражение» верности Бога завету, как говорит Андреас Й. Кёстенбергер. См. Andreas J. Köstenberger “John,” в *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. G. K. Beale and D. A. Carson (Grand Rapids: Baker, 2007), 422.

<sup>48</sup> Предлог *anti* может иметь разные значения (вместо, взамен, от имени, из-за, следовательно) в разных контекстах; см. Frederick W. Danker, Walter Bauer, William F. Arndt, and F. Wilbur Gingrich, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 87–88. О том, что в Ин. 1:16 его следует понимать как «вместо», см. Ruth B. Edwards, “Charin anti Charitos (John 1:16): Grace and the Law in the Johannine Prologue,” *Journal for the Study of the New Testament* 32 (1988): 3–7. Было высказано предположение, что «анти» также может означать «соответствующий», и что это именно тот случай (M.-É. Boismard, *John’s Prologue*, trans. Carisbrooke Dominicans [Westminster: Newman, 1957], 61). Тогда смысл будет заключаться в том, что благодать, которую получает христианин, соответствует источнику благодати во Христе. Однако Эдвардс убедительно показал, что «анти» никогда на самом деле не означает «соответствующий», за исключением, возможно, некоторых сложных слов (например, «антитипос», «антифонос»), и что «в контексте нет ничего, что подтверждало бы это неясное значение, которое должно основываться на лингвистических соображениях» (“Charin anti Charitos,” 5. Ряд толкователей и переводчиков истолковывают слово «анти» в этом отрывке как «на», «в дополнение к», указывая на неисчерпаемое изобилие даров Божьих, приводящее к постоянному потоку благодати. Например, Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, 1:275; Barnabas Lindars, *The Gospel of John* [London: Oliphants, 1972]), 97; и Beasley-

# Воплощенный Яхве: христологическая интерпретация повествования об Исходе в прологе Евангелия от Иоанна

Murray, John, 15). Хотя это значение и приемлемо с богословской точки зрения, по мнению Эдвардса, его следует также отвергнуть «по одной очень веской причине: нет параллели этому употреблению во всей греческой литературе, которая использует для этой цели не «анти», а «эпи» (ср. Сир 26:15). Если Иоанн имел в виду «эпи», спрашивает Эдвардс, «почему он не написал «эпи», как Бен Сирах?» (“Charin anti Charitos,” 5). Что касается предполагаемой параллели у Филона (Post. 145), при внимательном рассмотрении anti выдает свой обычный смысл: «вместо» (Edwards, “Charin anti Charitos,” 5–6; и Max Zerwick, sec. 95 в Biblical Greek Illustrated by Examples [Rome: Iura Editionis et Versionis Reservantur, Rome, 1963]).

<sup>49</sup> Утверждать, что Божья благодать доступна в двух степенях, как говорит Эдвард У. Клинк III, «значит противопоставлять Писание самому себе». Edward W. Klink III, John, Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Zondervan, 2016), 116. Однако кажется разумным предположить, вслед за Буамаром, что Божья благодать в Иисусе Христе «открылась в глазах людей с беспрецедентной точностью и ясностью». Boismard, John’s Prologue, 56.

<sup>50</sup> Эта идея неоднократно поднималась в работах Эллен Г. Уайт. Она говорит, например, что «Во всех этих откровениях Божественная слава открывалась через Христа. Не только при пришествии Спасителя, но на протяжении всех веков после грехопадения и обещанного искупления «Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Коринфянам 5:19)... Всякое общение между Небом и падшим родом осуществляется через Христа. Это Сын Божий дал нашим прародителям обетование об искуплении. Это Он открывался патриархам. Адам, Ной, Авраам, Исаак, Иаков и Моисей понимали Евангелие. Они ожидали, что спасение принесет Тот, Кто будет Заместителем и Гарантом человека. Эти святые мужи древности общались со Спасителем, Которому предстояло прийти в наш мир в человеческой плоти, а некоторые из них говорили со Христом и небесными ангелами лицом к лицу. Христос не только направлял

евреев в пустыне, ... Он был и Тем, Кто дал закон Израилю. Окруженный грозной славой на Синае, Христос в присутствии всего народа провозгласил Десять Заповедей закона Своего Отца. Он вручил Моисею закон, начертанный на каменных скрижалях». Э. Уайт, Патриархи и пророки, 366. Ср. Так же с White, Child Guidance (Washington, DC: Review and Herald, 1954), 182, 355; White, Christ’s Object Lessons (Battle Creek, MI: Review and Herald, 1900), 287; и White, The Desire of Ages (Mountain View, CA: Pacific Press, 1898), 52, 500, 555; и др. Она также прямо заявляет, что Иисус есть великий Я ЕСМЬ (Уайт, Желание веков, 24–25; Св-ва для Церкви, 6:20) и Бог Ветхого Завета (Уайт, Св-ва для Церкви, 6:341–342, 392; Патриархи и пророки, 411; История спасения, 132).

<sup>51</sup> Это следует понимать как отступление от моей позиции, изложенной в работе Incarnation and Covenant, 75–95.

<sup>52</sup> Например, Morris, The Gospel According to John, 144, 295; Ridderbos, The Gospel According to John, 88, 207; и Andrew T. Lincoln, The Gospel According to Saint John, Black’s New Testament Commentaries (Peabody, MA: Hendrickson, 2005), 119, 208. Было бы заманчиво истолковать Ин. 6:32 в соответствии с той же концепцией. В этом случае отрывок содержал бы тонкую иронию: именно Иисус, а не Моисей, дал Израилю манну (ср. ст. 31). То есть, контраст в стихе 32 заключался бы не между Моисеем и Богом как дарителем манны, а между самой манной, «хлебом с неба», и Иисусом как «истинным хлебом с неба» (ср. ст. 33, 35). Изменение времени глагола с перфектного *dedōken* (давал) на настоящее *didōsin* (даёт) ещё больше подтверждает эту интерпретацию.

<sup>53</sup> Так считает Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel, 93–96; Raymond E. Brown, The Gospel According to John: Introduction Translation and Notes AB 29 (Garden City, NJ: Doubleday, 1967), 1:533–538; и особенно H. Zimmerman, “Das Absolute Ego Eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel,” Biblische Zeitschrift 4 (1960): 54–69, 266–276.

# Горят ли нечестивые вечно в аду?\*

Том Шепард

«И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную»  
(Мф. 25:46)



В этом тексте слово «вечный» используется дважды. В первый раз оно применяется к наказанию нечестивых, а во второй раз относится к вечной жизни праведников. Если «вечная жизнь» означает жизнь без конца, разве «вечное наказание» тоже не должно быть без конца?

## ОВЦЫ И КОЗЛЫ

Стих Мф. 25:46 – это заключительные слова притчи Иисуса, или истории об овцах и козлах (Мф. 25:31–46). История описывает Второе пришествие Господа, в котором Он разделяет «народы»<sup>1</sup> на две четкие группы – овец, и козлов. Овцы помещены по правую сторону от Учителя, а козлы – по левую. Дважды в истории овцы

## Что имеет в виду Иисус, когда говорит, что мы должны быть «совершенными»?

названы праведниками (ст. 37 и 46). Козлы никогда не названы конкретно, хотя они, очевидно, представляют собой группу, противоположную овцам. И овцы, и козлы обращаются к Иисусу как к Господу и дают довольно похожие ответы на Его слова.

Иисус обращается сначала к овцам, называя их блаженными и приглашая войти в Царство, уготованное им от основания мира. Причина, по которой их приглашают войти, заключается в том, что они заботились о Нем, проявляя заботу о бедных и нуждающихся. Козлы же, напротив, названы проклятыми<sup>2</sup> и осуждены на «вечный огонь, уготованный дьяволу и ангелам его» (ст. 41). Причина сурового суда над козлами – их безразличие к бедным и нуждающимся, что, как указывает Иисус, равносильно отказу в служении Ему Самому и не оказании помощи Ему.

### ДВА ПОДХОДА К ЖИЗНИ

Мы видим, что Иисус представляет две совершенно противоположные судьбы, основанные на двух совершенно разных подходах к жизни в современном мире. Те, кто благословляет и помогает другим, делясь своим временем и ресурсами, движутся к вечному царству радости и блаженства. Те, кто пренебрегает помощью окружающим, не осознают не только нужды этих «самых обездоленных», но и того факта, что, поступая так, они пренебрегают Самим Иисусом.<sup>3</sup> Иисус сказал, что они движутся к тому, чего Бог никогда не предназначал для людей – вечному наказанию.

### ВЕЧНОЕ НАКАЗАНИЕ

Но что же это за «вечное наказание», на которое обречены козлы? Термин «наказание», используемый здесь, – это *kolasis*, довольно редкое слово в Новом Завете, используемое только здесь, в Евангелии от Матфея 25:46, и в 1 Иоанна 4:18. Оно происходит от корня, означающего «обрезать», «отрезать», «отсечь», «калечить», «наказывать». В нем заложен смысл отсечения ненужного. Быть наказанным Богом означает быть отсеченным. Это последовательное учение Писания, что нечестивые будут наказаны Всемогущим (Быт. 6–9; Иез. 18; Рим. 1; Евр. 10:29; 2 Пет. 2:9; Откр. 20). Возможно, читателей не так беспокоит идея наказания, как такового, как идея наказания, которое продолжается на протяжении всей вечности. Таким образом, слово «вечный» является более важным в выражении «вечное наказание».

В тексте используется термин «вечный» – *aionios*. Его ветхозаветный аналог – еврейский термин *'olam*. Оба термина могут означать «вечный, нескончаемый» или «на всю жизнь, пока длится жизнь», в зависимости от того, что они означают. В Исх. 21:6 раб, любящий своего господина, будет служить ему *'olam* (вечно = всю свою жизнь). В Послании Иуды 7 Содом и Гоморра подвергаются наказанию огнем *aionios* (вечным огнем). Очевидно, Содом и Гоморра больше не горят; таким образом, огонь был вечным только в смысле конечного или продолжающегося результата, а не в смысле огня, который все еще горит или будет гореть бесконечно.

Это приводит нас к вопросу о том, как

## Что имеет в виду Иисус, когда говорит, что мы должны быть «совершенными»?

термин *aionios* используется в Евангелии от Матфея. Евангелист использует термин «вечный» шесть раз (18:8; 19:16, 29; 25:41, 46 [дважды]). Трижды этот термин связан с «жизнью» (следовательно, «вечная жизнь»), и трижды он связан с «огнем» или «наказанием». Вечная жизнь – это награда праведников и ясно указывает на бесконечное существование. Многие предполагают, что наказание нечестивых, «вечный огонь», – это бесконечное существование вечно горящем аду.

Грешники Содома «представлены в качестве примера, претерпевая отмщение вечным огнем» [Иуда 7]. В этом отрывке дается определение «вечного огня». Это огонь от Бога, который уничтожает грешников полностью и навсегда.<sup>4</sup>

### ВЕЧНЫЙ ОГОНЬ

Однако более внимательное изучение использования Матфеем термина «огонь» предполагает иную перспективу. Матфей использует слово «огонь» (греч. *rug*) в общей сложности двенадцать раз.<sup>5</sup> Почти все эти случаи связаны с идеей суда. Особенно поучительными являются сельскохозяйственные метафоры, используемые Иоанном Крестителем в Матфее 3:10–12 и Иисусом в притче о пшенице и плевелах в Матфее 13:24–30, 36–43. В обоих случаях происходит разделение на доброе и злое. Добрые вещи сохраняются, а злые сгорают. Термин «сгорают» на греческом языке – *katakaio*, что означает «пожирать», «сжигать». Мякина (Мф 3:10–12) или плевелы (13:36–43) сгорают в неугасимом огне (3:12). Ни мякина, ни плевелы не остаются

вечными. Поскольку они горючи, они сгорают. Но огонь вечен по своим последствиям (ср. Марк 9:42–50, где говорится о черве, который не умирает, и об огне, который не гаснет)<sup>6</sup>. Поучительно отметить, что Иисус называет вечными не нечестивых, а огонь, который пожрет их. Нечестивые сгорают в вечном огне (подобно мякине или плевелам), и следствием этого является вечное наказание, а не вечное наказывание.

### ВОПРОС О БЕССМЕРТИИ

Вышеприведенный вывод подтверждается тем фактом, что праведники получат бессмертие только при первом воскресении (1 Кор. 15:50–54). Следовательно, «вечная жизнь» будет жизнью без конца (Откр. 21:4), тогда как нечестивые, которые не имеют или не получают бессмертия (Еккл. 9:5–6; 2 Фес. 2:9–10), не могут страдать вечно, потому что они смертны. Их наказание – вторая смерть (Откр. 2:11; 20:6, 14; 21:8). В то время как праведники могут ожидать жизни вечного блаженства, ожидание нечестивых – огонь суда, который поглотит их (Евр. 10:27).

### ВЫВОД

Соединив все это воедино, мы видим, что наказание, которое получают нечестивые, – это то, что они сами навлекают на себя, пренебрегая нуждающимися вокруг себя. Это связывает их с дьяволом и его ангелами на пути к справедливому наказанию от Бога. Наказание будет включать в себя уничтожение огнем, но сам огонь,

## Что имеет в виду Иисус, когда говорит, что мы должны быть «совершенными»?

хотя и вечен по своему действию, не будет гореть вечно, потому что нечестивые не бессмертны (ср. Мал 4:1–3).

**Том Шепард,**

Старший научный сотрудник  
кафедры Нового завета,  
университет Эндрюса



дуют добрые дела, которые Бог подготовил заранее, чтобы мы могли их совершать (ср. также Иак. 2:14–26). Это последовательное учение Писания о том, что нас судят по нашим делам (2 Кор. 5:10; Мф. 16:27; Притч. 24:12).

<sup>4</sup> Edward W. Fudge, *The Fire That Consumes* (Houston, TX: Providential Press, 1982), 287.

<sup>5</sup> Матфея 3:10, 11, 12; 5:22; 7:19; 13:40, 42, 50; 17:15; 18:8, 9; 25:41.

<sup>6</sup> Упоминая неумирающего червя и неугасимого огня в связи с наказанием нечестивых, Иисус цитирует Исаию 66:24. Эти два образа передают одну и ту же весть: червь не умрет, и огонь не погаснет, пока труп не будет полностью сожжен – то есть уничтожение нечестивых будет полным.

<sup>\*</sup> Эта статья первоначально была опубликована в *Interpreting Scripture: Bible Questions and Answers*, ed. Gerhard Pfandl (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2010), 2:293–296.

Перепечатывается с небольшими изменениями.

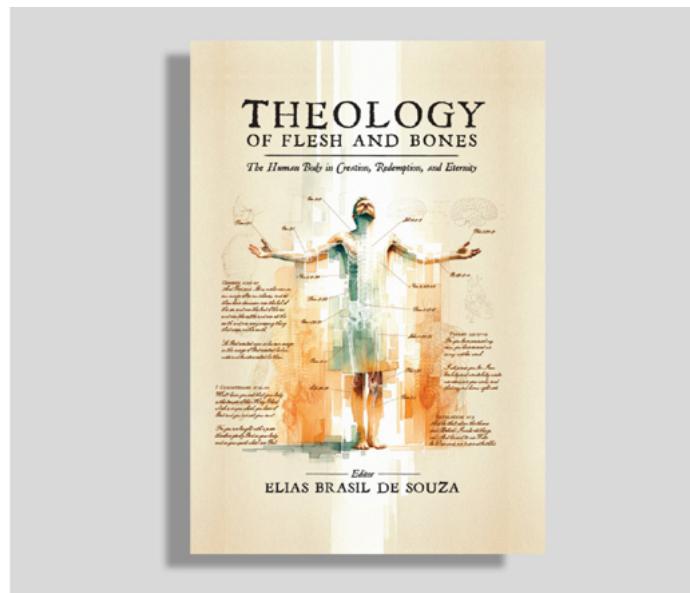
<sup>1</sup> В Новом Завете этот термин часто относится к язычникам.

Однако в этом месте Евангелия от Матфея он, кажется, подразумевает всё человечество, включая Израиль и церковь. См. Donald Hagner, *Matthew 14–28*, Word Biblical Commentary 33b (Dallas: Word Books, 1995), 742.

<sup>2</sup> Греческий термин является формой глагола *kataraomai*, что означает «проклинать». Он используется только здесь, в Евангелии от Матфея, но также встречается в Евангелии от Марка 11:21, Евангелии от Луки 6:28, Послании к Римлянам 12:14 и Послании Иакова 3:9. Сравните понятие проклятия Богом во Второзаконии 21:23.

<sup>3</sup> Мы можем возразить, что в этой истории ничего не говорится о спасении по благодати через веру вне дел (Еф. 2:8–9), и, действительно, она, кажется, предполагает спасение через добрые дела по отношению к нуждающимся. Но это было бы неправильным пониманием как Иисуса, так и Павла. Библейская точка зрения на человеческую природу заключается в том, что мы поступаем в своей жизни так, каковы мы внутри (ср. Мф. 7:15–20: «по плодам их узнаете их»). Павел предполагает то же самое в Ефесянам 2:8–10, где за верой сле-

# Теология плоти и костей



## Theology of Flesh and Bones

Editor: Elias Brasil de Souza (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2025).

Книга «Теология плоти и костей» прослеживает путь человеческого тела от праха Эдемского сада до его окончательного преображения во славе. Это не богословский трактат, предназначенный только для узких специалистов. Эта книга предназначена для тех, у кого есть вопросы относительно библейского понимания того, что значит быть человеком, как наши тела преображаются Богом, почему наши тела необходимы для существования, и как мы можем понять воскресшее тело. В мире, в котором тело либо обожествляется, либо игнорируется, эта книга деликатно напоминает нам, что наши тела были созданы с величайшей заботой, и они остаются предметом Божьей заботы, несмотря на то что серьезно затронуты грехом. Искупленные и преображеные Христом, наши тела имеют чудесное будущее, более прекрасное, чем мы можем себе представить.

Еще больше серьезной академической литературы вы можете найти

в книжном магазине BRI, на Amazon Kindle и Logos.com!

[bookshop.adventistbiblicalresearch.org](http://bookshop.adventistbiblicalresearch.org)



# 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 легко можно 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](#)

**Редактор:** Фрэнк М. Хазел

**Ответственный за выпуск:** Донна Родилл

**Редакционный комитет:**

Элиас Бразил де Соуза, Клинтон Уолен,  
Даниэль Бедьяко, Келди Пароски

**Ответственный за русскоязычное издание:** Зайцев Е.В.

