



ИНСТИТУТ
БИБЛЕЙСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

Богословские размышления

ИБИ, информационный бюллетень
Номер 48
Октябрь 2014

Содержание

Смерть как сон: Теологическая метафора?	1
Эллен Гармон Уайт. Американский пророк. Рецензия на книгу	9
<i>Прикладная библеистика</i>	
Уроки из 1-ой главы книги Даниила	19

Смерть как сон: Теологическая метафора?

Уилсон Пароши

На представление Адвентистов седьмого дня об условном бессмертии¹ оказали влияние некоторые участники движения миллеритов, а именно Джордж Сторсс, один из самых влиятельных лидеров в период конца лета – начала осени 1844 года.² Еще в середине 1830х годов Сторсс, будучи тогда пастором методистской церкви, пришел к выводу, что люди сами по себе не бессмертны, но получают бессмертность только на условии веры в Христа при их воскресении. В результате, он признал также и то, что нечестивые, то есть те, кто жил и умер во грехах, понесут наказание огнем и будут совершенно истреблены, а не будут вечно жить в страданиях.³ Сторсс пришел к убеждению, что смерть — это полное лишение жизни, однако большинство его аргументов были направлены против традиционного верования в ад, как в место вечного мучения. Когда Сторсс говорит об участи праведников, он пытается сбалансировать свои утверждения во свете обетования о воскресении, и делает это с помощью кон-

цепции сна. Он пишет: «Когда человек умирает, он «спит в прахе земном» (Дан. 12:2). Он не проснется до тех пор, пока не придет Христос «с небес» и не прозвучит «последняя труба».⁴

В начале 1842 года идеи Сторсса об условном бессмертии принял Кальвин Френч, баптистский проповедник, недавно присоединившийся к миллеритам. Несмотря на свои ошибочные представления о том, что христиане, достигшие святости, становятся недостижимыми для греха,⁵ Френчу удалось усилить аргументы относительно смерти как бессознательного состояния. Для этого он обратился к библейским метафорам сна и покоя, утверждая, что «праведные и нечестивые покоятся вместе в могиле в бессознательном состоянии до тех пор, пока не услышат голос Сына Человеческого и не примут силу к воскресению для жизни или для осуждения», и что «те, кто покоятся в Иисусе, будут пробуждены в первое воскресение», тогда как «остальные умершие будут пробуждены во второе воскресение и предстанут пред Христом на суд».⁶ Это один из первых случаев употребления выражения «покоиться во Христе»⁷ среди адвентистов 1840-х годов, которое

будет использоваться гораздо шире среди поздних адвентистов⁸, особенно в некрологах. В своем биографическом очерке, опубликованном как предисловие к изданию 1855 года *Six Sermons* (Шесть проповедей), Сторсс упоминает о внезапной смерти Чарльза Фитча в октябре 1844 года: «Он уснул во Христе со славной надеждой скорого пробуждения от гласа Сына Божьего».⁹ Упоминание о Фитче, как об одной из ключевых фигур миллеристского движения, очень уместно, так как Фитч стал первым, кто принял идею Сторсса относительно доктрины условного бессмертия среди адвентистов, в то время как многие лидеры движения категорически от нее отказались.

С распадом движения миллеритов после 22 октября 1844 года несколько адвентистских групп продолжали верить в кондиционализм и аннигиляционизм¹⁰, к примеру, субботствующие адвентисты¹¹, для которых концепция сна стала играть главную роль в их понимании смерти и будущего воскресения. В своей первой публикации в 1847 году Джеймс Уайт дважды ссылается на «спящих святых», которые будут воскрешены Самим Иисусом при Его Втором пришествии.¹² Эллен Г. Уайт в своих ранних трудах использовала данное выражение по крайней мере пятнадцать раз. В последующие годы она широко использовала концепцию смерти как сна в различных ее формах. Кроме «спящих святых», которые «покоятся в безопасности» до утра воскресения, когда они будут «пробуждены» голосом Сына Божьего и «вызваны» из своих могил, она также ссылается множество раз на тех, кто сейчас какое-то время мирно покоится в своих могилах. Эллен Уайт использует данное выражение даже применительно к себе, когда в своем дневнике 26 декабря 1904 года пишет: «Моя молитва о том, чтобы Господь продлил мою жизнь для того, чтобы я совершила этот труд до того, как упокоюсь в могиле».¹³ Два года спустя она записала: «Я жду призыва оставить мою работу и упокоиться в могиле».¹⁴

В биографической статье, опубликованной в 1876 году, Эллен Уайт делает два интересных заявления. После того, как она рассказала о своей матери, у которой состоялась беседа с другой женщиной относительно того, что они узнали о природе смерти, она пишет, как подошла к матери, и глубоко впечатленная услышанным, начала задавать вопросы. Она спросила: «Но, мама... ты действительно веришь в то, что душа спит в могиле до воскресения?»¹⁵ Несколькими абзацами ниже, описывая то впечатление, которое произвело на нее новое учение, она пишет: «Эта новая и удивительная вера объяснила мне причину, по которой богодухновенные авторы так подробно останавливаются на теме воскрешения тела – потому что все человеческое существо спит в могиле».¹⁵ Несмотря на то, что данный эпизод имел место более тридцати лет тому назад, в 1843 году, когда Эллен Уайт (тогда еще Эллен Гармон) было всего шестнадцать лет, она воспользовалась тем же языком, приравнивая душу, спящую в могиле, ко «всему человеческому существу». Нигде больше она не говорит о спящей душе, покоящейся или дремлющей в могиле. Она, кажется, избегает разговоров о мертвой душе. Единственный раз, когда она подходит к идее об умершей душе¹⁶ – когда говорит о грешниках, которые еще не приняли Иисуса как своего Спасителя. Вот что она пишет: «Душа без Христа - как тело без крови – она мертва. Может присутствовать лишь видимость духовной жизни, можно участвовать в религиозных церемониях, подобно машине, но духовная жизнь при этом полностью отсутствует».¹⁷

В дополнение к трудам Эллен Уайт, труды и других адвентистских авторов используют библейский язык для описания состояния умершего как «сон».¹⁸ Для тех, кто был незнаком с адвентистским пониманием библейской антропологии, согласно которой «человек – един, то есть душа и тело не делимы», как писал об этом Р. Ф. Коттрелл в 1865,¹⁹ настаивание на концепции смерти как

сна открывало двери для многих ошибочных представлений. Он говорит: «Мы не учим тому, что душа спит с *телом* в могиле».²⁰ В одном из современных адвентистских справочных изданий данное различие представлено несколько иначе. Перечислив семь пунктов сравнения сна и смерти, чтобы продемонстрировать, почему первое является «подходящим символом» для последнего, автор уравнивает человеческий «дух» и «характер...», который Бог сохраняет до воскресения».²¹ Более смелым является предположение, что учение о спящей душе присутствует в Новом Завете.²² Другое ненамного осторожнее: «смерть – это не полное уничтожение человека – это только состояние временной бессознательности, пока человек не проснется при воскресении. Библия постоянно называет данное промежуточное состояние сном».²³ На подобных заявителях лежит ответственность быть понятыми неверно теми, кто привержен идее дуалистической антропологии. Справедливости ради следует отметить, что официальные выражения Основ адвентистского вероучения никогда подобную терминологию не используют.²⁴

Смерть как сон в Писании

В Писании сон используется как буквально, так и метафорически. Когда это слово используется буквально, в его обычном значении, оно просто указывает на физический акт сна как части времени человеческого существования (Быт. 28:11; Иов. 33:15; Дан. 10:9; Лук. 9:32). В своем метафорическом смысле сон может означать духовную пустоту, безразличие или недостаток бдительности. В книге Притч лень, безразличие и сон используются как квази-нравственный способ для изображения нерадивого человека, который отказывается признавать разумные потребности человеческой жизни (6:9-11; 19:15; 20:13; 24:33, 34). В книге пророка Исайи (29:10) и часто в Новом Завете (Мк. 13:35, 36; Рим. 13:11; Еф. 5:14; 1 Фес. 5:6-9) сон описывает духовную летаргию, которую необходи-

мо отбросить, чтобы оставаться бодрствующими в этом мире зла. Когда данное слово используется подобным образом, его контекст зачастую является эсхатологическим, предупреждающим по необходимости быть бдительными к знамениям времени.

Сон (равно как лежачее положение и отдых) используется также и как метафора, обозначающая смерть.²⁵ Подобная метафора довольно часто встречается в Ветхом Завете (3 Цар. 1:21; Иов 7:21; 14:12; Пс. 13:3; Иер. 51:39, 57; Дан. 12:2). Выражение «уснул [или упокоился] с отцами своими» - устойчивая формула относительно смерти израильских и иудейских царей – она используется 36 раз в книгах 3-4 Царств и 2 Паралипоменон. Данную метафору также можно обнаружить и в Новом Завете. Когда Иисус воскрес из мертвых, было сказано, что «многие тела усопших святых воскресли» (Мф. 27:52). Стефан, после того, как был побит камнями, преклонил колени, и, произнеся свои последние слова, «почил» (Деян. 7:60). Ко времени своего третьего миссионерского путешествия, Павел сказал, что некоторые из тех «больше пяти-сот», которые видели воскресшего Христа, уже «почили» (1 Кор. 15:6). Он также ссылается на тех, кто «почил во Христе» (ст. 18) и на воскресение Христа как «первенца из умерших» (букв. начаток из усопших, ст. 20), и надеется на то, что «не все мы умрем» перед вторым пришествием Иисуса (букв. уснем, ст. 51). В 1 Фессалоникийцам, упоминая о братьях и сестрах, которые уже умерли, Павел трижды говорит, что они «почили» (4:13-15). Среди других новозаветных источников использования данного выражения – Деян. 13:36; 1 Кор. 7:39, 11:30, 1 Фес. 5:10 и 2 Пет. 3:4.²⁶

Согласно Евангелиям, Иисус использовал данную метафору в двух разных ситуациях. Первый раз он упомянул ее относительно дочери Иаира, которая не справилась со своей болезнью и умерла (Мк. 5:35).²⁷ Когда Иисус пришел к дому Иаира, Он увидел смятение, люди плакали и громко вопияли

(ст. 38), после чего Он сказал: «что смущаетесь и плачете? девица не умерла, но спит» (ст. 39). Скорбящие цинично высмеяли Иисуса (ст. 40). Они не могли понять смысла Его слов, которые, казалось, предполагали буквальный сон девочки, ведь они знали, что она мертва (ст. 35; ср. Лук. 8:53).²⁸

Вторая ситуация связана со смертью Лазаря. Когда Иисусу сказали о том, что тот, кого Он любит, болен (Ин. 11:3), Он не отправился тотчас к Лазарю. Вместо этого Иисус еще более двух дней оставался там, где Он остановился (ст. 6), - достаточно долго для того, чтобы позволить Лазарю умереть. Когда Он, наконец, решил идти в Вифанию, Иисус сказал: «Друг наш Лазарь уснул, но я иду разбудить его» (ст. 11). Его слова смутили учеников, которые восприняли их буквально, заключив, что сон может благотворно повлиять на выздоровление Лазаря (ст. 12) и Иисусу не стоит рисковать Своей жизнью, чтобы идти в Иудею (ст. 7, 8). Далее евангелист говорит о том, что ученики неверно поняли слова Иисуса. Как и в случае с дочерью Иаира, Иисус не говорил об обыкновенном сне, но выразился фигурально относительно смерти (ст. 13). И тогда Иисусу пришлось сказать ученикам прямо: «Лазарь умер» (ст. 14).²⁹

Итак, в обеих ситуациях Иисус, говоря о смерти, обращается к метафоре сна, и оба раза Его слова были поняты неверно. Непонимание, однако, было вызвано не тем, что данная метафора была придумана Иисусом, а тем, что Он использовал ее нетрадиционным способом: не просто для описания самой смерти, но и для отрицания ее окончательной и безвозвратной сути. Метафора смерти как сна не была чуждой современникам Иисуса, так как она использовалась не только в Ветхом Завете, но и в еврейской литературе³⁰ и надгробных надписях на греческом и латинском языках, как показал Крэйг С. Кинер.³¹ Следует признать, метафора сна по отношению к смерти была широко используется и в греко-римской литературе.³² Благодаря сход-

ству между ними, в популярной религии Сон и Смерть уподоблялись близнецам.³³ Это однозначно указывает на то, что сон был (и все еще остается в некоторых современных культурах) широко используемой метафорой смерти из-за их феноменологического сходства,³⁴ то есть смерть действительно выглядела как сон, поэтому и описывалась подобным образом.³⁵

Прежде чем делать какие-либо выводы из присутствия данной метафоры в Писании, необходимо понять простой факт, что использование слова «сон» для обозначения смерти не ограничивается иудаизмом и христианством, и, что подобное использование обязано их изначальному феноменологическому сходству. Скорбящие (в истории о дочери Иаира) и ученики (в истории о Лазаре) неверно поняли Иисуса, потому что в обеих ситуациях Он использовал слово сон для описания трагедии смерти во свете приближающегося чуда, которого они не могли предположить или допустить.³⁶ На риторическом уровне, оба выражения Иисуса (Мк. 5:39; Ин. 11:11) являются простыми примерами иронии, где то, что имеется в виду, отличается от того, что произносится вслух. То есть, нигде в Своих словах Иисус не отрицал реальную смерть, «но скорее... накладывал на нее второе значение. Смерть - не конечное, не окончательное состояние».³⁷ В *Берешит Рабба* существует интересная раввинистическая параллель к данной концепции, где Иаков говорит: «Ты уснешь, но не умрешь».³⁸ В данном отрывке четко виден контраст между физической смертью и воскресением, подобный контраст мы видим и в Мк. 5:39 и Ин. 11:11.

Здесь присутствуют два важных момента: сон – это не основное описание смерти, и в словах Иисуса он только лишь подчеркивает реальность и неизбежность воскресения (ср. Ин. 11:23-25). Это значит, что нет необходимости использовать слово сон для понимания природы смерти и состояния при смерти или онтологического состояния,

умершего. Ни сама метафора, ни ее использование Иисусом не позволяют допустить подобной интерпретации. Смерть – это не сон. Одно может напоминать другое, но, фактически, это совершенно разные вещи. Как утверждает Брюс Риченбах, «метафора «сна» ...не описывает онтологическое состояние умершего, но, скорее, ссылается на возможность для усопшего: хотя он больше и не существует, силой Божьей он может вновь вернуться к жизни».³⁹

Библия описывает смерть как уничтожение, прекращение жизни (Иов. 7:21; 14:12). Когда человек умирает, не остается ничего, так как дыхание жизни возвращается к Богу, а тело разлагается на основные элементы, из которых оно было сформировано (Пс. 145:4; Еккл. 12:7; ср. Быт. 2:7; Иов. 33:4; Еккл. 9:5, 6, 10). Как объясняет Хайнес, «единство двух вещей - земли и дыхания, послужили для создания третьей – души. Продолжающееся существование души полностью зависит от продолжающегося единства дыхания и тела. Когда данное единство рушится, и дыхание жизни отделяется от тела, что и происходит при смерти, душа перестает существовать».⁴⁰ Самуэль Баккиоки описывает это следующим образом: смерть представлена в Писании «как возврат к тому, из чего человек был создан... [Смерть есть] прекращение жизни, что отражается в разложении и распаде тела... [Это означает] потерю или прекращение жизни».⁴¹ Хотя смерть и не может уравниваться со сном, библейская метафора сна остается крайне важной в адвентистском понимании смерти.⁴² Гораздо более сомнительными кажутся утверждения, поддерживающие концепцию спящей души, как если бы смерть была неким промежуточным состоянием, при котором человек в бессознательном состоянии лежит в могиле до утра воскресения.⁴³

Итак, не существует никаких вопросов относительно реальности воскресения. На это указывает воскрешение дочери Иаира, Лазаря и других, включая и Самого Христа. Некоторые будут воскрешены «к жизни вечной», а

другие «на вечное поругание» (Дан. 12:2; ср. Ин. 5:28, 29). И воскресение к жизни вечной будет возможным именно благодаря воскресению Христа (1 Кор. 15:17, 18; 1 Фес. 4:14). Так традиционно понималось выражение «первенец из мертвых» (Кол. 1:18; Откр. 1:5) или «первенец из умерших» (1 Кор. 15:20; ср. ст. 23).⁴⁴ Широко известно классическое выражение «воскресение Христа – это залог и обещание воскресения Его народа».⁴⁵ Поэтому, хотя Библия и учит тому, что смерть означает полное уничтожение или прекращение жизни, смерть не представляется конечной и необратимой, кроме той, которую Библия называет «смертью второй», относящейся к окончательному истреблению нечестивых (Откр. 20:11-15; 21:8). Для верующих смерть не является приговором (1 Кор. 15:26, 54, 55; ср. Откр. 2:11, 20:4, 6).

Существует, однако, и некий парадокс: если смерть означает прекращение жизни, воскресение означает намного больше, чем просто пробуждение. Оно означает воссоздание, то есть создание заново. Если ничего не осталось, то нечему и пробудиться, и встать из могилы. Все аспекты жизни достигают своего конца при смерти. Но Господь помнит личность и характер умершего.⁴⁶ Иногда не сохраняются даже кости умерших. Но они будут жить вновь (Ин. 5:25, 28; 11:25; Откр. 20:6). Поэтому для того, чтобы человек воскрес, необходимо новое творение, в этот раз не из «земли», а с «неба» (ср. 1 Кор. 15:47-50). Физической связи между этой жизнью и новой жизнью нет. «Хотя они [умершие] больше не существуют, силой Божьей они будут пересотворены для жизни вновь»⁴⁷ - воссоздание из ничего, новая жизнь из нашей уничтоженной и исчезнувшей жизни. Таким образом, метафора пробуждения, также часто используемая в Библии, является дополнением к метафоре сна.⁴⁸ Одно является логическим эквивалентом другого. Но поскольку сон не передает природу смерти, так и пробуждение не выражает истинный характер воскресения.

Заключение

Иногда адвентистский взгляд на то, что происходит при смерти, понимается неверно: во-первых, из-за того, что мы сами, порой, не корректно описываем свои взгляды, и во-вторых, в результате дуалистических коннотаций, традиционно ассоциируемых со спящей душой. Можно предположить, что подобное происходит при прочтении адвентистской литературы вне более широкого контекста библейской антропологии, в рамках которой делаются те или иные заявления. Но это не может служить оправданием к тому, чтобы перестать выражать наше понимание данного вопроса четко и совершенно, насколько это возможно.

Метафора сна не отражает полностью состояние человека при смерти, так как смерть означает полное прекращение жизни со всем тем, что она в себя включала. Сон – только лишь феноменологическое описание смерти. Иисус использовал много метафор для того, чтобы передать значение данной концепции помимо традиционного человеческого понимания. При описании смерти как сна, Иисус соотносит его, скорее, с «пробуждением», то есть с заверением в безотлагательности воскресения, чем с самой смертью.

Поэтому нам следует использовать метафору сна рассудительно, дабы избежать легковесного понимания серьезности смерти и не умалить уникальности воскресения. Акцентированное внимание на смерти как «нежном образе сна»⁴⁹ может скрыть реальную сущность как смерти, так и воскресения.



Уилсон Пароши,
Профессор кафедры Нового Завета
Латино-американской
адвентистской духовной
семинарии
в Engenherio Coelho, SP,
Бразилия

¹Идея условного бессмертия утверждает то, что (1) бессмертие – даруется условно (то есть через веру в Христа) как дар искупленным и (2) нераскаявшиеся не получают бессмертия, поскольку их сознание полностью исчезает.

²См. George R. Knight, *Millennial Fever and the End of the World: A Study of Millerite-Adventism* (Boise, ID: Pacific Press, 1993), 113.

³Краткую биографию Стоппса и его аргументацию см. в LeRoy Edwin Froom, *The Conditionalist Faith of Our Fathers: The Conflict of the Ages Over the Nature and Destiny of Man* (2 vols.; Washington, DC: Review and Herald, 1965), 2:305-313.

⁴George Storrs, *Six Sermons on the Inquiry Is There Immortality in Sin and Suffering? Also, A Sermon on Christ the Lifegiver: or the Faith of the Gospel* (Bible Examiner, 1855), 1:8; online:

http://www.a2z.org/wtarchive/docs/1855_Six_Sermons_George>Storrs.pdf. Эти проповеди впервые были опубликованы в 1841 году, за год до того, как Стоппс перешел к миллеритам, среди которых проповедовал и Чарльз Фитч (Knight, 194). В 1843 году Six Sermons (Шесть проповедей) вновь были изданы как часть первого номера Bible Examiner, газеты под редакцией Стоппса, адресованной миллеритам (ibid., 196).

⁵См. Francis D. Nichol, *The Midnight Cry* (Washington, DC: Review and Herald, 1945), 117.

⁶Calvin French, *Immortality, the Gift of God through Jesus Christ to be Given to Those Only Who Have Part in the First Resurrection* (Boston, 1842), iii; online: http://ia600707.us.archive.org/0/items/immortalitygofto707fren/immortalitygift707fren_bw.pdf.

⁷Для дальнейшего рассмотрения см. Ernest Best, *The First and Second Epistles to the Thessalonians* (BNTC: Peabody: Hendrickson, 1972), 186-194. Выражение «те, кто почил в Господе» из 1 Кор. 15:18 (ср. 1 Фес. 4:16; Откр. 14:13) относится к тем, «кто являлся верующим, когда умер» (Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* [NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987], 744; cf. 355 n. 37). Глагол *koimaō* в Новом Завете появляется 18 раз, только лишь 4 раза используется как сон буквальный, а в остальных случаях как эвфемизм смерти (используется только в посланиях Павла).

⁸Фактически, в своей работе, Френч обращается к выражению смерть как сон 35 раз, 14 из которых относятся к «сну в/с Иисусом/Христом». Семь раз он ссылается на выражение «спящие в прахе» из Дан. 12:2.

⁹Storrs, 5.

¹⁰Аннигиляционизм поддерживает идею того, что человек полностью перестает существовать после смерти.

¹¹Согласно Найту, кондиционализм и аннигиляционизм фактически были основными спорными вопроса-

ми среди тех, кто стали известны как Олбанские адвентисты (283-293).

¹²James White, A Word to the “Little Flock” (1847), 4, 24; cf. 20 (где слова используются Эллиен Уайт). Выражение «усопшие святые» заимствовано из Мф. 27:52.

¹³Ellen G. White, Manuscript Releases (21 vols.; Hagerstown, Md.; Review & Herald, 1981-1993), 14 [Nos. 1081-1135]: 223.

¹⁴Ibid., 262 (Letter 112, 1906).

¹⁵Ellen G. White, “Mrs. Ellen G. White: Her Life, Christian Experience, and Labors,” The Sign of the Times (hereinafter abbreviated S7), March 9, 1876 (также в Свидетельствах для Церкви [9 vols., Mountain View, Calif.: Pacific Press, 1948], 1:39, 40).

¹⁶“Господь сотворил человека из праха земного. Он сделал Адама причастником Своей жизни, Своей природы. Дыхание Всемогущего было передано Адаму, и он стал живой душой» (Ellen G. White, Manuscript Releases, 10 [Nos. 771-850]: 326).

¹⁷Ellen G. White, “Connection with Christ”, *The Advent Review and Sabbath Herald* (Hereinafter abbreviated RH), Nov. 23, 1897.

¹⁸D. M. Canright, *A History of the Doctrine of the Soul* (2d ed.; Battle Creek, Mich.: SDA Pub Assoc., 1882). The first edition (1871) was titled *History of the Doctrine of the Immortality of the Soul*. J. N. Andrews, *Thoughts for the Candid* (Oakland: Pacific, 1889), 2; E. J. Waggoner, “Spirits in Prison”, ST, Feb 11, 1889; Uriah Smith, *Here and Hereafter* (Washington DC: Review and Herald, 1897), 326; A. T. Jones, “Spirits in Prison”, ST, Feb. 11, 1889; Uriah Smith, *Here and Hereafter* (Washington DC: Review and Herald, 1897), 326; A. T. Jones, “Historical Necessity of the Third’s Angel Message, No. 4”, ST, March 23, 1888; D. M. Canright, “A Plain Talk to the Murmurers”, RH, April 12, 1877; idem, “To Those in Doubting Castle, No. 1,” RH, Feb. 10, 1885.

¹⁹R. F. Cottrell, “A Very Materialistic Christianity”, RH, Nov 7, 1865.

²⁰Ibid, emphasis his.

²¹Данные пункты заключаются в следующем: «(1) Сон – это состояние бессознательности... (2) Во сне сознание бездействует... (3) Сон означает окончание всей дневной активности... (4) Сон отделяет нас от тех, кто бодрствует и от их активности... (5) При нормальном сне эмоции отсутствуют... (6) Во сне человек не прославляет Бога... (7) Сон это нечто преходящее, что предшествует пробуждению...» (“Death”, Seventh-day Adventist Bible Dictionary [ed. Siegfried H. Horn, rev. ed.; Hagerstown, Md: Review and Herald, 1979], 278, emphasis mine).

²²Относительно Лютера, Нилз-Эрик А. Андреасен говорит, что «при описании состояния души между смертью и воскресением, он время от времени принимал новозаветную картину о спящей душе» (“Death: Origin, Nature, and Final Eradication”, in Handbook of

Seventh-day Adventist Theology, ed. Raoul Dederen [CRS 12; Hagerstown, Md.: Review and Herald, 2000], 339).

²³Ministerial Association of the SDA General Conference, *Seventh-day Adventists Believe: An Exposition of the Fundamental Beliefs of the Seventh-day Adventist Church* (2d ed.; Pacific, 2005), 390.

²⁴Смотри Основы вероучения 1931 и 1980 года. В ранних неофициальных заявлениях старались избегать использования слова «сон». Как официальные, так и неофициальные Основы вероучения описывали смерть как «бессознательное состояние» (1980) или «состояние» бессознательности (1931). (“Fundamental Principles, “Signs of the times, vol. 1, no. 1, June 4, 1874), p. 3)

²⁵В Ветхом Завете, когда «сон» метафорически используется для описания смерти, употребляется еврейский глагол *šāḱav* (букв. «лечь», Иов. 7:21; 14:12; 3 Цар. 1:21; 2:10; 11:21; и т.д.) или *yāšēn* (Пс. 12:3; Иер. 51:39, 57); а также существительное *yāšēn* (Дан. 12:2). В Новом Завете данный глагол переводится как *katheudō* (Мф. 9:24; Мк. 5:39; Лк. 8:52; 1 Фес. 5:10) или пассивный залог от *koimaō* (Мф. 27:52; Ин. 11:11; Деян. 7:60; 1 Кор. 15:6, 18, 20; и т.д.). Никакое существительное больше не используется с данным значением; хотя в Ин. 11:13 вновь присутствует ссылка на *koimaō*, в 11 стихе *koimēsis* означает буквальный сон. Однако в христианской традиции *koimēsis* используется для обозначения смерти. Христианское слово «cemetery» (*koimētērion*) производное от *koimēsis* и означает «место для сна».

²⁶Возможно стоит отметить Откр. 6:11 и 14:13, где смерть народа Божьего описывается как отдых (апарауд) «на малое время» или «они успокоятся от трудов своих, и дела их идут вслед за ними». Относительно данных отрывков см. Ranko Stefanovic, *Revelation of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2002), 240, 241, 454, 455.

²⁷История о дочери Иаира (Мк. 5:21-43) также записана в Евангелиях от Матфея (9:18-26) и Луки (8:40-56). Так как и Матфей (9:24), и Лука (8:52) согласны с Марком (5:39) относительно заявления Иисуса о состоянии девочки – каждый из них по своему сказал о том, что девочка «не умерла, но спит» (*ouk apethanen alla katheudei*) – любое из этих повествований отвечает нашим целям, просто Марк представляет наиболее подробное описание этого случая.

²⁸Кто-то утверждает, что девочка не была мертва, но находилась в коме, подразумевая, что Иисус спас ее не от смерти, а от преждевременного захоронения (Vincent Taylor, *The Gospel according to St. Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes* [London: Macmillan, 1952], 285, 286). Однако данная интерпретация игнорирует вестника в ст. 35 и присутствие плакальщиц в ст. 38, насмешки в ст. 40, и, кроме того, тот факт, что Иисус еще не видел эту девочку. Другими

словами, если бы она не была мертва, в этой истории вовсе не было бы никакого смысла (see Werner Kelber, *Mark's Story of Jesus* [Philadelphia: Fortress, 1979], 32, 33). Также и в повествовании Луки чудо в доме Иаира ясно указывает на воскресение (8:55, 56), а не на исцеление.

²⁹ Относительно исторической достоверности истории о Лазаре см. Graham H. Twelftree, *Jesus, the Miracle Worker: A Historical and Theological Study* (Downers Grove: InterVarsity, 1999), 308, 310. После длительной дискуссии относительно традиции и редакции истории – John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* (3 vols., ABRL, New York: Doubleday, 1994), 2:831, делает вывод о том, что «основная идея, что Иисус воскресил Лазаря из мертвых, не кажется просто выдуманной ранней церковью», хотя его конечное заключение и не схоже с заключением Twelftree.

³⁰ 2 Масс 12:45; Sir 30:17; *Jub.* 23:1; 36:18; *1 En.* 89:38; *Pss. Sol.* 2:31; L.A.B. 3:10; L.A.B. 3:10; 4 *Ezra* 7:31, 32; 2 *Bar.* 11:4; 21:25; 36:11; *T. Mos* 10:14; L.A.E. 48:2; *T. Dan.* 7:1; *T. Iss.* 7:9; *T. Zeb* 10:6; *Gen. Rab.* 62:2.

³¹ См. Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary* (2 vols.; Peabody: Hendrickson, 2003), 2:840, 841.

³² Напр. Sophocles *Oed. sol.* 1578; Callimachus *Epigrams* 11, 18; Plutarch *Apoll.* 12, *Mor.* 107D; Propertius *Eleg.* 2.28.25; Diogenes Laertius 1.86; Ps.-Callisthenes *Alex.* 3.6.

³³ Homer II. 3.8; 13.231; Statius *Thebaid* 5.197-199; cf. Sophocles *Phil.* 827-829.

³⁴ Для дальнейших ссылок см. Horst Balz, “ἵππος κτλ” *TDNT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976), 8:548, 553.

³⁵ В философии феномен (phainomenon) – любой объект, факт или явление, подверженное непосредственному восприятию органами чувств. Это отличается от того, что воспринимается разумом. Греческий глагол *phainesthai* (казаться, появляться) не указывает на то, было ли что-либо воспринято не так, как представлялось.

³⁶ «В просторечии ирония – это намерение предположить нечто большее, говоря о каком-либо событии или факте. ... Ироническое несоответствие сопровождает как учение Христа, так и Его судьбу... Как литературный источник, Писание наполнено драматичной иронией, посредством которой читатель понимает то, чего не понимали персонажи Писания» (Richard N. Soulen, *Handbook of Biblical Criticism* [3d ed.; Atlanta: John Knox, 2001], 88).

³⁷ Jerry Camery-Hoggatt, *Irony in Mark's Gospel* (SNTSMS 72; Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 39, 40. Комментируя Мк. 5:39 Уильям Л. Лэйн говорит: «Заявление Иисуса означает, что, несмотря на реальную смерть девочки, она была избавлена от реальности смерти со всеми ее последствиями» (*The Gospel of Mark* [NICNT: Grand Rapids: Eerdmans, 1974], 197).

³⁸ *Gen. Rab.* 96:60, 61.

³⁹ Bruce Reichenbach, *Is Man the Phoenix? A Study of Immortality* (Grand Rapids: Christian University Press, 1978), 185.

⁴⁰ Haynes, 54.

⁴¹ Samuele Bacchicchi, *Immortality or Resurrection? A Biblical Study on Human Nature and Destiny* (Berrien Springs, MI: Biblical Perspectives, 1997), 138.

⁴² См. следующее утверждение: «Состояние сна, с его явной бессознательностью хорошо отражает состояние смерти... Среди всех библейских метафор, обозначающих состояние мертвых, сон – самая важная, позволяющая нам говорить об умершем мягко и естественно, способом, не устрашающим тех, кто жив. Она отражает смерть как пребывание в бессознательном состоянии сна, при котором все естественные психические функции, такие как мышление, планирование, любовь, надежда и вера исчезают» (Andersen, 325). И нечто похожее: «Смерть не является полным уничтожением – это всего лишь состояние временной бессознательности, до тех пор, пока человек не будет разбужен при воскресении. Библия часто называет данное промежуточное состояние сном» (Seventh-day Adventist Believe, 352).

⁴³ Carlyle B. Haynes, *Life, Death, and Immortality* (Nashville: Southern, 1952), 202. *Seventh-day Adventists Answer Questions on doctrine* (Washington, DC: Review and Herald, 1957), 523.

⁴⁴ See James D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 97, 98.

⁴⁵ Cf. Leon Morris, *The Cross in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 258 n. 134.

⁴⁶ Andreasen, 317, 318. Cf. Ellen G. White: “Именно наша личностная идентичность при воскресении будет сохранена, а не те материальные частицы или субстанция, которая осталась в могиле... Дух, характер человека, вернувшийся к Богу, будет сохранен. При воскресении каждый человек будет иметь свой собственный характер... Явится та же самая форма... Человек будет жить со своей прежней индивидуальностью... В природе нет ни одного Божьего закона, где бы говорилось, что Бог вернет нам те же частицы материи, из которых состояло наше тело до смерти. Бог даст праведным умершим тело, которое прославит Его» (*The SDA Bible Commentary* [7 vols.; rev. Ed.; ed. Francis D. Nichol; Hagerstown, MD: Review and Herald, 1980], 6:1093).

⁴⁷ Bruce Reichenbach, 185.

⁴⁸ «В выражениях «сон» и «пробуждение», используемых в Библии для отображения смерти и воскресения, присутствует некая гармония и симметрия» (Bacchicchi, 143).

⁴⁹ See Andreasen, 325.

Эллен Гармон Уайт Американский пророк. Рецензия на книгу

Майкл Кэмпбелл

Данная статья представляет собой анализ недавней публикации, озаглавленной *Эллен Гармон Уайт: Американский пророк*,¹ которая вышла по результатам конференции, посвященной Эллен Уайт. Данная конференция проходила в Портленде, Мейн, в 2009 году. В конференции участвовали около сорока ученых, включая некоторых выдающихся специалистов в области религиозной жизни США. По завершению конференции Тэрри Амодт, Рональд Л. Намберс и Гэри Лэнд лучшие доклады включили в данный том. В то время как некоторые историки, настроенные критически, воспринимают представленный портрет Э. Уайт с симпатией, у других совершенно иное мнение на сей счет.

Хотя данная конференция представляет собой значительный этап в области исследований наследия Эллен Уайт, нам не стоит обольщаться тем, что в представленных критических статьях авторы пытаются укрепить нашу веру в пророческий дар. Хотя книга и вносит определенный вклад в данную область, она не отражает позицию большинства адвентистских исследователей или Всемирной Церкви адвентистов седьмого дня. В данном эссе я попытался суммировать некоторые из основных доводов данной книги и ответить на то, что я считаю самым важным в каждой главе.

Книга начинается с главы «Портрет»,² автором которой является Джонатан М. Батлер. Автор сравнивает Эллен Уайт с королевой Викторией (1819-1901). Обе они получили право на власть, и Эллен Уайт реализовала это «божественное право» посредством своего пророческого призвания. Цитируя историка Дэвида Волкера Хова, Батлер замечает, что викторианская культура возможно «более интенсивно» проявляла себя в Америке, чем в Викторианской Англии.³ Батлер утверждает,

что Уайт «как одна из тех доморощенных американских религиозных деятелей, жизнь и карьера которых стерли различие между маргинальностью и общепринятым», была более викторианкой, чем сама королева Виктория.⁴ Батлер следует традиционной модели интерпретации, используемой многими исследователями, отмечая, что викторианская культура ознаменовалась усмирением разнообразных общественных настроений в период перед гражданской войной в США, обозначаемой как Второе Великое Пробуждение. По его мнению, Эллен Гармон Уайт выделило то, что она увидела «самое полное понимание христианства», которое должно быть возведено в преддверии конца мира, и которое «еще не открылось». Именно это, считает Батлер, и способствовало ее выдвижению. «Все предшествующие века» были «предварительными этапами», не столь значимыми, ибо «только ее эпоха ознаменовала наступление конца мира».⁵ Хотя Батлер и признает концепцию Эллен Уайт о Великой Борьбе как ключевую, он не отмечает, что ее взгляд на теодицею построен на богатом пуританском богословском наследии, уходящем корнями к Джону Милтону.

Мне кажется, Батлер заходит слишком далеко, проводя аналогию с королевой Викторией. В то время как Эллен Уайт внесла существенный вклад в изменение образа жизни адвентистов, особенно в сфере здоровья и одежды, она всегда боролась с крайностями. Часто она призывала адвентистов взирать на Иисуса, вместо того, чтобы подражать ей.⁶ Необходимо придерживаться здравого смысла, и даже на закате своей жизни, Эллен Уайт отметила, что в ранние годы «реформа одежды» была лишь толчком в нужном направлении, но те, кто в настоящее время так ревностно на ней настаивают, не замечают тех прогрессирующих изменений, которые имели место со времени того раннего периода становления. Гений раннего адвентизма, по моему мнению, заключался в способности воспринимать истину, как что-то про-

грессирующее, и занимать гибкую позицию, в том числе, и в развитии адвентистского образа жизни. Свидетельства для Церкви, в которых она поправляет тех, кто злоупотребляет ее советами, помогают увидеть эту тенденцию, с которой она усердно боролась на протяжении всей своей жизни.

Вторая глава «Видения»,⁷ написанная Энн Тэйвс – представляет собой адаптированную версию ее известной работы *Принадлежности, транс и видения: Практика религии и объясняя практику*.⁸ Для Тэйвс, в частности, важна тема судебного процесса над Израэлем Даймоном, который представляет «сырую» и не отредактированную версию взаимодействия Эллен Гармон с другими верующими. Положительное отношение Элен Уайт к Даймону игнорируется ввиду ее последующих высказываний, где она называет его самым яростным фанатиком. Э. Уайт определенно сглаживает инцидент с Даймоном, частично это объясняется в последующих встречах Эллен с Майлзом Грантом в течение 1870х годов. Вероятнее всего, Израэль Даммон, изначально поддерживающий Эллен Гармон, получил обличение, что в свою очередь повлекло за собой в начале 1845 года беспорядки в Аткинсоне, Мейн.⁹ Тэйвс считает, что адвентисты, признавая достоверность видений, утверждают тем самым статус пророка, как «авторитетного путеводителя по Писанию».¹⁰ Решительно осуждая подобную позицию, Эллен Гармон неоднократно воздерживалась от активного участия в церковных конференциях по вопросу Субботы и Святилища, до тех пор, пока адвентисты не сформулировали свою богословскую позицию, органично включив в нее доктрину о субботе и святилище. Тэйвс, в конечном счете, признает, что Эллен Гармон «привнесла нечто большее в дискуссии, нежели другие участники конференций».¹¹

Возможно, самой ценной главой в плане исследований трудов Эллен Г. Уайт в данном томе является интерпретативное эссе, написанное Graeme Sharrock «Свидетельства

для Церкви».¹² Он пишет: «Свидетельства отражают отличный литературный стиль Эллен Уайт».¹³ Она объединила литературный и риторический приемы с глубокими культурными резонансами, как важный инструмент убеждения. Со временем «свидетельства» развились в «уникальные сборники документов с конкретной структурой, стандартными типами предложений, типичными доводами и повторяющейся риторической стратегией».¹⁴ Некоторые принимали ее обличения, тогда как другие «относились с подозрением».¹⁵ Публикация «свидетельств» позволила расширить круг читателей, поскольку вместе с Джеймсом они работали над ними и перерабатывали их для новых изданий. Шаррок приводит в пример семью Рутегау и других в Монтерей, Мичиган, для того, чтобы наглядно показать, насколько influentialными были «свидетельства» среди ранних субботствующих адвентистов.¹⁶ В условиях зарождающейся рыночной экономики, Уайт возвышала нравственные идеалы, внутри которых она «находила золотую середину между холодным формализмом и разгоряченным фанатизмом», обращая в силу бывшее бессилие миллеритов.¹⁷

Глава Рональда Грэйбилла об Эллен Уайт «Пророк»¹⁸ поднимает тему становления ее пророческого руководства. Он считает, что как только Эллен Уайт взяла на себя роль «пророка», она уже не в состоянии была «распознавать или признавать любое свидетельство, которое не совпадало с ее собственным».¹⁹ Грэйбилл обращает внимание на других кандидатов в пророки, описывая пример, когда Эллен Уайт порекомендовала использовать кувшин холодной воды, чтобы помочь человеку выйти из состояния видения. Но Грэйбилл почему-то не упоминает о многих людях, которые претендовали на дар пророчества (даже явных мошенников), с которыми Эллен Уайт работала лично. В каждом подобном случае она обращалась к авторитету Писания как к единственному судье для определения истинности пророческого дара.

Anna Garmire, Anna Rice и Helge T. Nelson – вот лишь несколько человек из множества неупомянутых примеров, которые могли бы предоставить более полное представление о том, как Э. Уайт работала с подобными людьми. Если смотреть на ее жизнь в более широком контексте, становится ясно, что Эллен Уайт, основываясь на Священном Писании, высоко ценила людей, обладающих пророческим даром. В заключении, Грэйбилл признает, что Эллен Уайт оказывала явное влияние не только на свою семью и церковь, но и на своих противников.

Эллен Уайт как «Автор»,²⁰ глава, написанная Артуром Патриком, покрывает уже знакомую область исследований ее трудов. Исследователи часто говорят о том, что все ее труды насчитывают около семидесяти тысяч страниц. Хотя данная деталь может и не быть столь существенной, эта цифра все же более точна и реальна, чем сто тысяч, которая зачастую у многих вызывает сомнение.²¹ Это действительно хороший пример того, как исследователи, такие как Патрик, вносят полезные корректировки, чтобы бросить вызов типичной статистике и показать, что подобные цифры действительно являются точными. Патрик отмечает собственное признание Эллен Уайт в том, что она была «плохим писателем», который редко работал «в одиночку», чтобы быть в состоянии создать такой обширный литературный вклад.²² В то время, как в использовании помощников в литературном деле ничего удивительного нет, ее заявления о «божественном посредничестве», вкуче с использованием ею источников без указания авторов, по словам Патрика, значительно усложняют дело.²³ Еще при ее жизни, такие критики как Д. М. Канрайт, использовали подобные заявления как доказательство того, что Эллен Уайт была мошенницей.²⁴ Он отмечает, что по данному вопросу «как критики, так и заступники, подчас далеки от истины». Конечно же²⁵ заявления Уолтера Риа о том, что она украла восемьдесят процентов своего материала, слишком

преувеличены. Более тщательное исследование Фрэда Велтмана указывает на цифры, варьирующиеся между десятью и двадцатью процентами, что более надежно.²⁶ *Энциклопедия Эллен Уайт* предлагает несколько вариантов объяснения этого факта. Дэнис Фортин утверждает, что Эллен Уайт всегда была «хозяйном», и никогда «рабом» своих источников.²⁷ Без сомнения, вопрос литературных источников остается спорным, как и для многих ее литературных современников. Лев Толстой – яркий тому пример.

Следующая глава, написанная Тэрри Амодтом, показывает Эллен Уайт как спикера.²⁸ Изначально во всех публичных выступлениях ее поддерживал муж Джеймс. После его смерти в 1881 году, во время выступления на лагерной встрече в Хилдсбурге в 1882 году, она была чудом исцелена.²⁹ Это послужило поворотным моментом в ее физическом здоровье. Амодт признает: «Для Эллен Уайт публичные выступления стали источником уверенности и энергии».³⁰

В последующей главе³¹ Флойд Гринлиф и Джерри Мун утверждают, что Эллен Уайт, будучи учредителем многих церковных институтов, «возможно, оказала гораздо большее влияние на развитие учреждений церкви Адвентистов седьмого дня, чем кто-либо другой, но она действовала не в одиночку».³² Ее вклад в это развитие включал издательства, церковные организации, образовательные учреждения, открытие Западного института реформы здоровья.³³ Вкуче, ее вклад как публичного спикера, так и реформатора, действительно выдающийся. Данная глава является самой позитивной относительно оценки жизни и наследия Эллен Уайт.

Две следующие главы говорят о религиозных взглядах Эллен Уайт. Фритс Гай покрывает раздел «Теология», а Берт Халовиак «Практическая Теология».³⁴ Гай считает, что мышление Уайт было «скорее интуитивным и неформальным, чем осознанным и структурированным, практическим и случайным, нежели теоретическим и систематическим».³⁵

Она «руководствовалась больше практическим значением» и должным образом не пользовалась своей богословской библиотекой. Фактически, Уайт «была не высокого мнения о богословии как традиционной дисциплине и о тех, кто им занимается».³⁶ Ее основное внимание было приковано к скорому пришествию Христа. Тема «Великой Борьбы» между Христом и сатаной стала главным метанарративом всего ее богословия.³⁷ Однако, несмотря на факт, что Эллен Уайт не получила формального богословского образования, она внесла серьезный вклад в развитие многих богословских тем. История церкви знает имена многих серьезных богословов, которые не имели богословского образования, и оставили после себя труды по систематическому богословию. Карл Барт, один из самых известных теологов двадцатого столетия, никогда не имел докторской степени.³⁸ Джон Уэсли никогда не писал трудов по систематическому богословию. Каждый из них, однако, по-своему внес серьезный вклад в богословие, равно как и Эллен Уайт. Гай отмечает, что Эллен Уайт, будучи «дитем своего времени», полностью полагалась на буквализм Библии в переводе Короля Иакова.³⁹ Гай утверждает, что она практически не пользовалась другими переводами Библии. Я считаю, что хотя она и восхищалась языком данной версии Библии, ее взгляд на Великую Борьбу открыл двери для других возможных переводов Библии, которыми она пользовалась до конца своей жизни.⁴⁰ Подобный взгляд помог церкви уйти от жесткого фундаментализма Б. Г. Уилкинсона в 1920х годах. В целом, Эллен Уайт «всегда была больше пророком, чем теологом, но иногда она демонстрировала уникальную богословскую проницательность».⁴¹ Халовиак утверждает, что будучи «практическим теологом», Уайт находилась под влиянием реставрационного учения Christian Connexion (Христианской связи) своего мужа Джеймса (который ранее был служителем в данной деноминации). Подобные взгляды способствовали бук-

валистскому прочтению Священного Писания,⁴² в особенности, буквальному взгляду на «закрытую дверь» - идею о том, что закрытие двери благодати уже произошло, как это проиллюстрировано в притче о пяти мудрых и пяти неразумных девах в Мф. 25:1-13. Будучи практическим теологом, она помогла церкви принять более прагматичную теорию «открытой двери».⁴³ Это касается и многих практических аспектов истины о Субботе, Трехангельской вести, а также воспитания христианского характера.⁴⁴

Еще одна глава, написанная Джонатаном Батлером, посвящена «Второму пришествию».⁴⁵ Хотя Эллен Уайт оставалась дитем своего духовным отца Миллера, со временем она все же «выросла и оставила отчий дом... Будучи пророком, Эллен Гармон была призвана скорее провозглашать неотложное пришествие Христа, нежели объяснять Его задержку».⁴⁶ Интерпретация «Трехангельской вести» Откр. 14, принятие седьмого дня как субботы и ее уникальная персонификация «Духа пророчества», дистанцировали ее от Миллера.⁴⁷ Она сформулировала идею «продления времени». Она отказалась от раннего миллениаристского энтузиазма построить рай на земле.⁴⁸ Тем самым она «отказалась от апокалиптического телескопа», чтобы поместить «свой народ под духовный микроскоп и посмотреть на их нравственное развитие, как на необходимое средство для Второго пришествия».⁴⁹ Приверженность Эллен Уайт историцистскому подходу Миллера «гарантирует то, что последователи Церкви Адвентистов седьмого дня всех поколений останутся в американской заводи пророческой интерпретации», наполненной «ее собственными уникальными толкованиями Библии».⁵⁰ Эллен Уайт было необходимо «замедлить эсхатологические часы», отмечая, что адвентисты могут ускорить или замедлить Второе пришествие.⁵¹ Нет сомнения в том, что Второе пришествие было чрезвычайно важной и актуальной темой на протяжении всей ее жизни и служения, однако перед историком всегда

будет стоять проблема понимания ревности и пыла, связанные с ее убеждениями и верой. Саймон Чан отмечает, что зачастую критика исходит от тех историков, которые не способны оглянуться в прошлое и испытать глубокое эмоциональное переживание, погружившись в непосредственную ситуацию. То есть, для них довольно сложно, спустя более ста лет, оценить глубокую ревность и убежденность Эллен Уайт относительно темы Второго пришествия Христа, и то, какое далеко идущее влияние эта тема оказывала как на ее верования, так и на всю ее повседневную жизнь.⁵²

Рональд Л. Намберс и Rennie B. Shoerflin - соавторы главы «Наука и медицина».⁵³ Вот, что они пишут: «Эллен Уайт приписывала большинство своих научных и медицинских познаний, данным ей Богом видениям, а не чтению или исследованиям».⁵⁴ Значительное количество ее идей о реформе здоровья были позаимствованы у современных ей реформаторов образа жизни. Но, по мнению авторов, возможно, самой большой проблемой в трудах Эллен Уайт являются ее заявления относительно науки, особенно геологической колонки и идеи о шести тысячелетнем возрасте Земли.⁵⁵ Особенно проблематичным является ее заявление об амальгамации – возможно, это самое спорное ее высказывание.⁵⁶ Оно было более глубоко рассмотрено мной в статье, написанной в соавторстве с Тимоти Л. Стэндиш в *Энциклопедии Эллен Уайт*. Мы пришли к выводу, что неясные высказывания прояснены не были, и поэтому невозможно однозначно определить, была ли она расистом. «Возможно, она не была самым оригинальным американским реформатором в сфере здоровья», пишут авторы, «но она в любом случае была среди наиболее влиятельных из них».⁵⁷

Глава «Общество», написанная Дугласом Морганом, рассматривает взаимодействие Эллен Уайт с культурой.⁵⁸ «Нарратив «Великой борьбы» не без сомнений и недвусмысленности определяет ее подход к обще-

ственным проблемам, таким как воздержание и запрет, права женщин, бедность и экономическая несправедливость, отношение между расами и религиозная свобода».⁵⁹ Она признает, что пророческое меньшинство на протяжении всей истории должно было «оказывать преобразующее влияние на общество».⁶⁰ Евангелизм должен включать в себя попытки облегчения участи страждущих и нуждающихся. Подобные попытки объясняют ее прохладное отношение к профсоюзам,⁶¹ а также ее ревность в донесении вести о пришествии Христа крупным городам.⁶² С другой стороны, труд для бедных не должен затмевать весть о пришествии, именно эта тенденция послужила причиной ее критики некоторых гуманитарных реформ Келлога.⁶³ Другие сферы влияния включали в себя проблему расовой дискриминации и религиозную свободу. В обеих этих сферах она признавала, что нужно руководствоваться «умеренным прагматизмом».⁶⁴ И если кто-то может разглядеть здесь тенденцию к «практике малодушного компромисса», другие могут отметить «мудрую прагматическую гибкость в служении и верность».⁶⁵ Можно было бы пожелать, чтобы подобные нюансы интерпретации использовались бы и в некоторых других наиболее критических эссе в данной книге.

Бенджамин МакАртур в 13-ой главе «Культура»⁶⁶ отмечает, что Эллен Г. Уайт «сформировала отношение Адвентистов к развлечениям и культуре, которое остается неизменным в течение десятилетий». Подобная «общецерковная чувствительность» в данном вопросе была связана с «чрезмерным морализмом, который, сформировался в недрах провинциального методизма». Как следствие этого, адвентисты не развили художественную традицию. Хотя Эллен Уайт указывала на опасность, когда дело касалось сомнительной литературы, сама она не боялась использовать художественные произведения.⁶⁷ Она признавала музыку как основную часть богопоклонения, но, подобно мно-

гим протестантам, делала акцент на изложении Писания во время проповеди. Она поддерживала своего рода иконографию в виде пророческих схем, а также искусство гравирования в стиле литографий Currier & Ives.⁶⁸

Глава «Война, рабство и раса», написанная Эриком Андерсеном, рассматривает тенденцию, наметившуюся как среди ее сторонников, так и критиков, исказить ее заявления относительно гражданской войны в США и ее последствий.⁶⁹ Война была «однозначно важной» для Эллен Уайт, и обе стороны соглашались с тем, что ее «кредит доверия был бы сломлен», если бы нашлись доказательства в пользу ее расизма.⁷⁰ Эллен Г. Уайт, подобно ранним адвентистам, была аболиционистом. «Она наложила на их взгляды божественную санкцию, согласно которой рабство — это неправильно, и что война была связана с рабством, а первые ошибочные шаги, предпринятые Севером, были связаны с отказом действовать согласно этим истинам».⁷¹ Она призывала адвентистов не подчиняться закону о беглых рабах, вышедшем в 1859 году, но и отказалась от призыва Линкольна к празднованию и молитве на праздник Благодарения в 1861 году. Она «практически не делает никаких предсказаний относительно рабства». Более того, она «не предсказывала исход конкретных битв или кампаний и не определяла основные поворотные моменты в войне».⁷²

Одна из самых ярких глав написана Лаурой Вэнс. Называется она «Пол».⁷³ Четыре года спустя после первого видения, полученного Эллен Уайт, группа людей собралась в Сенека-Фолс, штат Нью Йорк, для голосования за принятие Декларации Мнений. «Преобладающая идеология, привязывающая женщин к сфере семьи и дома», поставила Эллен Уайт в «шаткое положение».⁷⁴ Она активно поддерживала участие женщин в церковном служении. Все это было, несмотря на представления относительно «отдельных сфер и ответственностей» в семейной жизни для мужчин и женщин. Элен Уайт не считала,

что женщины должны быть «ограничены сферой домоводства». Вместе с тем, в ее трудах нет определенности, что касается описания обретения женщиной власти, в частности, посредством рукоположения, но однозначно и неустанно она призывала всех адвентистов к труду во благо веры».⁷⁵ Поэтому женщины играли важную роль, выполняя различные служения, хотя между полами и оставалось существенное различие. Таким образом, женщина могла участвовать в общественном церковном служении, но не во вред своим домашним обязанностям.⁷⁶ Эллен Уайт не видела необходимости в рукоположении со стороны мужчин. Вэнс предполагает, что «Эллен Уайт возможно считала спорным вопрос о рукоположении женщин».⁷⁷ Таким образом, Эллен Уайт касалась трех основных реформационных движений: права голоса, воздержания и реформы стиля одежды. «Уайт никогда радикально не оспаривала гендерные нормы, за исключением поддержки реформы одежды, однако, она отступила от спорных моментов данной реформы, когда сопротивление ей выявило неготовность многих идти на компромисс».⁷⁸

Небольшая статья Т. Джоя Вилли посвящена «Смерти и похоронам» Эллен Уайт (295-304). Оказывается, было проведено три церемонии похорон, но что более всего поразило Вилли при его исследовании, так это тот факт, что ее погребение произошло не 24 июля, как было сообщено в *Ревью энд Геральд*, а 26 августа, тридцать шесть дней спустя. Подобная задержка в захоронении имела место и после смерти Джеймса Уайта. Подобные открытия удивили в свое время Артура Л. Уайта, внука Эллен Уайт.⁷⁹ Вилли предполагает, что объяснением подобной задержки погребения может служить своеобразная теология, разделяемая двумя сыновьями Уайт - Вилли и Эдсоном: тем самым они якобы способствовали особым условиям для ее воскресения. Я считаю, что без «прямых доказательств» подобные рассуждения носят спекулятивный характер.

В предпоследней главе Пол МакГроу и Гилберт Валентайн освящают тему «Наследства» Эллен Уайт.⁸⁰ Ее смерть «породила конфликт и напряжение», так как отныне адвентисты пытались жить без своего пророка. Ее труды перешли в собственность специального комитета, который «контролировал их и приписанный им авторитет».⁸¹

В главе «Биографии»⁸² Гари Лэнд пытался изменить ситуацию с «относительно небольшим вниманием», уделяемым Эллен Уайт в американской религиозной историографии, по крайней мере, до публикации данной книги, теми «кто находится вне ее религиозной традиции».⁸³ Он разделяет адвентистскую историографию, посвященную Эллен Г. Уайт на три категории: ранние работы, которые описывают ее жизнь в качестве Божьей вестницы (1850е-1910е), работы, утверждающие ее в звании пророка (1920е-1970е), и работы, бросающие вызов данному званию. Лэнд цитирует книгу Намберса «Пророчица здоровья»,⁸⁴ в которой тот развивает две основные темы: использование ею трудов других реформаторов здоровья, а также изменение своих взглядов относительно здоровья и реформы здоровья с течением времени.⁸⁵ При исследовании проблемы историографии, естественно возникает вопрос – а не исключается ли здесь божественная инспирация? На первый взгляд кажется, что новые исследования, например, Дональда МакАдамса, посвященные главе о Яне Гусе из книги Эллен Уайт «Великая Борьба», бросают первый серьезный вызов. Однако, Как отметил Лэнд, хотя Фред Велтман, проводя исследование литературных источников Уайт в «Желании веков», сделал вывод, что примерно тридцать процентов ее трудов указывает на некоторую степень литературной зависимости, расстановка ею акцентов значительно отличается от используемых источников.⁸⁶ Далее Лэнд утверждает, что Намберс существенно повлиял на издание нового учебника по истории, написанного Ричардом Шварцем, даже если прямых ссылок на это в данном учебни-

ке нет.⁸⁷ Примерно в то же время, Артур Л. Уайт опубликовал шести-томную биографию жизни Эллен Уайт в соответствии с традиционным подходом к Эллен Уайт. Признаки перемен очевидны и в историографии Джорджа Р. Найта, который «старается представить реальный взгляд на Эллен Уайт, выдерживая при этом достаточно позитивный тон».⁸⁸ Вне адвентизма историки все чаще и чаще ссылаются на Э. Уайт и ее роль в религиозной жизни Америки, и особенно в области реформы здоровья. «Более того, в отличие от большинства женщин девятнадцатого столетия, ее наследие коснулось не только США, но и других стран, оно распространяется все шире и шире, и осознается сегодня все полнее».⁸⁹ Историографический ландшафт, который изобразил Лэнд – по сути, един, но с тремя различными историографиями: апологетической (Артур Л. Уайт), критической (Намберс) и - отражающий более сдержанный подход (Найт). Следует отметить, что за последние два десятилетия среди адвентистских историков прослеживается тенденция следования подходу Найта. Более того, Лэнд также отмечает вклад бывших поколений адвентистских историков, особенно Е. Ф. Альбертсворса, кто во время 1910х-1920х, в том числе и на Библейской конференции 1919 года, подготовил почву для более профессионального изучения истории в рамках деноминации. Таким образом, Лэнд усматривает определенную эволюцию в адвентистской историографии, но фактически в данном подходе гораздо больше нюансов, и он более сложен.

В целом, книга *Эллен Гармон Уайт: американский пророк* представляет собой существенный вклад в процесс изучения трудов Э. Уайт. Это самая крупная в данной области новая работа, наметившая новые направления в интерпретации.

Данная книга провоцирует более глубокую дискуссию относительно методологических предпосылок, которые выводят исследователя за рамки концепции инспирации.

Тем самым данная книга помогает в исследованиях трудов Эллен Уайт, обеспечивая исследователей критическим дополнением, ту же пользу отметил Хэйко Оберман в области исследований Кальвина.⁹⁰ Конечно, хотелось бы, чтобы больше статей были похожи на главу, написанную Дуганом Морганом, в которой предлагается два подхода к интерпретации. Большая часть статей отражают в целом положительную оценку Уайт (особенно заметно у Муна и Гринлифа), однако у Батлера в его двух главах этого совершенно не чувствуется. Фактически, как отметил адвентистский теолог Джон Паулин, книга бы только выиграла, если бы из нее были удалены наиболее критические заявления.⁹¹ В любом случае, книга, несмотря на все свои критические замечания, помогает расширить сферу исследования Эллен Уайт, так, что исследователи вне адвентизма могут узнать о жизни Эллен Уайт намного больше того факта, что она была просто реформатором здоровья.

Данная книга, также как и *Энциклопедия Эллен Уайт*, призвана побудить адвентистских исследователей по-новому оценить природу и роль откровения и инспирации. В работе появляются более крупные модели интерпретации, включая и историографические тенденции. Хотя это и правда, что некоторые склонялись в прошлом в сторону идеи непогрешимости, особенно в течение 1920х годов, когда некоторые адвентистские идейные лидеры пытались утвердить адвентистскую версию фундаментализма, следует признать, что данный взгляд не всегда был нормативным. Когда я читаю некоторые главы, я ловлю себя на мысли, что некоторые авторы, особенно те, кто оставил адвентистскую церковь, скорее реагируют на свой собственный опыт, чем на исторический опыт Эллен Уайт.

Данная книга еще больше подчеркивает роль пророка. Кто такой пророк? В какой степени Адвентизм признает слабость и ограниченность человеческого фактора применительно к Эллен Уайт? В *Свидетельствах*

для Церкви Уайт говорит о том, что одним из величайших доказательств богодухновенности Библии является то, что она в своих повествованиях описывает не только достижения, то также и слабости людей. Подобное описание, если оно является истинным для библейских пророков, в равной степени остается истинным и в отношении как достижений, так и недостатков в жизни Эллен Уайт. Однажды она написала: «Жизнь истинного христианина - это постоянное движение вперед».⁹² Она была женщиной, «пойманной» между двумя мирами - земным и небесным. Естественно, может возникнуть вопрос: не затмили ли ее недостатки наиболее важные аспекты ее пророческого служения? С одной стороны, она была постоянной в своих свидетельствах, чтобы возвысить Иисуса Христа. Со времени своего первого видения в 1844 году до конца своей жизни, она делала все возможное, чтобы указать людям на Иисуса Христа. С другой стороны, она высоко ценила авторитет Священного Писания. Свои труды она считала подвластными Писанию. Она совершенно не задумывалась над нюансами, включая некоторые свои неясные утверждения, такие, например, как в случае с амальгамацией или с историей Израэля Даммона. Это не было главным в ее жизни и пророческом призвании. Она считала своим долгом не реагировать на подобных критиков и их критические замечания, которые служили ей постоянным вызовом. Фактически, она все время росла в своем понимании того, как лучше всего вести себя в атмосфере постоянных критических нападков. Можно представить ее переживание, которое она, должно быть, испытывала, публично заявляя: «Мои слова лишают их великого преимущества, поэтому я должна быть чрезвычайно осторожной». В том же ключе она переживала о том, что так не похожа на Христа. Она умоляла людей не смотреть на нее, но устремлять свой взор только лишь на Иисуса Христа.⁹³ Она не воспринимала свою жизнь победоносной адвентистской версией жизни королевы Виктории,

указывающей другим, как им жить, но считала себя такой же, как и все, грешницей, спасенной по благодати.

Авраам Гешель утверждает: «цель пророка заключается не в том, чтобы вдохновиться самому, а в том, чтобы вдохновить людей: не самому исполниться сильного душевного волнения, но глубоко взволновать пониманием Бога других».⁹⁴ Возможно во всех этих исторических исследованиях упустить из виду то главное, в чем Э. Уайт усматривала самый важный вклад своей пророческой жизни и служения. Если это так, то некоторые авторы правы, констатируя тот факт, что по ее мнению она имела самое полное понимание вселенского конфликта между Христом и сатаной. Конечно, она не делала подобных заявлений в том смысле, что никто теперь не способен возражать в своем понимании. Скорее, она рассматривала саму концепцию Великой Борьбы в абсолютном смысле, считая ее основные предпосылки и развитие в истории истиной. Вопрос вечности продолжает оставаться критическим. Именно он объясняет парадоксальность Эллен Уайт, соприкасающейся одновременно с земным и небесным миром. Она пребывала в смятении от того, что не знала, как объяснить другим то, что ей было показано. В одном конкретном случае, который можно считать типичным для ее «свидетельств», она сказала: «Как бы я хотела, чтобы и вы увидели все так, как Небеса открыли это передо мной».⁹⁵ Испытывая эти внутренние борения, она возматривала в своем восприятии того, что значит быть пророческим представителем Бога. Она становилась все более уверенной в Боге и меньше уверенной в себе, что объясняет ее все возрастающую сдержанность при столкновении с критиками. Что касается меня лично, я нашел некоторые свидетельства Э. Уайт чрезвычайно актуальными для своей жизни. Правда в том, что некоторые неверно используют или вовсе пренебрегают подобным даром, но когда его принимают, он становится по истине благословением. Изучая адвен-

тистскую историю, я заметил, что, когда вся церковь принимает пророческие наставления, она также испытывает большие благословения.



Майкл У. Кэмпбелл,
доцент кафедры
исторического богословия
в Международном
адвентистском
институте
постдипломного
образования
в Силанге, Кавит, Филиппины

¹Terrie Dopp Aamond, Gary Land, and Ronald L. Numbers, eds., *Ellen Harmon White: American Prophet* (New York, NY Oxford University Press, 2014).

²Aamond, Land, and Numbers, eds., *White: American Prophet*, 1-29.

³David Walker Howe, ed. *Victorian America* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1976), 4.

⁴Aamond, Land, and Numbers, eds., *White: American Prophet*, 2.

⁵Там же, 3.

⁶ср. Свидетельства для Церкви, том 2, стр. 118, 119.

⁷Там же, 30-51.

⁸Princeton University Press, 1999.

⁹Для более полного обзора см. Майкл У. Кэмпбелл, «Майлз Грант, Д. М. Канрайт и кредит доверия Эллен Г. Уайт: Новый взгляд на судебное дело Израэля Даммона», *Reflections: BRI Newsletter* (January 2014), 5-8.

¹⁰Aamond, Land, and Numbers, eds., 45.

¹¹Там же, 46.

¹²Там же, 52-73.

¹³Там же, 53.

¹⁴Там же, 55. Шэррок описывает основную структуру «свидетельства», говоря, что оно имеет 8 основных частей: приветствие, повод к написанию, обозначение темы, анализирование, призыв к действию, гарантии и принципы, применение и некоторые личные комментарии. Я нахожу подобную структуру параллельной моему собственному литературному анализу «свидетельств»: духовная слепота, вызов, применение, рассмотрение влияния и указание на Иисуса. См. мой блог пост: «The Five Steps of a “Testimony” by Ellen G. White», <http://www.adventisthistory.org/2013/11/11/the-five-steps-of-a-testimony-be-ellen-g-white/>.

¹⁵Aamond, Land, and Numbers, eds., 61.

¹⁶Там же, 63-69.

¹⁷Там же, 70.

- ¹⁸Там же, 74-90.
- ¹⁹Там же, 74.
- ²⁰Там же, 90-109.
- ²¹Как недавний пример см. George R. Rice, “Spiritual Gifts”, in *Handbook of Seventh-day Adventist Theology* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 636. Райс поделил сто тысяч страниц примерно так: пятьдесят тысяч страниц для книг и статей, тридцать пять тысяч страниц для неопубликованных писем и манускриптов Эллен Уайт и пятнадцать тысяч страниц для дневников и журналов.
- ²²Aamodt, Land, and Numbers, eds., 92, 95.
- ²³Там же, 97.
- ²⁴Там же, 99.
- ²⁵Там же, 106.
- ²⁶See Fred Veltman, “Study of *The Desire of Ages* Sources (1988)”, in *The Ellen G. White Encyclopedia*, eds. Denis Fortin and Jerry Moon (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2014), 766-770.
- ²⁷Denis Fortin, “Plagiarism”, in *The Ellen G. White Encyclopedia*, 1028-1035.
- ²⁸Aamodt, Land, and Numbers, eds., 110-125.
- ²⁹Там же, 118.
- ³⁰Там же, 122.
- ³¹Там же, 126-143.
- ³²Там же, 126.
- ³³Там же, 126-139.
- ³⁴Там же, 144-195, 160-177.
- ³⁵Там же, 144.
- ³⁶Там же, 145.
- ³⁷Там же, 151-153.
- ³⁸Roger E. Olson, *The Journey of Modern Theology: From Reconstruction to Deconstruction* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013), 303.
- ³⁹Aamodt, Land, and Numbers, eds., *White: American Prophet*, 155.
- ⁴⁰Michael W. Campbell, “Ellen G. White and the King James Version”, in *The Book That Changed the World*, ed. Nikolaus Satelmajer (Boise, ID: Pacific Press, 2013).
- ⁴¹Aamodt, Land, and Numbers, eds., 157.
- ⁴²Там же, 164.
- ⁴³Там же, 166.
- ⁴⁴Там же, 166-169, 170-172.
- ⁴⁵Там же, 178-195.
- ⁴⁶Там же, 179.
- ⁴⁷Там же, 180-183.
- ⁴⁸Там же, 183.
- ⁴⁹Там же, 184.
- ⁵⁰Там же, 185.
- ⁵¹Там же, 190.
- ⁵²Simon Chan, *Grassroots Asian Theology: Thinking the Faith from the Ground Up* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2014), 151, 152.
- ⁵³Aamodt, Land, and Numbers, eds., 196-223.
- ⁵⁴Там же, 197.
- ⁵⁵Там же, 214.
- ⁵⁶Там же, 215-217.
- ⁵⁷Там же, 217.
- ⁵⁸Там же, 224-243.
- ⁵⁹Там же, 225.
- ⁶⁰Там же.
- ⁶¹Там же, 233.
- ⁶²Там же, 234.
- ⁶³Там же, 234, 235.
- ⁶⁴Там же, 236-239.
- ⁶⁵Там же, 240.
- ⁶⁶Там же, 244-261.
- ⁶⁷Там же, 247-249.
- ⁶⁸Там же, 250-278.
- ⁶⁹Там же, 262-278.
- ⁷⁰Там же, 262.
- ⁷¹Там же, 265.
- ⁷²Там же, 267.
- ⁷³Там же, 279-294.
- ⁷⁴Там же, 279.
- ⁷⁵Там же, 281.
- ⁷⁶Там же, 283.
- ⁷⁷Там же, 287.
- ⁷⁸Там же, 290.
- ⁷⁹Там же, 301.
- ⁸⁰Там же, 305-321.
- ⁸¹Там же, 306.
- ⁸²Там же, 322-345.
- ⁸³Там же, 322.
- ⁸⁴Ronald L. Numbers, *Prophetess of Health: A Study of Ellen G. White* (New York, NY: Harper & Row, 1976).
- ⁸⁵Aamodt, Land, and Numbers, eds., 331.
- ⁸⁶Там же, 333.
- ⁸⁷Richard W. Schwarz, *Light Bearers to the Remnant: Denominational History Textbook for Seventh-day Adventist College Classes* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1979).
- ⁸⁸Aamodt, Land, and Numbers, eds., 334.
- ⁸⁹Там же, 339.
- ⁹⁰Хэйко Оберман сказал, «что проблема в исследовании Кальвина заключалась в том, что он попал в руки своих друзей». Referenced by David C. Steinmetz, *Taking the Long View: Christian Theology in Historical Perspective* (New York, NY: Oxford University Press, 2011), 155.
- ⁹¹Jon Paulien, *Review of Ellen Harmon White: American Prophet*, in *Ministry*, May 2014, 28.
- ⁹²Ellen G. White, *Testimonies for the Church* (Mountain View, CA: Pacific Press Publishing Association, 1948), vol. 2, 521.
- ⁹³White, *Testimonies*, vol. 2, 118, 119.
- ⁹⁴Abraham Heschel, *The Prophets* (New York, NY: Harper Collins Publishers, 1962), 146.
- ⁹⁵White, *Testimonies*, vol. 2, 157.

Прикладная библеистика

Уроки из 1-ой главы книги Даниила

Эккехардт Мюллер

Книга Даниила была написана самим Даниилом, евреем, который вместе со своими соплеменниками был взят в Вавилонский плен около 600 года до н.э. Благодаря достоверной исторической документации можно с уверенностью заявлять о том, что Даниил сам являлся автором книги, названной его именем. Даниил был современником Иоакима, царя иудейского, Навуходоносора и Валтасара, царей вавилонских, Кира и Дария, мидо-персидских царей, и других.

I. Обсуждение главы

A. Исторический фон

1. Стих 1 – Третий год правления Иоакима длился с осени 606 до осени 605 года до н.э. Вавилонское царство процветало и стало мировой империей.

2. Стих 2 – Бог позволил вавилонскому плену случиться, так как Его народ впал в отступничество, стал поклоняться идолам и практиковал различного вида беззакония и зло. Пророки предупреждали относительно пленения, призывали народ к покаянию, чтобы избежать несчастья (см. Иер. 4:5-31, где Сенаар – другое название Вавилона).

B. Испытание для юных пленников

1. Стих 3 – Даниил и его друзья были уведены с первой партией пленников. Для того чтобы обеспечить верность пленников новому правителю, обыкновенно первыми в плен уводились семьи из царского рода.

2. Стих 4 – Навуходоносор избрал молодых юношей, так как они обычно полны энергии и на них еще можно оказать какое-то влияние. Бог часто призывал молодых людей, например, Иисуса и Его учеников, Самуила,

Давида, Иеремию (Иер. 1:6) и Тимофея. Однако Бог призывает и тех, кто старше, таких как Моисей, Аарон, Ной и Никодим. Подобно тому Бог призывает тебя и меня следовать за Ним и служить Ему.

3. Стих 5 – Решение Навуходоносора было не принуждением, а привилегией. Отказаться от нее было более чем невежливо, в те времена отказ подчиниться указу царя мог повлечь за собой опасные последствия.

4. Стихи 6, 7 – Новые имена означали, что молодые люди были любезно приняты в царском дворце вавилонской империи.

C. Реакция Даниила и его друзей

1. Стих 8 – Даниил проявил смелость и верность. Он был послушен Богу. Даниилу было трудно проявить стойкость, особенно когда реакция его соплеменников была иной. Очень трудно решать проблему, когда другие уже пошли на компромисс. Жизнь Даниила была в опасности, но для него послушание Богу было намного важнее его собственной жизни.

Каким образом мы можем стать «нечистыми» сегодня? - Посредством неверного использования дара сексуальности, употребления нечистой и вредной для здоровья пищи или вынашивания дурных мыслей (Мф. 15:18, 19).

2. Стих 9 - Даниил ощущал Божью помощь и понимал, что те, кто остается верным Богу, не будут покинуты Им. У них множество удивительных опытов. Однако для послушания нам нужна смелость. Если кто-либо неверен, тот не дает Богу шанс проявить Себя.

3. Стих 10 – В сравнении с Даниилом, как повел себя начальник евнухов?

- Он был напуган и взволнован; Даниил не проявил никакого страха.

- Он был одинок; Даниил имел поддержку Божью.

- Он не верил Яхве, Даниил верил.

- Он ценил только то, что предлагала мирская жизнь, Даниил же был сосредоточен на жизни вечной.

- Он сомневался в благополучном исходе дела, Даниил твердо был уверен в том, что результат прославит Бога.

4. Стих 11 – Даниил обращается к тому, кто был к ним приставлен и не сдаётся после первой неудачи. Какова наша реакция на неудачи?

5. Стих 12 – Простая пища Даниила радикально отличалась от яств царя.

6. Стих 13 – Даниил проявил отвагу, предложив провести сравнение. *Во что он верил?*

- в Божью силу
- в правильность принятого решения
- в превосходство своего плана относительно пищи
- в успех
- Так как Даниил имел сильную веру, он осмелился просить о том, чтобы сравнить себя и своих друзей с другими молодыми людьми (ст. 13).

7. Стих 14 – У их наставника были сомнения, но, тем не менее, он пошел на риск.

D. Конечный результат

1. Стихи 15-17 – вера Даниила принесла ему успех; он получил от Бога благословения, испытал Божью силу и укрепился в своей вере.

Какие возможные причины поспособствовали Даниилу и его друзьям выглядеть лучше других молодых людей всего за десять дней?

- Божьи благословения
- Здоровая пища (см. библейские принципы здоровья)
- Быстрое восстановление после путешествия через пустыню

Кроме очевидных внешних признаков благополучия, отмечалось также положительное влияние на их умственное и духовное здоровье. Когда какую-то часть нашего орга-

низма мы подвергаем опасности, другие части тела также страдают. Когда же всем своим телом и разумом мы полностью полагаемся на волю Божию, мы обретем абсолютное, полноценное здоровье (3 Ин. 1:2).

2. Стихи 18-21 – При конечном испытании Даниил и его друзья были в десять раз мудрее мудрецов, астрологов и ученых во всем царстве. Их избрали служить при царе. Благословения Божии сыграли свою роль.

Вавилонская мудрость была смешана с язычеством и идолопоклонством. Как Даниилу удалось остаться в стороне от этого влияния?

- Он решительно настроил себя быть абсолютно верным Богу и Его воле.
- Он оставался зависимым от Бога и смирил себя.
- Его опыт, описанный в Дан. 1, мог послужить защитой в последующих испытаниях.
- Его постоянные молитвы (Дан. 6) и изучение Писания (Дан. 9) помогли ему сформировать свой характер.
- Бог благословлял и поддерживал его.

II. Практическое приложение

Следующие принципы важны для нашей жизни:

- Положительный эффект нравственной чистоты и здоровья
- Проявление верности компенсируется
- Абсолютное послушание Богу существенно меняет дело
- Самое главное, Бог поддерживает Своих детей.



Reflections

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

Гл. редактор Элиас Бразил де Соза

Ответственный за издание Марлен Баккус

Фото Бренда Флеммер

Редакционный Комитет

Артур Штеле • Эккехард Мюллер

Квабена Донкор • Клинтон Волин

Герхард Пфандл • Анжел М. Родригес

Ответственный за издание русскоязычной версии бюллетеня Зайцев Е.В.

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

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

Copyright © 2014

Biblical Research Institute

General Conference of Seventh-day Adventists®

12501 Old Columbia Pike

Silver Spring, MD 20904, USA

Phone: 301.680.6790 • Fax: 301.680.6788

www.adventistbiblicalresearch.org