

Научный журнал
Московской духовной академии

БИБЛЕЙСКИЕ СХОЛИИ

№ 2 (11)
2025



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ

Сергиев Посад
2025

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

BIBLICAL SCHOLIA

№ 2 (11)
2025



Sergiev Posad
2025

Библейские схолии: научный журнал / Московская духовная академия. — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2025. — № 2 (11). — 128 с.

«Библейские схолии» (Biblical Scholia) — журнал, созданный на кафедре библеистики Московской духовной академии. Издание предполагает всестороннее изучение Священного Писания Ветхого и Нового Заветов: филологии, археологии, богословия, экзегетики, герменевтики и прочих библейских дисциплин. В качестве основной цели и задач журнала — знакомство читателя с актуальными вопросами современной библеистики, а также с наследием русской библейской дореволюционной школы, являющимся «золотым фондом» отечественной науки.

Специальности ВАК:

5.11.1 Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие)

5.11.2 Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие)

5.6.2 Всеобщая история

5.6.3 Археология

09.00.14 Философия религии и религиоведение

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: протоиерей Александр Тимофеев

доктор богословия (PhD)
заведующий Библейским кабинетом
Московской духовной академии
доцент кафедры теологии ФДО Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета

Секретарь и научный редактор: диакон Александр Левенцов

магистр богословия
аспирант и ассистент кафедры библеистики
Московской духовной академии

Научный редактор: священник Сергей Фуфаев

преподаватель и научный сотрудник
кафедры библеистики Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Епископ Кирилл (Зинковский), доктор богословия, кандидат технических наук, ректор Московской духовной академии, наместник Свято-Троицкой Сергиевой Лавры

Священник Дмитрий Барицкий, кандидат богословия, кандидат филологических наук, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

Священник Дмитрий Бондаренко, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

Священник Андрей Выдрин, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

Протоиерей Леонид Грилихес, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

Священник Василий Казинов, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики, проректор по учебной работе Коломенской духовной семинарии

Протоиерей Георгий Климов, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

Михаил Всеволодович Ковишов, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии, научный сотрудник Перервинской духовной семинарии

Диакон Сергей Кожухов, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики и кафедры богословия Московской духовной академии

Пётр Александрович Коротков, кандидат экономических наук, старший преподаватель кафедры библеистики Московской духовной академии

Марина Семёновна Крутова, доктор филологических наук, профессор кафедры библеистики Московской духовной академии, заведующая сектором рукописных книг ФГБУ «Российская государственная библиотека»

Протоиерей Олег Мумриков, кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики Московской духовной академии, доцент кафедры библеистики и кафедры богословия Московской духовной академии и Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Протоиерей Андрей Рахновский, старший преподаватель кафедры библеистики Московской духовной академии

Розалия Моисеевна Рупова, доктор философских наук, доктор богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии, член Союза писателей России

Михаил Анатольевич Скобелев, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии и Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Мария Владимировна Таланкина, ученый секретарь Федерального учебно-методического объединения по теологии, член Коллегии Учебного комитета Русской Православной Церкви, старший преподаватель кафедры теологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Священник Александр Тодиев, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии, проректор по научной работе Перервинской духовной семинарии

Иеромонах Феодор (Юлаев), старший преподаватель кафедры библеистики Московской духовной академии

Иеромонах Филофей (Артюшин), доктор теологии (ThD), доцент кафедры библеистики Московской духовной академии, проректор по воспитательной работе Тульской духовной семинарии

Протоиерей Дмитрий Юревич, кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургской духовной академии, доцент кафедры библеистики Санкт-Петербургской духовной академии

EDITORIAL BOARD

Chief editor: archpriest Alexander Timofeev

PhD in Theology (DTh)

Head of the Bible Cabinet at the Moscow Theological Academy

Associate Professor at the Department of Theology

FDO at the St. Tikhon's Orthodox University

Secretary and Deputy editor: deacon Alexander Leventsov

MA in Theology

PhD student and assistant at the Department of Biblical Studies

Deputy editor: priest Sergiy Fufaev

Lecturer and Researcher at the Department of Biblical Studies
at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL COUNCIL

Bishop Kirill (Zinkovsky), Doctor of Theology, PhD in Technical Sciences, Rector of the Moscow Theological Academy, Vicar of the Holy Trinity-St. Sergius Lavra

Priest Dmitry Baritsky, PhD in Theology, PhD in Philological Sciences, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Priest Dmitry Bondarenko, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Priest Andrei Vydrin, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Archpriest Leonid Grilikhes, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Priest Vasily Kazinov, PhD in Theology, Head of the Department of Biblical Studies, Vice-Rector for Academic Affairs at the Kolomna Theological Seminary

Archpriest Georgy Klimov, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Peter Alexandrovich Korotkov, PhD in Economics, Senior Teacher at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Mikhail Vsevolodovich Kovshov, PhD in Theology, Associate Professor of the Department of Biblical Studies of the Moscow Theological Academy, Research Associate of the Perervinskaya Theological Seminary

Deacon Sergey Kozhukhov, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Biblical Studies and at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Marina Semenovna Krutova, Doctor of Philology, Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy, Head of Sector of Handwritten Books FSBI «Russian State Library»

Archpriest Oleg Mumrikov, PhD in Theology, Head of the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy and at the St. Tikhon's Orthodox University

Archpriest Andrei Rakhnovsky, Senior Teacher at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Rosalia Moiseevna Rupova, Doctor of philosophical science, Doctor of Theology, Associate Professor at the Department of Biblical Studies, Moscow Theological Academy, Member of the Russian Writers Union

Mikhail Anatolievich Skobelev, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy and at the St. Tikhon's Orthodox University

Maria Vladimirovna Talankina, Secretary of the Federal Council for Education in Theology, Member of The Higher Education Board of The Russian Orthodox Church?Senior Lecturer at St. Tikhon's Orthodox University

Priest Alexander Todiev, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy, Vice-Rector for Research at the Perervinskaya Theological Seminary

Hieromonk Feodor (Yulaev), Senior Teacher at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

Hieromonk Philotheus (Artyushin), Doctor of Theology (ThD), Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy, Vice-Rector for Educational Work at the Tuls-kaya Theological Seminary

Archpriest Dmitry Yurevich, PhD in Theology, Head of the Department of Biblical Studies at the St. Petersburg Theological Academy, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the St. Petersburg Theological Academy

СОДЕРЖАНИЕ

Ветхозаветные исследования

- 13 **Священник Александр Волчев**
Проблематика авторства неканонической молитвы царя Манассии (2Пар 36)

Новозаветные исследования

- 21 **Диакон Сергей Горбунов**
Свидетельство Иоанна Предтечи (Ин 3:22–36) в контексте христологии Евангелия от Иоанна
- 35 **Антон Викторович Бельшев**
Мессианский идеал Евангелия от Матфея в контексте литературы межзаветного периода

Библейская апологетика

- 53 **Василий Васильевич Иваненков**
Шестоднев, пространство и время. Недостаточность наблюдаемой Вселенной для возникновения живой природы. Часть 2

Библейская археология

- 75 **Диакон Сергей Иванов**
Гипотеза Мартина Нота о поселении Израильтян в Ханаане в свете археологических исследований

Труды отечественных библеистов

- 85 **Алла Владимировна Малкина**
Библейско-археологические труды проф. СПбДА Ивана Гавриловича Троицкого для современного православного богословия

Западная библеистика

- 99 **Андрей Юрьевич Кудряшов**
Папские энциклики конца XIX — середины XX вв. как основа методологии современной католической библеистики

РЕЦЕНЗИИ

- 114 **Михаил Всеволодович Ковшов**
Рецензия на: *Madison N. Pierce*. Divine Discourse in the Epistle to the Hebrews: The Recontextualization of Spoken Quotations of Scripture. (Society for New Testament Studies Monograph Series 178). New York: Cambridge University Press, 2020. 237 pp. ISBN 978-1108495417.
- 117 **Михаил Всеволодович Ковшов, Олег Анатольевич Суханов**
Рецензия на: *Eduard Verhoef*. Philippi: How Christianity Began in Europe. The Epistle to the Philippians and the Excavations at Philippi. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013. 144 p. ISBN: 978-0567331045.
- 121 **Иван Михайлович Романов**
Рецензия на: Paul A. Rainbow. The Making of the Synoptic Gospels. Cambridge: Cambridge University Press, 2024. Pp. xii + 376. ISBN 9781009485371.

CONTENTS

Old Testament studies

- 13 **Priest Alexander Volchev**
The Problematic of the Authorship of the Non-canonical Prayer of King Manasseh (2 Par. 36)

New Testament studies

- 21 **Deacon Sergey Gorbunov deacon**
The Testimony of John the Baptist (John 3:22–36) in the Context of the Christology of the Gospel of John
- 35 **Anton V. Belyshev**
The Messianic Ideal in the Gospel of Matthew in the Context of the Literature of the Inter-Testament Period

Biblical Apologetics

- 53 **Vasily V. Ivanenkov**
Creation, Space, and Time: The Insufficiency of the Observable Universe For the Origin of Living Nature. Part 2

Biblical Archaeology

- 75 **Deacon Sergey Ivanov**
Martin Noth's Hypothesis on the Settlement of the Israelites in Canaan in Light of Archaeological Research

The works of Russian Biblical scholars

- 85 **Alla V. Malkina**
The Biblical and Archaeological Works of Prof. Ivan Gavrilovich Troitsky for Modern Orthodox Theology

Western Biblical Studies

- 99 **Andrey Y. Kudryashov**
Papal encyclicals of the late 19th and mid-20th centuries as the basis of modern Catholic biblical studies' methodology

REVIEWS

- 114 **Mikhail V. Kovshov**
Review of: *Madison N. Pierce*. Divine Discourse in the Epistle to the Hebrews: The Recontextualization of Spoken Quotations of Scripture. (Society for New Testament Studies Monograph Series 178). New York: Cambridge University Press, 2020. 237 pp. ISBN 978-1108495417.
- 117 **Mikhail V. Kovshov, Oleg A. Sukhanov**
Review of: *Eduard Verhoef*. Philippi: How Christianity Began in Europe. The Epistle to the Philippians and the Excavations at Philippi. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013. 144 p. ISBN: 978-0567331045.
- 121 **Ivan M. Romanov**
Review of: *Paul A. Rainbow*. The Making of the Synoptic Gospels. Cambridge: Cambridge University Press, 2024. Pp. xii + 376. ISBN 9781009485371

ПРОБЛЕМАТИКА АВТОРСТВА НЕКАНОНИЧЕСКОЙ МОЛИТВЫ ЦАРЯ МАНАССИИ (2 ПАР. 36)

Священник Александр Волчев

старший преподаватель Таврической духовной семинарии
295011, Республика Крым, г. Симферополь,
ул. Героев Аджимушкая, 9/11.
alexandrvolchev@gmail.com

Для цитирования: Александр Волчев, священник. Проблематика авторства неканонической молитвы царя Манассии (2 Пар. 36) // Библейские схолии. 2025. № 2 (11). С. 13–20. DOI: 10.31802/BSCH.2025.11.2.001

Аннотация

УДК 2-252

Цель исследования данной статьи — изучение позиции отечественных и зарубежных учёных относительно проблемы авторства неканонической молитвы царя Манассии (2 Пар. 36). Поскольку эта молитва является неканонической вставкой в конце второй книги Паралипоменон (2 Пар. 36), то русские исследования этой молитвы фрагментарны. В ходе исследования были использованы следующие методы: анализ отечественных и зарубежных исследований, сравнительный анализ, синтез. Среди всех исследователей нет единого мнения касательно авторства молитвы Манассии. Условно исследователи как отечественные, так и зарубежные делятся на тех, кто считает, что её автором был «иудей», и на тех, кто полагает, что её автором был «христианин». П. А. Юнгеров и С. С. Аверинцев единодушно считают, что автором мог быть иудей. Герберт Райл и Джеймс Давила среди зарубежных ученых подробно изучали вопрос авторства молитвы Манассии. Если Г. Райл считает, что автор молитвы — это иудей, то Дж. Давила допускает, что автором молитвы мог быть и христианин. Джеймс Чарльзворт и Дэвид Флуссер считают, что автором мог быть только иудей. Иными словами, исторический царь Манассия никак не рассматривается в качестве автора одноименного произведения.

Ключевые слова: неканоническая, молитва, царь, Манассия, Иудея, покаяние, Ветхий, Завет, исагогика, автор.

The Problematic of the Authorship of the Non-canonical Prayer of King Manasseh (2 Par. 36)

Alexander Volchev, priest

senior lecturer at the Tauride Theological Seminary

9/11, Geroyev Ajimushkaya str., Simferopol, 295011, Republic of Crimea, Russia

alexandrvolchev@gmail.com

For citation: Alexander Volchev, priest. "The Problematic of the Authorship of the Non-canonical Prayer of King Manasseh (2 Par. 36)". *Biblical scholia*, No 2 (11), 2025, pp. 13–20 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2025.11.2.001

Abstract. The purpose of the research of this article is to study domestic and foreign scientists views regarding the problem of authorship of the non-canonical prayer of King Manasseh (2 Par. 36). Since this prayer is a non-canonical insertion at the end of the second book of the Chronicles (2 Par. 36), Russian studies of this prayer are fragmentary. The following methods were used in the course of the study: analysis of domestic and foreign studies, comparative analysis, synthesis. There is no consensus among all researchers regarding the authorship of the prayer of Manasseh. Conventionally, researchers both domestic and foreign are divided into those who believe that its author was a «Jew» and those who believe that its author was a «Christian». Pavel Jungerov and Sergey Averintsev unanimously believe that the author could have been a Jew. Herbert Ryle and James Davila among foreign scientists studied in detail the question of the authorship of the prayer of Manasseh. Meanwhile G. Ryle believes that the author of the prayer is a Jew, J. Davila admits that the author of the prayer could also be a Christian. James Charlesworth and David Flusser believe that the author could only be a Jew. In other words, the historical king Manasseh is not considered by anyone as the author of the work of the same name.

Keywords: non-canonical, prayer, king, Manasseh, Judea, repentance, Old Testament, isagogogy, author.

«Молитва царя Манассии» — покаянная неканоническая молитва, читаемая во время Великого Повечерия.

Манассия был 14-ым иудейским царём, который царствовал дольше всех царей — 55 лет (2Пар 33:1). В Библии Манассия изображён как самый нечестивый царь из рода Давида, при котором возводились жертвенники Ваалу, совершались поклонения светилам небесным — солнцу, звёздам и луне (4Цар 21:3). Кроме того, царь Манассия гадал, вызывал духов предков (4Цар 21:6). Господь неоднократно увещевал Манассию, а затем в Иерусалим пришло войско Ассирийского царя, которое захватило в плен Манассию и увело его в Вавилон (2Пар 33:11). В плену царь осознал всё зло, которое совершил. Он раскаялся и написал молитву, в которой умолял Бога простить его согрешения (2Пар 33:12). Всемогущий Бог услышал моление Манассии и вернул его на царство в Иерусалим (2Пар 33:13). Иудейский царь восстановил жертвенник Богу, который ранее находился в Иерусалимском храме, и начал приносить жертвы, а также призывать народ служить только Единому Богу Израиля (2Пар 33:16).

Молитва Манассии — это исповедь грешного человека, которая обращена ко Всемилостивому Богу (2Пар 36). Согласно своей структуре, неканоническая молитва условно делится на следующие три тематические части: 1) вступление: хвала Богу-Творцу, гневающегося на грешников и милующего их; 2) исповедь царя Манассии: самоукорение за свои грехи, мольба о прощении; 3) заключительная доксология: выражение доверия к Божией благодати, краткое славословие Богу.

Среди исследователей нет единого мнения касательно авторства молитвы Манассии. Условно исследователи как отечественные, так и зарубежные делятся на тех, кто считает, что её автором был «иудей», и на тех, кто полагает, что её автором был «христианин». Иными словами, исторический царь Манассия никем не рассматривается в качестве автора одноименного произведения¹.

1 Юнгеров П. А. Пророческие и неканонические книги // Частное историко-критическое введение в Священные ветхозаветные книги. Вып. 2. Казань, 1907. С. 274–275; Аверинцев С. С. ΕΥΣΠΛΑΓΧΝΙΑ // Альфа и Омега. 1995. № 1 (4). С. 14. Ryle H. The Prayer of Manasse in Apocrypha of the Old Testament: Vol. 1 / Ed. by R. H. Charles. Oxford, 1913. P. 612; Davila J. Is the Prayer of Manasseh a Jewish Work? // Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism / Ed. by Lynn LiDonnici, Andrea Lieber. Leiden: Brill, 2007. P. 84; Oegma, Das Gebet Manasses, 5. Цит. по: Davila J. Is the Prayer of Manasseh a Jewish Work? // Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism / Ed. by Lynn LiDonnici, Andrea Lieber. Leiden: Brill, 2007. P. 84; Fritzsche, Handbuch, p. 158; Ryssel in APAT, vol. 1, p. 167; Pfeiffer, History, p. 459; Oesterley, Introduction, p. 297; Torrey, Apoc. Lit., p. 68; Rost,

Среди русских исследователей особое внимание заслуживают гипотезы П. А. Юнгера и С. С. Аверинцева.

Юнгеров считает, что автор молитвы — это палестинский иудей, свободно владеющий греческим языком². Аверинцев Сергей Сергеевич полагает, что автором молитвы мог быть только иудей³.

Долгое время в западной литературе доминировала гипотеза о том, что автором молитвы Манассии являлся «христианин»⁴. Возможно, это было так из-за широко представленных покаянных образов в молитве, которые были связаны с исповеданием личного греха.

Джеймс Чарльзворт считает, что это предположение должно быть отвергнуто в пользу иудейского авторства⁵.

Среди зарубежных исследователей особо следует отметить Герберта Райла и Джеймса Давила, в трудах которых проблематика авторства была подробно разработана.

Judaism, p. 95; *Westermann*, BHH, vol. 2, col. 1137; *Dancy*, Shorter Books, p. 243; *Baumgartner*, RGG3, vol. 4, p. 708; *Goodspeed*, Story, p. 56; *E. Oswald*, Gebet Manasses, JSRHZ, 4.1, p. 20. Цит. по: *Charlesworth J. H.* The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. NY.: Garden City, Doubleday & Company, Inc., 1985. P. 628; *Flusser D.* Psalms, Hymns and Prayers // Jewish Writings of the Second Temple Period / Ed. by Michael E. Stone. Philadelphia: Fortress Press, 1984. P. 555. *Davila J.* Is the Prayer of Manasseh a Jewish Work? // Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism / Ed. by Lynn LiDonnici, Andrea Lieber. Leiden: Brill, 2007. P. 81; *Fabricius*, Libri veteris testamenti apocryphi (Leipzig, 1694) p. 208. N. V.; *J.-P. Migne*, Dictionnaire des apocryphes (Paris, 1856) vol. 1, col. 850; *F. Nau*, «Un Extrait de la Didascalie: La Priere de Manass (avec une Edition de la version syriac)», ROC 13 (1908) 134–44, especially p. 137. Цит. по: *Charlesworth J. H.* The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. NY.: Garden City, Doubleday & Company, Inc., 1985. P. 628.

- 2 Юнгеров П. А. Пророческие и неканонические книги // Частное историко-критическое введение в Священные ветхозаветные книги. Вып. 2. Казань, 1907. С. 274.
- 3 Аверинцев С. С. ЕΥΣΠΛΑΓΧΝΙΑ // Альфа и Омега. 1995. № 1 (4). С. 14.
- 4 Цит. по: *Charlesworth J. H.* The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. NY.: Garden City, Doubleday & Company, Inc., 1985. P. 628.
- 5 С этим мнением были согласны Фриче, Рассел, Пфайффер, Оэстерлей, Торри, Рост, Вестерманн, Дэнси, Баумгартнер, Гудспид, Освальд. См.: *Charlesworth J. H.* The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. NY.: Garden City, Doubleday & Company, Inc., 1985. P. 628

Согласно Г. Райлу, происхождение молитвы является неясным, однако он склоняется к тому, что автором был иудей, а не христианин⁶. По его мнению, «читатель должен обратить внимание на акцент, сделанный на израильских патриархах и их истинной духовной родословной: «Бог отцов наших, Авраама, Исаака и Иакова» (ст. 1), «Бог праведного семия» (ст. 1) и «праведников» (ст. 8)»⁷. Язык молитвы Манассии, по мнению исследователя, является образцовым κοινή διάλεκτος. Текст содержит фразы, которые показывают обычную семитскую окраску, например, ἀπὸ προσώπου «от лица» (ст. 3), ἐνώπιόν σου «пред Тобой» (ст. 10), εἰς τὸν αἰῶνα «в век» (ст. 13). А возникновение таких прилагательных, как ἀμέτρητος «безмерна, неистощима», ἀνεξιχνίαστος «неисследима, неисповедима», ἀνυπόστατος «нестерпим, неодолим», ἄστεκτος «невynosимый» (ст. 5, 6), таких субстантивов⁸, как ἀγαθωσύνη «благость» (ст. 14), ἐπαγγελία «обетование» (ст. 6), ψάμμος «песок» (ст. 9), и таких глаголов, как ἀνανεύειν «закидывать голову вверх» (ст. 10), ἀτενίζειν «напряжённо смотреть, пристально глядеть» (ст. 9), κατακάμπτειν «сгибать» (ст. 9) предполагает свободный перевод. Странные конструкции — такие, как ἤμαρτον ὑπὲρ ἀριθμὸν ψάμμου θαλάσσης «я согрешил больше числа песка морского» (ст. 9); εἰς τὸ ὑπὲρ ἀνανεῦσαί με ἁμαρτιῶν «не могу подняться от грехов моих» (ст. 10), κλίνω γόνυ καρδίας μου «преклоняю колена сердца моего» (ст. 11); διὰ παντὸς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ζωῆς μου «во все дни жизни моей» (ст. 15), скорее всего, указывают на свободное обращение с греческим языком.⁹

Несмотря на то, что молитва Манассии является небольшим по объёму произведением и потому нельзя однозначно сделать вывод о языке молитвы, Г. Райл считает, что молитва изначально была составлена на греческом языке, а не на еврейском или арамейском. Таким образом, молитва Манассии должна быть отнесена, так же, как и «песнь трёх отроков», к собранию трудов иудейской общины эллинистической эпохи. В этой общине молитва была составлена, исходя из благочестивых целей¹⁰.

6 Ryle H. The Prayer of Manasse // *Apocrypha of the Old Testament*: Vol. 1 /ed. R. H. Charles. Oxford, 1913. P. 612.

7 Ibid. P. 615.

8 Существительное, образованное от глагола «κλίνω γόνυ καρδίας». — «преклоняю колени сердца моего» (ст. 11); διὰ παντὸς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ζωῆς μου «во все дни жизни моей» (ст. 15), скорее всего, указывают на свободное владение греческим языком.

9 Ibid. P. 615.

10 Ibid. P. 615.

Прежде всего, в ней была отражена идея, согласно которой нечестивый царь Манассия приносит Богу искреннее покаяние во время своего вавилонского заточения. Это покаяние должно быть образцовым для тех, кто впал в идолопоклонство.¹¹

Джеймс Давила при исследовании проблематики авторства молитвы Манассии берет за основу труд Г. Райла.

Дж. Давила допускает, что молитва могла быть составлена христианином. Во-первых, молитва Манассии, как считает исследователь, является псевдозаписью¹² и её составитель использовал имя царя Манассии, чтобы предать своему сочинению авторитет¹³; во-вторых, выражение «Бог отцов наших» (1 ст.) перекликается с подобной формулировкой в Септуагинте (1Пар 29:18)¹⁴. Дж. Давила также предполагает, что христианский автор мог даже использовать лексикон христиан, обратившихся из язычников. Святитель Климент Александрийский в своем первом Послании к коринфянам (конец I-го в.) использует выражение «отца нашего Авраама» (1Кор 31:2). Кроме того, в этом послании содержатся библейские цитаты из книги Бытие (12:1–3; 13:14–16 и 15:5–6), где идет речь об обетованиях Аврааму.¹⁵

Комментируя выражение молитвы Манассии «связавший море словом повеления Твоего, сковавший бездну и запечатавший её страшным и славным именем Твоим» (ст. 3), Дж. Давила считает, что этот стих описывает Бога, Который удерживает море Своим словом и запечатывает глубины её Своим именем. Исследователь допускает, что это имя могло использоваться в иудейских заклинаниях, имея такую силу¹⁶. Это противоречит христианской вере, где вместо заклинаний используются молитвы.

Гипотезу Г. Райла, отмечавшего «описания ангелов, как хозяев неба» (ст. 15)¹⁷, прокомментировал Дж. Давила, сказав, что ещё раз

11 Ibid. P. 613.

12 Сочинения, приписываемые автору ошибочно.

13 *Davila J. Is the Prayer of Manasseh a Jewish Work? // Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism / Ed. by Lynn LiDonnici, Andrea Lieber. Leiden: Brill, 2007. P. 81.*

14 Ibid. P. 82.

15 Ibid. P. 82.

16 *Davila J. Is the Prayer of Manasseh a Jewish Work? // Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism / Ed. by Lynn LiDonnici, Andrea Lieber. Leiden: Brill, 2007. P. 83.*

17 *Ryle H. The Prayer of Manasse // Apocrypha of the Old Testament: Vol. 1 / Ed. by R. H. Charles. Oxford, 1913. P. 616, 624.*

похожее выражение с тем же смыслом встречается в Септуагинте: «И сказал [Михей]: так выслушайте слово Господне: я видел Господа, сидящего на престоле Своем, и все воинство небесное стояло по правую и по левую руку Его» (2Пар 18:18). Так выразить данное понятие было бы естественно для такого автора, который знаком с греческим текстом Писания¹⁸.

Важно отметить точку зрения немецкого исследователя Дж. С. Эгма в пользу иудейского авторства. Так, есть определенное сходство между молитвой Манассии и другими неканоническими произведениями — например, Варух, 4 книга Ездры (согласно синодальной традиции — 3Езд). Последние связаны с синагогальными молитвами¹⁹. Однако тема молитвы Манассии близка как христианству, так и иудаизму, так как в ней присутствует тема образцового покаяния²⁰.

В пользу иудейского авторства свидетельствует то, что в молитве Манассии нет упоминания об искупительной Жертве Христа, являющейся важной темой для христианского покаяния²¹. Однако и тут есть оговорка, которая заключается в том, что текст молитвы произносит ветхозаветный персонаж, а автор молитвы мог избегать грубых анахронизмов. Кроме того, аудитория, возможно, признаёт посредником благодати Христовой самого Манассию.²² Тем не менее Дж. Давила обращает внимание на то, что «непосредственный контекст отрывка из Дидаскалии, который содержит молитву Манассии, не говорит об искуплении Христа»²³. Дж. Давила также допускает, что автором молитвы Манассии мог быть и самарянин, хотя это маловероятно, потому что данная молитва связана с Иудейским царём, а также опирается на греческие Писания в дополнение к «Шестикнижию» (это первые шесть книг еврейской Библии (Тора или Пятикнижие), а также книга Иисуса Навина)²⁴.

Исследователь Дэвид Флуссер признаёт молитву апокрифом еврейского происхождения (то есть отрицает авторство Манассии), которая

18 *Davila J. Is the Prayer of Manasseh a Jewish Work? // Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism / Ed. by Lynn LiDonnici, Andrea Lieber. Leiden: Brill, 2007. P. 83–84.*

19 Цит. по: *Davila J. Is the Prayer of Manasseh a Jewish Work? // Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism / Ed. by Lynn LiDonnici, Andrea Lieber. Leiden: Brill, 2007. P. 84.*

20 *Ibid. P. 84.*

21 *Ibid. P. 84.*

22 *Ibid. P. 84.*

23 *Ibid. P. 84.*

24 *Ibid. P. 84.*

была изначально составлена на греческом языке: «Молитва Манассии — это самостоятельная молитва, написанная с целью передать идею покаяния нечестивого царя Манассии, и более чем вероятно, она является еврейским, а не христианским произведением. Вероятно, молитва была составлена на греческом языке, но если это был перевод с древнееврейского языка, то греческий переводчик передал оригинальный текст в свободной манере»²⁵.

Таким образом, мы видим, что как русские, так и зарубежные исследователи единогласно отвергают авторство самого Манассии. Тем не менее доминирует гипотеза П. А. Юнгера и многих зарубежных исследователей о том, что автором молитвы мог быть иудей, свободно владеющий греческим языком. Однако наряду с этим мнением есть и другое, согласно которому её мог написать христианин.

Библиография

- Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. М.: Моск. Патриархия, 1988. 1360 с.
- Юнгеров П. А. Пророческие и неканонические книги // Частное историко-критическое введение в Священные ветхозаветные книги. Вып. 2. Казань, 1907. 298 с.
- Аверинцев С. С. *Εὐσπλαγχία* // Альфа и Омега. 1995. № 1 (4). С. 11–24.
- Charlesworth J. H. The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. NY.: Garden City, Doubleday & Company, Inc., 1985. 1006 p.
- Davila J. Is the Prayer of Manasseh a Jewish Work? // Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism / Ed. by Lynn LiDonnici, Andrea Lieber. Leiden: Brill, 2007. P. 75–85.
- Flusser D. Psalms, Hymns and Prayers // Jewish Writings of the Second Temple Period / Ed. by Michael E. Stone. Philadelphia: Fortress Press, 1984. P. 551–577.
- Ryle H. The Prayer of Manasse // Apocrypha of the Old Testament: Vol. 1 / Ed. by R. H. Charles. Oxford, 1913. P. 612–624.

25 Flusser D. Psalms, Hymns and Prayers // Jewish Writings of the Second Temple Period / Ed. by Michael E. Stone. Philadelphia: Fortress Press, 1984. P. 555.

СВИДЕТЕЛЬСТВО ИОАННА ПРЕДТЕЧИ (ИН 3:22–36) В КОНТЕКСТЕ ХРИСТОЛОГИИ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА

Диакон Сергей Горбунов

магистрант кафедры библеистики
Московской духовной академии
141300, Московская обл., Сергиев Посад,
Свято-Троицкая Сергиева Лавра
ua3tjc@mail.ru

Для цитирования: *Сергей Горбунов, диак.* Свидетельство Иоанна Предтечи (Ин 3, 22–36) в контексте христологии Евангелия от Иоанна // Библейские схолии. 2025. № 2 (11). С. 21–34. DOI: 10.31802/BSCH.2025.11.2.002

Аннотация

УДК 27-247.8 (27-317)

Евангелие от Иоанна в современной библеистике принято рассматривать отдельно от синоптических Евангелий, поскольку оно предлагает особое видение Христа и христианства. Несмотря на большое количество отличительных черт, Евангелие от Иоанна согласуется с основным христианским нарративом об Иисусе как о Мессии и Сыне Божиим. Евангелист Иоанн представляет Иисуса как Мессию Израиля, Который исцеляет, учит, умирает и воскресает. Данная статья посвящена фрагменту Ин. 3, 22–36, который принято именовать свидетельством Иоанна Предтечи. Он представляет собой проповедь Крестителя, произнесенную перед учениками. Речь Предтечи хоть и коротка по объему, но насыщена по своему богословскому содержанию. Она содержит важнейшие христологические лейтмотивы Четвертого Евангелия. Анализ данного фрагмента касается темы свидетельства и мессианизма в Евангелиях, что является обширным пластом новозаветного богословия. В настоящей статье будет показано, как часть Евангелия может содержать все основные христологические темы целого текста.

Ключевые слова: христология, Евангелие от Иоанна, Иоанн Предтеча, Иисус Христос, Новый Завет, экзегеза, библеистика.

The Testimony of John the Baptist (John 3:22–36) in the Context of the Christology of the Gospel of John

Sergey Gorbunov, deacon

MA student of the Biblical Studies Department

of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity Lavra, Sergiev Posad, Moscow region, 141300, Russia

ua3tjc@mail.ru

For citation: Sergey Gorbunov, deacon. "The Testimony of John the Baptist (John 3:22–36) in the Context of the Christology of the Gospel of John". *Biblical Scholia*, No 2 (11), 2025, pp. 21–34 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2025.11.2.002

Abstract. In modern biblical studies, the Gospel of John is considered to be separate from the Synoptic Gospels, since it offers a special vision of Christ and Christianity. Despite its many distinctive features, the Gospel of John is consistent with the mainstream Christian narrative of Jesus as the Messiah and Son of God. John presents Jesus as the Messiah of Israel, who heals, teaches, dies and rises again. This article is devoted to a fragment of John 3:22–36, which is commonly referred to as the testimony of John the Baptist. It is a sermon of the Baptist, delivered in front of the disciples. The Forerunner's speech, though short, is rich in its theological content. It contains the most important Christological leitmotifs of the Fourth Gospel. The analysis of this fragment concerns the topic of witness and Messianism in the Gospels, which is an extensive layer of New Testament theology. This article will show how a part of the Gospel can contain all the main Christological themes of the whole text.

Keywords: Christology, Gospel of John, John the Baptist, Jesus Christ, New Testament, exegesis, biblical studies.

В знаменитом прологе Евангелия от Иоанна присутствует апологетический оттенок, в котором Иисус предстает перед Богом Израиля и его наследием. Являясь своего рода исповеданием Иисуса, пролог также предвосхищает неоднозначную реакцию на Него. С одной стороны, откровение подразумевает наглядность, предполагая, что оно должно привести к видению, пониманию, познанию и вере. В соответствии с этим ожиданием некоторые — те, кто видит откровение Божьей славы в Иисусе и через Него, начинают верить в Него как в Слово Божьего откровения, как в Сына Божьего, который в совершенстве воплощает своего Отца (Ин 1:12). Но, с другой стороны, откровение Бога в Иисусе также встречает неверие и неприятие как со стороны мира, созданного через Него, так и со стороны Его собственного народа (Ин 1:11). Отвергнутый Своими соплеменниками, Иисус собирает вокруг себя новый круг своих учеников, группу, которая в конечном итоге будет состоять из людей всего мира, иудеев, самарян и язычников, что уверовали и стали детьми Божьими¹. Это выражено в примечании к словам Каиафы: «Сие же он сказал не от себя, но, будучи на тот год первосвященником, предсказал, что Иисус умрет за народ, и не только за народ, но, чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино» (Ин 11:48–52). Когда, увидев воскресшего Господа, Фома исповедует Иисуса «Господь мой и Бог мой», Евангелие совершает полный круг, возвращаясь к вступительному признанию в прологе: «Слово было Бог». Таким образом, в прологе проповедано Евангелие в двух словах, в котором кратко излагаются представления Евангелиста об Иисусе. Прочитав пролог, читатель получает неоспоримое преимущество — он знает то, чего не знают персонажи Евангелия².

Миссию, которую выполнил Иисус и которая была доведена до конца на кресте, можно охарактеризовать в нескольких аспектах. Миссия Иисуса заключается в том, чтобы дать познать Бога через воплощенное откровение о Божьей славе, истине и жизни (Ин 1:18). Поскольку Иисус открывает Бога, видение становится важным образом спасения, где простое физическое зрение отличается от истинного проникновения в суть и понимания того, что человек увидел³. Евангелие призывает к осознанию божественной сущности Иисуса и божественного

1 Sturdevant J. S. *The Adaptable Jesus of the Fourth Gospel: The Pedagogy of the Logos*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2015. P. 87.

2 Ibid. P. 88.

3 Иларион (Алфеев), митр. Евангелие от Иоанна. Исторический и богословский комментарий. М.: Издательский дом «Познание», 2018. С. 192.

происхождения даров, предлагаемых через Него. Человек может «узреть Его славу»; Иисус приглашает вопрошающих «прийти и увидеть»; он дарует зрение слепым, чтобы они могли увидеть истину; Он — Свет, который ведет человека по пути к Богу⁴.

Воплощенное откровение Бога требует ответа Тому, в Ком это откровение воплощено. Миссия Иисуса — воплощать Божью любовь к миру⁵. На протяжении всего евангельского повествования термин «мир» (космос) имеет преимущественно негативный оттенок. Несмотря на то, что мир создан Богом посредством Его Слова, он отвергает любовь Божью, дарованную через Сына. Более того, утверждается, что мир ненавидит и Иисуса, и его последователей. Но Иоанн подчеркивает глубину Божьей любви, отмечая, что, хотя мир был сотворен при посредничестве Сына, мир отвергает Сына, а значит, и Божью любовь, данную ему. Иисус раскрывает глубину этой любви, отдавая Свою жизнь⁶.

Следующей отличительной чертой Евангелия от Иоанна является формулировка миссии Христа в терминах дарования «вечной жизни» тем, кто верит (Ин 3:6–17; Ин 20:30–31). В Евангелии от Иоанна «жизнь вечная» имеет то же значение, что и «Царство Божие» в других Евангелиях, и, возможно, даже служит подтверждением ожидаемого «Царства Божия». Общим для этих двух фраз является то, что обе они теоцентричны: царство, которое предлагает Иисус, — это Царство Божье, а жизнь, которую он приносит, — это вечная жизнь, такая жизнь, которая есть у Бога. Ибо, как источник и творец всего сущего, только Бог обладает вечной жизнью. Но через Сына человек может видеть и познавать Бога и таким образом участвовать в Его жизни⁷. Как гласит Евангелие, «сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин 17:3). Вечная жизнь — это не какая-то вещь, которую человек может заполучить, а именно то, что он обретает, познавая Бога через Христа. И, таким образом, поскольку человек может познать Бога в настоящем, вечная жизнь относится не только к тому, что он будет иметь в будущем, после настоящей жизни, но и к тому, что он получает в настоящем⁸.

4 Там же. С. 193.

5 *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Евангелие от Иоанна. Богословско-экзегетический комментарий. М.: ББИ, 2020. С. 75.

6 *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Евангелие от Иоанна. Богословско-экзегетический комментарий. М.: ББИ, 2020. С. 76.

7 *Прокопчук А., иер.* Лекции по Евангелию от Иоанна М.: ПСТГУ, 2015. С. 61.

8 *Виноградов А. Ю., Макарова Е. Е. Королев А. А. и др.* Иоанн Богослов // Православная Энциклопедия. Т. 23. М.: Церковно-научный центр Русской православной Церкви «Православная энциклопедия», 2014. С. 701.

Исследуемый отрывок должен рассматриваться в контексте христологии Евангелия от Иоанна. Свидетельство Иоанна Крестителя следует сразу же после беседы с Никодимом, а осознание происходящего со стороны Предтечи противопоставляется непониманию книжника. Также этот отрывок открывается противопоставлением между крещением Иисуса и крещением Иоанна (Ин 3:22–26) и превращается в рассуждение, полное Иоанновой христологии, но, в отличие от большинства Иоанновых рассуждений, исходящее из уст Крестителя, а не Иисуса. Этот отрывок может быть обращен к тем, кто слишком высоко превозносил Иоанна Крестителя (Ин 3:26). Иными словами, он может быть адресован тем членам общины, которые отвергали божественность Иисуса, но принимали Иоанна как пророка.

Центральное место в этой ситуации занимает вопрос ритуального очищения: ученики Иоанна были не согласны с традиционными взглядами на очищение и вступили в спор с «иудеями» (Ин 3:25). Также они рассматривали Иисуса как конкурента Иоанна (Ин 3:26). Как и в Ин 1:29–37, Иоанну снова нужно указать своим ученикам на более великого (Ин 3:27–30). Иоанн, который предлагает наилучшую форму еврейского очищения, предлагает просто очищение водой, а Иисус предлагает крещение Духом (Ин 1:31–33; Ин 3:5). То, что вопросы очищения и крещения являются центральными в этом разделе, ясно из его единства с Ин 4:1–3, где вновь указано, что ученики Иисуса крестили⁹.

В вопрошаниях учеников Иоанна в Евангелии можно усмотреть отсылку к историческим реалиям периода написания Четвертого Евангелия. Скорее всего, еще были такие последователи Иоанна Крестителя, которые не признавали Иисуса Мессией. Синоптики допускают некоторое совпадение между благовестием Иоанна и Иисуса. Четвертое Евангелие указывает на то, что напряженность между двумя движениями возникла еще во времена служения Иисуса, но проясняет соответствующее место Предтечи через самого Крестителя¹⁰.

Согласно наиболее распространенной реконструкции, Энон («источники») близ Салима — это местность с большим количеством воды, вероятно, недалеко от современного Айнуна. В этом регионе сохранилось много родников. Самое важное, что это место находится к востоку от горы Гаризим и древнего Сихема, который в настоящее время

9 Barrett C. K. *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek text*. Philadelphia: The Westminster Press, 1978. P. 207.

10 Barrett C. K. *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek text*. Philadelphia: The Westminster Press, 1978. P. 308.

является центром проживания самаритян. Это означает, что служение Иисуса в «нечистой» Самарии (Ин 4:9) в некотором смысле повторяло прецедент его Предтечи, служившего вблизи этого региона¹¹. Раннехристианские тексты, за авторством как Луки, так и Иоанна, указывают на то, что Иисус, в отличие от Своих современников, был открыт по отношению к самарянам (Лк 10:33; Лк 17:16; Деян 1:8) и что миссия среди самарян была, в основном, успешной (Деян 8:5–25).

Вероятность этого местоположения подтверждается следующими фактами: во-первых, Иоанн привлекал сторонников, особенно из Иудеи, но также и из Галилеи. Во-вторых, расположение региона недалеко от Перей с ее многочисленными набатейскими жителями. Известно, что роман Ирода Антипы с Иродиадой привел к серьезному ухудшению отношений с Nabateйским царством, правителя которого Антипа неосторожно оскорбил, предпочтя Иродиаду дочери этого царя, с которой он планировал развестись. Nabатеи также были известны тем, что добывали воду в пустыне, что позволило им превзойти другие арабские племена. Возможно, это позволяло крестить вдали от Иордана¹². В-третьих, Иоанн, вероятно, был казнен в крепости Антипы, Махере, недалеко от этого региона.

Сказано, что Иоанн еще не был в тюрьме. Это обстоятельство указано по нескольким причинам. Во-первых, это оповещает слушателей, возможно, знакомых с традицией Евангелия от Марка, сохранившейся в синоптических Евангелиях, о том, что автор Четвертого Евангелия осведомлен о том, что Иоанн будет заключен в тюрьму, но на указанном этапе служения Иисуса это просто еще не произошло, как можно заключить из синоптического сокращения (Мк 1, 14)¹³. Во-вторых, это служит прологом для тех, кто знаком с данной традицией. Евангелие должно упомянуть об этом здесь, потому что позже об этом рассказано не будет. Наконец, отступление очень похоже на более раннее отступление в Иер 37:4; в нем подчеркнута пророческая сущность Иоанна и надежность его свидетельства. После ареста Иоанн был заключен в крепость Махер, которая находилась в Перее, регионе за Иорданом, где, согласно Четвертому Евангелию, происходило общественное служение Иоанна (Ин 1:28; Ин 3:26; Ин 10:40). Даже за пределами Палестины Махер был известен

11 Holladay R. A. *Critical Introduction to the New Testament*. Nashville: Abingdon Press, 2005. P. 83.

12 Ibid. P. 84.

13 Tasker R. *The Gospel According to St. John: An Introduction and Commentary*. London: Eerdmans, 1978. P. 111.

как одна из сильнейших крепостей Иудеи¹⁴. Иосиф Флавий упростил рассказ о мученичестве Иоанна. В то время как у Иосифа Флавия казнь Иоанна быстро последовала за его арестом, Марк (Мк 6:17), Матфей и Лука (Мф 11:2; Лк 7:18) передают, что Антипа некоторое время держал Иоанна в заключении, прежде чем казнить его. Заключение Иоанна предвещает предстоящий арест Иисуса (хотя и не так ясно, как в Мк 6:14–29).

Четвертое Евангелие описывает очищение Господа Иисуса Св. Духом как превосходящее Иоанново очищение водой (Ин 1:33), а очищение Иоанна, в свою очередь, превосходило остальные еврейские ритуалы очищения, от которых оно отличалось. Обряды очищения были распространены по всему Средиземноморью, и ранний иудаизм, разработавший библейские ритуалы очищения, не был исключением. Различные секты, практиковавшие омовения — в первую очередь ессеи, — соперничали в пустыне, и они, возможно, оспаривали каноничность погружений Крестителя; но эти секты и фарисеи также осуждали и крещения друг друга¹⁵. В контексте этого Евангелия спор, в который вступают с иудеями ученики Иоанна, вероятно, означает столкновение с представителями фарисейского толка.

Упоминание о том, что ученики Иисуса крестили, обосновано стремлением Евангелиста обосновать крещение как учрежденное самим Спасителем. Иоанн Предтеча требовал погружения в воду в знак покаяния, а Христос признавал его пророком. Евангелие от Иоанна предполагает, что крещение покаяния, совершаемое водой, было начато Иоанном, но продолжено и развито Иисусом Христом, приобретя смысл нового рождения. То, что теоретически и богословски обосновано в беседе с Никодимом, осуществлялось на практике еще при земном служении Христа. Тем не менее, отсутствие свидетельств об этой практике в синоптической традиции говорит само за себя; не ясно — то ли синоптики не придают этому особого значения, чтобы избежать сопоставления с Крестителем, то ли христианское крещение представляет собой предписание, данное после Воскресения¹⁶. В то же время у Четвертого Евангелия, по-видимому, больше оснований преуменьшать значение этого события, чем у Синоптиков, и оно может указывать на точную историческое предание о том, что на самом раннем этапе служения Иисуса, которое совпало с служением Иоанна в сопоставимом регионе, ученики Иисуса под его руководством руководили крещениями других людей.

14 Ibid. P. 112.

15 Ridderbos H. The Gospel of John: A Theological Commentary. London: Eerdmans, 1997. P. 92.

16 Ibid. P. 93.

Автор осторожно сообщает, что сам Иисус не практиковал крещение (Ин 4:2), что может помочь объяснить, почему оно не упоминается в синоптической традиции. Кроме того, крещение последователей Иисуса на этом этапе показалось бы посторонним читателям просто продолжением практики Иоанна Предтечи, совершенной одним из его бывших учеников¹⁷. Однако основная цель автора, который отмечает, что сам Иисус не крестил, несомненно, состоит в том, чтобы сохранить основной акцент на крещении в Духе (Ин 1:33). Провозглашение того, что все придут к Иисусу (Ин 3:26), могло вызвать недовольство учеников Иоанна, которые пришли к нему. Напротив, сообщение о том, что все придут к Иисусу, радует самого Предтечу (Ин 3:27) — как потому, что Иисус «превыше всех» (Ин 3:31), так и потому, что миссия Иоанна состояла в том, чтобы свидетельствовать о свете, чтобы все поверили в этот свет (Ин 1:7)¹⁸. Распространялись слухи, поэтому неудивительно, что учителям часто сообщали о том, что, по их мнению, представляло интерес. Однако в Четвертом Евангелии рассказывается о том, что ученики рассказали Иоанну Крестителю с целью подготовить почву для того, чтобы Иоанн с готовностью признал, что Иисус обладает высшей властью (Ин 3:27–36)¹⁹.

Древняя литература сообщает о частом соперничестве между философскими школами, поэтами-драматургами и политиками. Споры также возникали среди христианских проповедников первого века (1Кор 1:11–12; Флп 1:15–17; Флп 4:2–3; Мф 24:45–51). Но как только деятели прошлого приобретали статус общественных героев, часто возникала тенденция к снижению напряженности в отношениях между школами. Так, стоик Сенека заявлял, что Эпикур был не так плох, как эпикурейцы. Точно так же Авл Геллий указывал на то, что, несмотря на распространенное мнение о том, что Платон и Ксенофонт были соперниками, на самом деле их последователи, ревностно относившиеся к своим героям, были соперниками в большей мере. Платон и Ксенофонт работали вместе, но их последователи пытались показать, что тот или иной из них более велик²⁰. Неудивительно, что некоторые из учеников Иисуса и Крестителя соперничали между собой. Но Иоанн опровергает такие

17 Прокопчук А., иер. Лекции по Евангелию от Иоанна М.: ПСТГУ, 2015. С. 118.

18 Иларион (Алфеев), митр. Евангелие от Иоанна. Исторический и богословский комментарий. М.: Издательский дом «Познание», 2018. С. 156.

19 Райт Н. Т. Иисус и победа Бога. М.: ББИ, 2004. С. 182.

20 Kruse C. G. The Gospel according to John: An Introduction and Commentary. Springfield: IVP Academic, 2017. P. 139.

подозрения, как в Ин 1:19–36, так и в Ин 3:22–36. Целью Иоанна было исполнить Божье предназначение как Предтечи Иисуса, а не искать собственной славы. Он признает, что любая значимость его собственной роли — это не что иное, как божественный дар, а значит, не повод для хвастовства (Ин 3:27)²¹.

«Небеса» и «вверху» были еврейскими иносказательными названиями Бога. Это снова подтверждает вертикальный дуализм Иоанна, который, в свою очередь, подчеркивает бесконечную дистанцию между Богом и человечеством, преодоленную только во Христе (Ин 1:51). В отличие от Иоанна, Иисус не только получает дар с небес, но и Сам является таковым (Ин 3:12–13). Остальная часть Евангелия указывает, что Отец дал Иисусу власть над всеми (Ин 3:35; Ин 5:27; Ин 13:3; Ин 17:2)²². Иоанн повторяет свое предыдущее утверждение (Ин 1:20–27) о том, что он был просто послан раньше Мессии (Ин 3:28). Естественно, Иоанн испытал радость по поводу известия о растущем числе последователей Иисуса (Ин 3:29).

Предтеча являет образ друга Жениха, обязанного радоваться вместе с Ним. Как Иисус доставил радость на свадьбе своего друга (Ин 2:6–11), так и те, кто последует за Ним, должны радоваться на пиру, устроенном в честь Его свадьбы. Отец всё приготовил для Него. По крайней мере, в некоторых средиземноморских культурах друзья или родственники жениха могли произносить ободряющие речи на свадебном банкете. Другом жениха здесь может быть *šošbin*, это была очень почетная роль на свадьбе. Шошбины жениха и невесты выступали в качестве свидетелей на свадьбе, обычно вносили финансовый вклад в проведение свадебной церемонии и были непосредственно заинтересованы в успехе свадьбы. Некоторые связывают фигуру шошбина с посредником в переговорах о заключении брака²³. Вероятно, иногда так и было: представители (*šaliahim*) часто договаривались о помолвке, и иногда эти агенты, вероятно, были важными персонами, которые также могли сыграть определенную роль на свадьбе, что могло соответствовать образу Иоанна как посланного Богом. Но такие представители иногда были слугами. Вряд ли они становились шошбинами²⁴. «Радостью радуется» является калькой с еврейского, где глагол+абсолютный инфинитив означает

21 *Михаил (Лузин), еп.* Толковое Евангелие от Иоанна. Минск.: «Харвест», 2000. С. 122.

22 *Ridderbos H.* The Gospel of John: A Theological Commentary. London: Eerdmans, 1997. P. 95.

23 *Ibid.* P. 96.

24 *Marcus J.* John the Baptist in History and Theology. Columbia: University of South Carolina Press, 2018. P. 86.

непременность действия. Радость была настолько важна на свадьбах, что многие раввины более позднего периода настаивали на том, чтобы жених, шошбины и гости были свободны от большинства ежедневных молитв и обязанности жить в куцах во время праздника Суккот²⁵. Точно так же, как ожидалось, что человек будет скорбеть вместе с плакальщицами, благочестие требовало радоваться вместе с женихом на свадьбе. Радовать жениха и невесту было обязанностью шошбина. Чтобы проиллюстрировать важность, которую Бог придавал радости на свадьбах, еврейские учителя сообщали, что сам Бог выступал в роли шошбина Адама²⁶.

Хотя тот же образ свадебной радости лежит в основе Мк 2:19–20, вряд ли стоит предполагать, что Ин 3:29 отражает влияние Марка. Этот обычай был широко распространен. Особенно в Четвертом Евангелии образ Иисуса как жениха может проистекать из более раннего библейского образа Бога как жениха Израиля. Более тесная связь может быть со сценой свадьбы в Евангелии от Иоанна, где Иисус подчеркивает важность праздничной радости, позволяя ей не прекращаться²⁷.

Евреи часто связывали радость с соблюдением Божьих заповедей. В Евангелии от Иоанна радость относится, в частности, к отношениям учеников с Богом после воскресения (Ин 15:11; Ин 16:20–24; Ин 17:13; Ин 20:20). Герои прошлого — такие, как Авраам (Ин 8:56) — радовались с Иисусом; все, кто сеял, радовались бы его жатве и жатве учеников (Ин 4:36), и его ученики также должны радоваться его возвращению к Отцу (Ин 14:28)²⁸. Таким образом, радость Иоанна, как и радость других людей в Евангелии, представляется свойственной для верующих, желающих возвеличить Иисуса. Иоанн также «слышит» Иисуса (3:29), что еще более связывает эпизод со всем Евангелием. Евангельский взгляд на жертвенную дружбу (Ин 15:13) может наделять образ друга Жениха обязательством принять мученическую смерть, хотя эта связь не является явной и может быть предположена только потому, что Евангелие опирается на более широкую древнюю традицию описания характеристик дружбы²⁹. В любом случае, желая подчиниться своему Господу, Иоанн был готов стать менее заметным. Это может

25 Ibid. P. 87.

26 Ibid. P. 88.

27 Tasker R. The Gospel According to St. John: An Introduction and Commentary. London: Eerdmans, 1978. P. 114.

28 Ibid. 115.

29 Brown R. E. An Introduction to the Gospel of John. New Haven: Yale University Press, 2003. P. 85.

означать его готовность к тюремному заключению (Ин 3:24) и мученической смерти. Но Иисусу тоже предстояло столкнуться с враждебностью и смертью. Самой существенной частью покорности Крестителя было подчинение Христу.

Ин 3:31–36 представляет собой законченную Иоаннову христологию, объединяющую более разнообразные Иоанновы темы, чем даже пролог. Некоторые библеисты допускают, что эти стихи представляют собой «теологические размышления» автора о свидетельстве Крестителя.³⁰ В то же время, даже если текст принадлежит самому евангелисту, он содержит квинтэссенцию свидетельств Иоанна Крестителя. Иоанн является образцом для свидетельства: он проявляет смирение и стремится прославлять Иисуса во что бы то ни стало. На это он одарен и послан Св. Духом. В этом отрывке объясняется, почему Креститель должен уменьшаться, а служение Иисуса возрастать: Иисус — это Тот, Кто пришел с небес, чье свидетельство имеет важное значение (Ин 3:31–32). Иисус — Тот, Кто пришел свыше (Ин 3: 13), тогда как Никодим, представитель иудейской элиты и всего мира, был «снизу» (ср. Ин 8: 23) и мог понимать и говорить только о земных вещах (Ин 3:12). В свете Ин 3:13 Иисус также более велик, чем Моисей, и, следовательно, также более велик, чем Иоанн³¹. Точно так же, как Тот, Кто был до Иоанна, хронологически предшествует ему (Ин. 1, 15), так и Тот, Кто пришел с небес, имеет власть над всей землей, в том числе и над Иоанном Крестителем.

Иисус уже несет на себе печать Божьего одобрения (Ин 6:27). Тот, кто принимает свидетельство Иисуса, подтверждает его свидетельством о том, что Бог истинен (Ин 3:33). В этом стихе употреблен глагол ἑσφράγισεν, т. е. «утвердил печатью». Это подразумевает, что те, кто принимает Иисуса, становятся свидетелями, подтверждающими правдивость его проповеди. Состоятельные люди обычно предъявляли свою печать в виде перстня-печатки, иногда для подтверждения того, кто осуществлял сделку, издавал официальный указ или был свидетелем оформления какого-либо документа³². Этот термин можно использовать в переносном смысле для обозначения древнего, цитируемого свидетельства авторитета. В еврейской традиции благотворительность может стать божественной печатью (Сир. 17: 22), а человек может стать совершенным

30 Barnes W. T. *John the Baptist and Jesus: A Report of the Jesus Seminar*. Sonoma: Polebridge Press, 1994. P. 77.

31 Ibid. P. 78.

32 Sturdevant J. S. *The Adaptable Jesus of the Fourth Gospel: The Pedagogy of the Logos*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2015. P. 94.

благодаря печати мученичества (4Макк 7:15). Некоторые более поздние раввины заявляли, что Богу не нужно, чтобы кто-то подтверждал Его постановления, кроме Его собственной печати, которая и есть истина. Эти выражения указывают на давнюю традицию символа печати³³.

В Ин 3:34 указано, что Иисус произносит слова Бога (ср. Ин. 8:47; Ин 12:47; Ин 14:10), потому что Бог засвидетельствовал его Духом. Это заявление носит в первую очередь христологический характер, но также служит примером для последователей Иисуса, которые будут произносить Его слова, потому что с ними пребывает Святой Дух³⁴. Иисус дарует Святого Духа человечеству (ср. Ин 15:26), точно так же, как кувшины с водой в Ин 2:7 должны были наполняться «до краев». Иисус является подателем в Ин 4:10; Ин 6:27; Ин 14:27 (ср. Откр 2:7), и Сын действительно наделен полномочиями совершать дела Божьи («все дал в руки Его», Ин 3:35)³⁵. В ближайшем из текстов, в которых Иисус выступает как податель, Он дает живую воду, т. е. Св. Духа (Ин 4:10). И наоборот, если субъект и объект глагола «давать» в Ин 3:34–35 совпадают, то Отец дает Иисусу Дух в неограниченной мере.

Иисус обладает Духом «без меры». Это указывает на то, что Дух пребывает в Нем (Ин 1:32–33). Выражение «без меры» может противопоставлять его пророкам, которые, даже согласно более поздней раввинской традиции, имели Духа только «по весу», то есть каждый пророк был ограничен в своем даре и мог говорить ровно столько, сколько было дано³⁶. Это выражение связано с речью Иисуса о том, что Он открывает источник, бьющий ключом внутри каждого верующего (Ин 4:14), из которого происходят реки живой воды (Ин 7:37–39). В этом контексте Сын, несомненно, является особым объектом любви Отца, которую Отец демонстрирует, вверяя все в Его руки. Но все же сам текст не уточняет, кому Бог «дает Духа без меры». Это может поддержать идею о том, что Бог дает Дух свидетелям Иисуса, поэтому в конечном итоге трудно остановиться на предпочтительной интерпретации. Но безмерное принятие Духа могло бы лучше подойти Иисусу как получателю³⁷. Огромная любовь Отца к Сыну становится Иоанновой мерой Божьей любви к ученикам (Ин 17:23), о чем свидетельствует жертва Христа.

33 Ibid. 95.

34 Кассиан (Безобразов), *еп.* Водю, Кровию и Духом. Париж, 2008. С. 113.

35 Там же. С. 114.

36 Алексеев А. А. Semeion и Доха в Евангелии от Иоанна // Избранные труды XLII Международной Филологической конференции. СПб.: Филологический факультет, 2013. С. 15.

37 Там же. С. 16.

Гнев Божий на несправедный мир (Ин 3:36) соответствует иудейскому учению, однако здесь отличительной чертой между праведностью и несправедностью является вера в Иисуса. Контраст между судьбой верующих и неверующих еще больше развивает учение, изложенное в Ин 3:19–21. Контраст между верой и неверием, выраженный в терминах послушания, еще раз указывает на практическую, а не просто теоретическую природу подлинно спасительной веры в Четвертом Евангелии³⁸. В то время как Дух пребывает на Иисусе (Ин 1:33), Иисус пребудет в Своих учениках (Ин 15:4). Эсхатологию Иоанна называют «осуществленной эсхатологией», потому что она представляет благословения будущего, а именно вечную жизнь с Богом, как реализованные в настоящем времени через веру. Однако все еще существует будущее воскресение мертвых, когда они «выйдут из гробниц» и полностью войдут в вечную жизнь с Богом (Ин 5:28–29). Иисус — это Тот, Кто был воскрешен к жизни Богом, и через Кого мертвые будут воскрешены из могил в последний день³⁹. Иоанн поддерживает надежду на воскресение, но подчеркивает нынешнее обладание вечной жизнью для тех, кто остается в единстве с источником жизни, Сыном, который исходит от Отца.

Таким образом, Оставаясь простым человеком, Предтеча был наделен божественным даром. Этот дар заключается в принятии свидетельства Христа и его распространении. Иоанн Креститель, с одной стороны, ставит себя в один ряд с любым человеком, который признает Иисуса Мессией, с другой — обозначает себя как друга Жениха, которому выпала честь быть среди первых, кто принял это свидетельство. Он свою миссию выполнил, указав народу на Христа. И теперь абсолютно принимает тот факт, что за Иисусом следует больше народа. Эти слова Иоанна полностью вписываются в Иоаннову осуществленную эсхатологию, которая актуализирует божественный суд здесь и сейчас. Евангелист стремится показать божественный суд как динамическое явление, которое вступает в силу с того момента, как человек услышал о Христе. Отрицание Христа и Его учения приводит к тому, что божественный гнев «пребывает» на человеке, подобно тяжкому грузу, от которого можно освободиться лишь полностью приняв Его свидетельство, т. е. признать за Христом как божественное достоинство, так и мессианское предназначение.

38 Аверкий (Таушев), архиеп. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Четвероевангелие. М.: ПСТГУ, 2010. С. 188.

39 Кассиан (Безобразов), еп. Водюк, Кровию и Духом. Киев, Париж, 2008. С. 96.

Библиография

- Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском Синодальном переводе с приложениями. Брюссель, 1989.
- Аверкий (Таушев), архиеп. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Четвероевангелие. М.: ПСТГУ, 2010.
- Алексеев А. А. Semeion и Доха в Евангелии от Иоанна // Избранные труды XLII Международной Филологической конференции. СПб.: Филологический факультет, 2013. С. 11–39.
- Виноградов А. Ю., Макарова Е. Е. Королев А. А. и др. Иоанн Богослов // Православная Энциклопедия. Т. 23. М.: Церковно-научный центр Русской православной Церкви «Православная энциклопедия», 2014. С. 679–731.
- Ианнуарий (Ивлиев), архим. Евангелие от Иоанна. Богословско-экзегетический комментарий. М.: ББИ, 2020.
- Иларион (Алфеев), митр. Евангелие от Иоанна. Исторический и богословский комментарий. М.: Издательский дом «Познание», 2018.
- Кассиан (Безобразов), еп. Водюю, Кровию и Духом. Киев, Париж, 2008. 248 с.
- Михаил (Лузин), еп. Толковое Евангелие от Иоанна. Минск.: «Харвест», 2000.
- Прокopcук А., иер. Лекции по Евангелию от Иоанна М.: ПСТГУ, 2015.
- Райт Н. Т. Иисус и победа Бога. М.: ББИ, 2004.
- Novum Testamentum Graece: Nestle-Aland (Greek Edition). 28th Ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Barnes W. T. John the Baptist and Jesus: A Report of the Jesus Seminar. Sonoma: Polebridge Press, 1994.
- Barrett C. K. The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek text. Philadelphia: The Westminster Press, 1978.
- Brown R. E. An Introduction to the Gospel of John. New Haven: Yale University Press, 2003.
- Holladay R. A Critical Introduction to the New Testament. Nashville: Abingdon Press, 2005.
- Kruse C. G. The Gospel according to John: An Introduction and Commentary. Springfield: IVP Academic, 2017.
- Marcus J. John the Baptist in History and Theology. Columbia: University of South Carolina Press, 2018.
- Ridderbos H. The Gospel of John: A Theological Commentary. London: Eerdmans, 1997.
- Sturdevant J. S. The Adaptable Jesus of the Fourth Gospel: The Pedagogy of the Logos. Leiden: Brill Academic Publishers, 2015.
- Tasker R. The Gospel According to St. John: An Introduction and Commentary. London: Eerdmans, 1978.

МЕССИАНСКИЙ ИДЕАЛ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАТФЕЯ В КОНТЕКСТЕ ЛИТЕРАТУРЫ МЕЖЗАВЕТНОГО ПЕРИОДА

Антон Викторович Бельшев

магистрант кафедры библеистики
Московской духовной академии
141300, Московская обл., Сергиев Посад,
Свято-Троицкая Сергиева Лавра
antoinebelyshev@gmail.com

Для цитирования: Бельшев А. В. Мессианский идеал Евангелия от Матфея в контексте литературы межзаветного периода // Библейские схолии. 2025. № 2 (11). С. 35–52. DOI: 10.31802/BSCH.2025.11.2.003

Аннотация

УДК 27-247.4 (27-32-12)

Данная статья посвящена мессианскому учению Евангелия от Матфея в контексте литературы периода Второго Храма. Данный период ветхозаветной религии занимал приблизительно промежуток с IV в. до н. э. по I в. н. э. Для богословских произведений, созданных в эту эпоху, характерны надежды на осуществление новой реальности, в которой Бог установит полную справедливость посредством мессианской фигуры. Евангелие от Матфея было ориентировано на еврейскую аудиторию, и поэтому его текст наполнен полемикой с мессианскими представлениями эпохи. С одной стороны, евангелист стремился показать своим читателям, что их ожидания оправдались, с другой — он хотел объяснить, что исполнение надежд произошло неожиданным образом, посредством Боговоплощения. Исследование ветхозаветных псевдоэпиграфов, кумранской литературы и текстов раввинов позволяет составить более объемный взгляд на словесную икону Христа в данном Евангелии.

Ключевые слова: Евангелие от Матфея, Новый Завет, межзаветная литература, мессианизм, Второй Храм, раввинизм, Кумран, Книга Еноха, Третья книга Ездры.

The Messianic Ideal in the Gospel of Matthew in the Context of the Literature of the Inter-Testament Period

Belyshev Anton V.

MA student of the Biblical Studies Department

of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity Lavra, Sergiev Posad, Moscow region, 141300, Russia

antoinebelyshev@gmail.com

For citation: Belyshev Anton V. "The Messianic Ideal in the Gospel of Matthew in the Context of the Literature of the Inter-Testament Period". *Biblical scholia*, No 2 (11), 2025, pp. 35–52 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2025.11.2.003

Abstract. This article is devoted to the Messianic teaching of the Gospel of Matthew in the context of the literature of the Second Temple period. This period of the Old Testament religion occupied approximately the period from the IV century BC to the I century AD. The theological works created in this era are characterized by hopes for the realization of a new reality in which God will establish full justice through a messianic figure. The Gospel of Matthew was aimed at a Jewish audience, and therefore its text is filled with polemics with Messianic ideas of the era. On the one hand, the evangelist sought to show his readers that their expectations were fulfilled, on the other hand, he wanted to explain that the fulfillment of hopes occurred in an unexpected way, through the Incarnation of God. The study of the Old Testament pseudepigraphs, Qumran literature and rabbinic texts allows us to take a more comprehensive look at the verbal icon of Christ in this Gospel.

Keywords: The Gospel of Matthew, the New Testament, inter-testament literature, Messianism, the Second Temple, Rabbinism, Qumran, the Book of Enoch, the Fourth Book of Ezra.

В «Уставе Общины» читаем: «И они не должны отступать ни от одного из предписаний Закона, поступая со всем упрямством своих сердец, но они будут судимы в соответствии с прежними предписаниями, в которых мужчины общины были наставлены с самого начала, пока не придут Пророк и Мессии Аарона и Израиля»¹. Этот пассаж посвящен двум Мессиям — из царского и священнического рода. Однако здесь необходимо соблюдать осторожность: в более старой версии «Устава Общины» (4QS), по-видимому, отсутствует этот отрывок, и, таким образом, кажется, что концепция двух Мессий может быть более поздним развитием в Кумране (по крайней мере, в том, что касается «Устава»), и датироваться, вероятно, I в. до н. э. В любом случае, это единственный случай употребления слова «Мессия» во множественном числе во всех произведениях из Кумрана, и кумранская литература в остальном не содержит никаких убедительных или недвусмысленных подтверждающих свидетельств в пользу двух разных Мессий².

Конечно, идея двух отдельных мессианских фигур более широко распространена в эпоху Второго храма и не является уникальной для Кумрана, в то время как поразительная особенность третьей эсхатологической фигуры, пророка, также засвидетельствована в еврейской традиции. Ничто из этого, однако, не может подтвердить точку зрения о том, что концепция двух мессий является фундаментальной для кумранской общины, — не в последнюю очередь потому, что существуют различия, а также сходства между тем, что содержится в этих источниках и кумранской литературе³. Тем не менее, этот отрывок из 1QS остается важным текстом, отражающим, по крайней мере, один аспект мессианских ожиданий в Кумране. Он также поднимает важные вопросы, касающиеся взаимоотношений мессианских фигур с другими лидерами еврейской общины — такими, как, например, священники. Этот вопрос уже поднимался в книге пророка Захарии, и впоследствии он повторяется в книге Маккавеев.

Однако вполне возможно, что в некоторых других текстах действительно подразумевается существование двух Мессий. В «Дамасском

1 Тексты Кумрана. Т. 2. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1996. С. 105.

2 Зубер-Яникум Н. Е. От Кумрана до Новозаветного Канона. Основные этапы формирования мессианско-эсхатологического культа учителя праведности. СПб.: Алетейя, 2004. С. 188.

3 Gartner B. The Temple and the Community in Qumran and the New Testament: A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament. Cambridge: Cambridge University Press, 1965. P. 14.

документе» содержатся следующие свидетельства: «И это правило для сбора в лагерях. Те, кто будут следовать [уставам] в эпоху нечестия, пока не восстанет Мессия Аарона и Израиля»⁴; «И это точное объяснение уставов, [по которым они будут следовать, пока не восстанет Мессия] Аарона и Израиля, и он искупит их беззаконие»⁵; «Они будут спасены во время посещения, но остальные будут преданы мечу, когда придет Мессия Аарона и Израиля»⁶; «Таким образом, все люди, которые заключили новый завет в земле Дамаска, но которые снова восстали и отвернулись от источника живой воды, не будут причислены к собранию его народа и не будут занесены в их летопись со дня ухода Учителя Праведности, пока не восстанет Мессия из рода Аарона и Израиля»⁷. Все четыре этих отрывка из «Дамасского документа» относятся к пришествию Мессии Аарона и Израиля (в трех случаях это явная формула). В отличие от «Устава общины» (1QS), термин «Мессия» здесь употребляется в единственном, а не во множественном числе. Тем не менее, из-за ссылки на Аарона и Израиль, а также в сравнении с особым употреблением в 1QS, утверждалось, что эти фразы в «Дамасском документе» также следует понимать как относящиеся к двум Мессиям, то есть Мессия из рода Аарона и Мессия рода из Израиля⁸. Однако это не самое вероятное значение выражения, которое гармонизирует два разнородных документа. Несмотря на сходство между двумя текстами, существуют также очевидные различия. Вполне вероятно, что «Дамасский документ» должен быть датирован значительно раньше, чем соответствующий отрывок в 1QS. Следовательно, его лучше всего понимать как говорящий об одном Мессии, который представляет священническую линию, превыше всего, но также поставлен над всем народом⁹.

Далее упоминания о Мессии встречаются в дополнении к «Уставу» (1QSa): «Это собрание старейшин, [созываемых] на заседание Совета Общины, когда [Бог] порождает Мессию среди них. [Священник]

4 Тексты Кумрана. Т. 2. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1996. С. 35.

5 Тексты Кумрана. Т. 2. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1996. С. 42.

6 Там же. С. 77.

7 Там же. С. 79.

8 Зубер-Яникум Н. Е. От Кумрана до Новозаветного Канона. Основные этапы формирования мессианско-эсхатологического культа учителя праведности. СПб.: Алетейя, 2004. С. 189.

9 *Hogeterp A. L. Expectations of the End: A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament.* Leiden: Brill, 2009. P. 317.

придет во главе всего собрания Израиля со всеми [своими братьями, сыновьями] Аарона, священниками, [призванными] на собрание, людьми известными. И они сядут [перед ним, каждый] по своему достоинству»¹⁰; «И [когда] они соберутся вместе за общим столом, чтобы есть [и пить] молодое вино, и будет накрыт общий стол для еды и молодого вина. Никто не должен [протягивать] свою руку к первым плодам хлеба и вину перед священником; ибо [он] благословит первые плоды хлеба и вина. Он будет первым, кто [прострет] свою руку над хлебом, а затем Мессия Израиля прострет свою руку над хлебом насущным»¹¹. Эти два отрывка фрагментарны и трудны для понимания; наиболее очевидное толкование (особенно для последнего текста) заключается в том, что они касаются одного Мессии (из Израиля), но он вторичен по отношению к Священнику, который имеет преимущество над всеми. Двойная ссылка на Мессию в первом отрывке еще больше затрудняет толкование. Конечно, возможно, что Мессия, упомянутый первым, является синонимом Священника, и в этом случае мы имеем здесь еще одно упоминание о Мессии-священнике, а также о Мессии Израиля. Но этот отрывок не следует понимать таким образом, и здесь также вполне вероятно, что священник — это совершенно отдельная фигура, глава общины, который имеет преимущество перед Мессией¹².

В тексте «Благословений» (4QSB) находится толкование слов из Быт 49:10: «Когда бы ни правил Израиль, [не будет] недостатка в потомке Давида на троне. Ибо посох правителя — это завет царствования, [а колена] Израиля — это ноги, пока не придет Мессия праведности, потомок Давида. Ибо ему и его потомству был дан Завет царствования над его народом на вечные поколения»¹³. Быт 49:10 (Благословение Иакова) — важный мессианский текст, характерный для межзаветного периода, — используется здесь в поддержку линии Давида и мессианской надежды и, косвенно, в осуждение династии Хасмонеев. Образ Давида также встречается в антологии пророчеств (4QFlor / 4Q174) после цитаты из 2Цар 7:11–14: «Вот Отрасль Давида, который будет стоять рядом с Толкователем Закона на Сионе в конце дней, как написано:

10 Тексты Кумрана. Т. 2. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1996. С. 155.

11 Там же. С. 156.

12 *Hogeterp A. L. Expectations of the End: A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament.* Leiden: Brill, 2009. P. 274.

13 Тексты Кумрана. Т. 2. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1996. С. 168.

«И Я воздвигну разрушенный дом Давида, того, кто встанет, чтобы спасти Израиль»¹⁴. Здесь снова Отрасль явно обозначает мессианскую фигуру из рода Давида, приносящую божественное правление в последние дни, даже несмотря на то, что термин «Мессия» не встречается. Толкователь Закона также является эсхатологической и, возможно, мессианской фигурой; таким образом, он должен представлять Мессию-священника, хотя он может быть более близок к эсхатологическому пророку, с которым мы уже встречались в «Уставе общины»¹⁵.

Фигура Толкователя Закона также представлена в «Дамасском документе» после цитаты из Амос 5:26–27 : «Книги закона — это скиния царя, как он сказал: «Я воздвигну павшую скинию Давида» (Амос 9:11). Царь — это собрание, а основания статуй — книги пророков, слова которых Израиль презрел. А звезда — это Толкователь Закона, который прибывает в Дамаск, как написано: «Звезда восходит от Иакова, и скипетр восстанет от Израиля» (Числ 24:17). Скипетр — это Князь всего собрания, и когда он появится, он поразит всех детей Сифа»¹⁶. Создается впечатление, что Толкователь Закона так же, как и Князь, специально задуман как мессианская фигура. Связанный текст находим в «Благословениях» (1QSb / 1Q28b): «От имени Учителя благословить Главу Собрания ... и он обновит для него завет собрания, чтобы установить царство своего народа на веки вечные [и праведно судить бедных и] воздавать правосудие [справедливо относиться к угнетенным] по всей земле, и чтобы они безупречно ходили перед Ним по всем путям Божиим... [истине], и утвердить его [святой завет] во время скорби тех, кто ищет Его»¹⁷. Здесь Князю Собрания отводится особая эсхатологическая роль установления Царства, а в следующих строках его роль дополнительно определяется с помощью перефразировок или намеков на Ис 11:4, Числ 24:7 и Быт 49:10. Последние две цитаты, как мы видели, связаны с мессианством в других местах Свитков Мертвого моря, в то время как Ис 11:1–4 не только предполагает мессианское значение в целом, но и является источником для мессианского имени «Отрасль»¹⁸.

Мессианская идея встречается и в других текстах межзаветного периода. Термин «Мессия» упоминается только дважды в тексте первой книги Еноха, оба раза в разделе, который озаглавливают как «Подобия»

14 Тексты Кумрана. Т. 1. М.: Наука, 1971. С. 277.

15 Shanks H. Understanding the Dead Sea Scrolls. New York: Random House, 1992. P. 64.

16 Тексты Кумрана. Т. 2. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1996. С. 47.

17 Там же. С. 170.

18 Shanks H. Understanding the Dead Sea Scrolls. New York: Random House, 1992. P. 66.

(Ен 37–71). Другая возможная отсылка к мессианству — изображение Белого быка в разделе «Апокалипсис животных» (Ен 85–91). Ен 90:37–38 (как иллюстрация к «Апокалипсису животных», 85–91). Первый отрывок из «Подобий» гласит: «И в день скорби их будет покой на земле, и они падут пред Ним ниц и не поднимутся, и не будет никого, кто взял бы их своими руками и воскресил, ибо они отвергли Господа Духов и его Мессию. Да будет благословенно имя Господа Духов!»¹⁹. Второй: «И он сказал мне: все эти вещи, которые ты видел, служат власти Его Мессии, чтобы он мог быть сильным и могущественным на земле»²⁰. И то, и другое дает много информации, однако едва ли возможно сомневаться в том, что эта специфически мессианская фигура на самом деле должна быть идентична фигуре, которая по-разному обозначается в разделе Ен 37–71, — в частности, как «Избранный», «Сын Человеческий», или «Раб Божий», а в кульминационный момент произведения он отождествляется с самим Енохом²¹. Очевидно, что 37–71 — это составной раздел Книги Еноха, но текст в целом имеет мало смысла, если только все эти обозначения не относятся к одному и тому же образу. На самом деле термин «Мессия» вообще не является центром внимания в первой Книге Еноха: акцент делается на Избранном и, в меньшей степени, на Сыне Человеческом. Тем не менее примечательно, что все эти изначально разные фигуры сливаются воедино, в результате чего появляется Избранный, который является одновременно Сыном Человеческим, Мессией и Слугой²².

В данном случае были заимствованы и трансформированы темы из более ранних частей Книги Еноха, а также темы, написанные за ее пределами, — главным образом, из Книги пророка Исаяи и Книги пророка Даниила. Одним из результатов этой трансформации является то, что мессианская фигура представлена как небесная и предсуществующая. Таким образом, термин Мессия — в той мере, в какой он вовлечен в эту цепочку развития, — не является человеческой фигурой времен Давида, относящейся к современному миру, но принадлежит к Небесному Царству и играет трансцендентную роль²³. Это не исключает

19 Смирнов А., *свящ.* Книга Еноха: Историко-критическое исследование. Казань, 1888. С. 73.

20 Там же. С. 75.

21 Boccaccini G., Stuckenbruck L. T. Enoch and the Synoptic Gospels: Reminiscences, Allusions, Intertextuality. Atlanta: SBL Press, 2016. P. 289.

22 Knibb M. A. Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts. Leiden: Brill, 2008. P. 58.

23 Ibid. P. 59.

возможности того, что эта небесная фигура должна также взять на себя роль земного правителя, но, безусловно, никаких указаний на это нет. В Книге Еноха происхождение Мессии не ограничивается родом Давидовым, и такие термины, как «Слуга» и «Сын Человеческий», приобретают более весомое значение и мессианский оттенок.

В Третьей книге Ездры находятся два использования термина «Мессия»: «Ибо явится Мессия, Сын Мой, вместе с теми, кто с ним, а те, кто останется, будут радоваться четыреста лет. И именно по прошествии этих лет мой сын Мессия умрет, как и все, кто дышит по-человечески» (3Езд 7:28). «А что касается льва, которого вы видели выходящим из леса и рычащим, и говорящим с орлом, и упрекающим его в неправедности, и что касается всех его слов, которые вы слышали, то это Мессия, которого Всевышний сохранил до конца дней того, кто восстанет от семени Давидова, и придет, и будет говорить с ними; он обличит их за их нечестие и порочность, и разоблачит перед ними их презрительные поступки» (3Езд 13:31–32). И далее следуют еще два отрывка, которые почти наверняка относятся к той же мессианской фигуре, хотя в тексте не используется слово «Мессия»: «Я сказал, о владыка Господи, объясни мне это: почему я увидел приближающегося человека из самого сердца моря? Он сказал мне: «Точно так же, как никто не может исследовать или узнать, что находится в морских глубинах, так и никто на земле не может увидеть моего сына или тех, кто с ним, кроме как в светлое время суток» (3Езд 13:51–52). Далее: «Ибо ты будешь взят из среды людей, и отныне ты останешься с моим сыном и с теми, кто подобен тебе, пока не закончатся времена» (3Езд 14:9). Эти отрывки объединяют описание одной фигуры, которую Бог называет сыном. Именование «мой сын» фактически становится мессианским обозначением.

Тем не менее, изображение этой мессианской фигуры и её роли не совсем последовательно во всем. Наиболее поразителен первый отрывок, где Мессия появляется только после того, как новая эра уже вступила в силу, а затем умирает до того, как произойдет Страшный Суд. Эта черта характерна только для данного псевдоэпиграфа²⁴. В главах 11–13, напротив, акцент делается на том, что Мессия обличит врагов Израиля, выносит приговор и приводит к их уничтожению, и, хотя за этой карой следуют Страшный Суд и последняя эпоха, нет никаких намеков на то, что Мессия был изъят из истории на этом этапе.

24 Willett T. W. *Eschatology in the Theodicies of 2 Baruch and 4 Ezra*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989. P. 63.

Однако, несмотря на это, следует сказать, что окончательная эсхатологическая роль Мессии описана в этих отрывках, и он не является гарантом оправдания праведных²⁵. Это, конечно, не должно удивлять нас в этом сочинении, направленном против Рима сразу после катастрофы 66–70 годов, и столь же очевидно, почему тексты изображают Мессию не как военную фигуру, а как уничтожающего своих врагов огнем. Как и в первой Книге Еноха, фигуры Мессии и Сына Божия явно отождествляются друг с другом. Образ Мессии развивается в направлении небесной сверхчеловеческой фигуры. Примечательно также, что упоминание о смерти Мессии встречается в единственном отрывке, который не заимствован из традиции. На данном этапе развития традиции совершенно очевидно, что это человеческая фигура, не принадлежащая в первую очередь к небесному миру и не трансцендентная по своему характеру. Если изображение Мессии таким образом является чисто литературным приемом, то это, конечно, могло бы соответствовать пессимистическому взгляду на историю Израиля и недавние катастрофические события; но тот факт, что Мессия умирает, сам по себе не исключает позитивных надежд, возлагаемых на мессианскую фигуру или на религиозный символ²⁶. Действительно, возможно, что первоначальное представление Мессии как небесной, трансцендентной фигуры в Третьей Книге Ездры было более целенаправленной попыткой отвлечь внимание от какой-либо мессианской фигуры или надежды, связанной с ближайшим благополучием Израиля или массовыми последователями. Во всяком случае, в этих других текстах Мессия, безусловно, играет важную, но, в конечном счете, последний Суд вершит Бог.

Мессианская надежда, связанная с потомком Давида, была верой, которую разделяли некоторые раввины. Доказательства этого утверждения можно найти, главным образом, в трактате «Санхедрин» 97а–99а. Этот трактат отражает оживленную дискуссию раввинов, начавшуюся в I в. н. э., об именах Мессии, его природе, времени его пришествия и продолжительности его правления²⁷. Примечательны несколько примеров, которые иллюстрируют использование раввинами титула «Сын Давида» как обозначение Мессии. В трактате «Санхедрин» сообщается, что ученики рабби Йосе бен Кисмы (110 г. н. э.) спросили его: «Когда

25 Ibid. P. 65.

26 Mowinckel S. *He That Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005. P. 153.

27 Ibid. P. 154.

придет Мессия?» Он ответил им: «Когда эти ворота упадут, будут восстановлены, снова упадут и снова будут восстановлены, а затем упадут в третий раз, прежде чем они смогут быть восстановлены, придет сын Давида»²⁸. Другой текст, в котором Мессия упоминается как Сын Давида, повествует о следующем: «Рабби Неемия сказал: «В грядущем поколении Мессии наглость возрастет, уважение будет извращено, виноградная лоза принесет свои плоды, но вино будет дорогим, и Царство обратится в ересь, и некому будет упрекнуть их. Это подтверждает слова Р. Исаака, который сказал: «Сын Давидов не придет, пока весь мир не обратится в веру еретиков»²⁹.

Что касается разнообразия материалов, сохранившихся в Талмуде и таргумах, то образ Сына Давидова можно описать лишь в общих чертах. Раввины создали образ Мессии на основе Священного Писания, а также других традиций — таким образом, их изображение Сына Давидова похоже на то, которое сохранилось в других иудейских сочинениях межзаветного периода. Некоторые раввины верили, что Мессия, Сын Давида, будет человеческой фигурой, эсхатологическим царем, который явится, чтобы спасти Израиль в конце времен, который уничтожит всех врагов, соберет изгнанников и установит царство мира, богатства и справедливости. Хотя некоторые детали и отличаются от мессианских образов, сохранившихся в кумранских свитках и хотя в раввинской литературе существует несколько образов мессии, ожидания раввинов согласуются с более ранней традицией³⁰.

Пример такой последовательности можно найти в словах свщмч. Ипполита Римского (около 170–235 гг. н. э.), в которых он описывает мессианские надежды евреев конца II века н. э.: «Ибо они говорят, что его потомство произойдет от рода Давидова, но не от девы и Святого Духа, а от женщины и мужчины, согласно правилу, согласно которому все должны быть произведены от семени. И они утверждают, что этот Мессия будет царем над ними, — воинственный и могущественный человек, который, собрав вместе весь народ иудейский и сразившись со всеми народами, восстановит для них Иерусалим, царственный город. И в этом городе Он соберет вместе весь еврейский народ и вернет его к древним обычаям, чтобы он мог выполнять царственные и жреческие

28 Koren Talmud Bavli, Noe Edition. Volume 30. Sandhedrin. Part 2 // ed. A. Steinsaltz; J. Schreier. Jerusalem: Koren Publishers, 2017. P. 322.

29 Ibid. P. 315.

30 Mowinkel S. He That Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism. Grand Rapids: Eerdmans, 2005. P. 162.

функции и жить в безопасности в течение достаточно продолжительных периодов времени. По их мнению, после этого успокоения, после того как они соберутся таким образом, против них в следующий раз начнется война; что в этом конфликте Христос падет от острия меча; и что вскоре за этим последует уничтожение и пожар Вселенной; и что таким образом их мнения о воскресении получили бы завершение, и каждому человеку было бы воздано по его делам»³¹. Важность этого текста заключается в том, что он не только отражает мессианские ожидания евреев II в. н. э., но также проливает свет на сходства и различия между раввинским образом Мессии из рода Давида и образом, свойственным для различных еврейских групп в период со 100 года до н.э. по 100 год н. э.

Полемика с этими мессианскими представлениями отразилась в Евангелии, прежде всего в титуле «Сын Давидов». Это именование относится только к деятельности Иисуса среди народа Израиля. Происхождение Иисуса прослеживается от царя Давида (Мф 1:6). Благодаря этому Иисус приобщается к народу Авраама и устанавливает особые отношения с Израилем, которые поддерживаются во всем Евангелии от Матфея. Он — Царь—Спаситель, которого встречают толпы при входе в Иерусалим, а также дети в храме (Мф 21:9–15). Но он — не светский освободитель, а кроткий вестник Царства (Мф 21:5) и целитель от всех болезней. Сын Давидов превосходит надежду Израиля. При входе Иисуса в Иерусалим толпа говорит: «Это пророк Иисус из Назарета Галилейского» (Мф 21:11). В отличие от множества людей, сопровождавших Его, иерусалимляне не принимают Его как Сына Давидова (Мф 16:14). Чаще всего термин «Сын Давидов» фигурирует в историях с исцелением больных, особенно с исцелением слепых³². Возглас слепца из Иерихона восходит к преданиям, существовавшим до Матфея: «Господи, помилуй нас, сын Давидов!» (Мф 20:30–31). В Евангелии от Матфея речь идет о двух слепцах, а в другом месте Матфей описывает исцеление двух слепцов благодаря тому же возгласу (Мф 9:27–30). В Мф 12:22–23 повествуется об исцелении бесноватого, который был слеп и нем, и люди стали восклицать: «Не это ли Христос, сын Давидов?». Это провоцирует противостояние с фарисеями, которые подозревают Иисуса в том, что Он был одержим Вельзевулом (Мф 12:24).

31 *Hippolytus. The Refutation of All Heresies // Ante-Nicene Fathers. Vol. 5. Fathers of the Third Century. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2004. P. 251.*

32 *Καραβιδόπουλος Ι.* Введение в Новый Завет / пер. с греч. свящ. Максим Михайлов. М.: ПСТГУ, 2010. С. 130.

Ситуация противопоставляет слепоту фарисеев и веру тех, кто исповедует мессианское достоинство Иисуса³³. Встреча Иисуса с женщиной-хананеянкой, которая обращается к Нему как к сыну Давидову, является повествование об исцеляющем Мессии (Мф 15:21–28).

Именование «Сын Человеческий» использовалось уже в Евангелии от Марка. Ев. Матфей ставит акцент на будущем явлении Сына Человеческого и суде над миром, в то время как в Евангелии от Марка акцент делается на страданиях, смерти и воскресении Иисуса. Однако и в Евангелии от Матфея термин «Сын Человеческий» предстает также среди именовании, которые скорее указывают на умаление Спасителя. Он отпугивает законоучителя словами: «У лисиц есть норы, а у птиц небесных — гнезда; но Сыну Человеческому негде приклонить голову» (Мф 8:20). И все же на земле Он обладает властью прощать грехи (Мф 9:6) и является господином субботы (Мф 12:8)³⁴. Образ смиренного Сына Человеческого, Который должен только служить и отдавать вою жизнь (Мф. 20, 28), сочетается с образом Того, Кто уже на земле раскрывает Свою божественную власть. Сын Человеческий сеет доброе семя на ниве мира (Мф 13:37–38), но те, кто являются всего лишь сорняками, в конце концов будут уничтожены и наказаны (Мф 13:2–4)³⁵. Земная жизнь Сына Человеческого ориентирована на конечную жатву.

Ев. Матфей распространяет суд Сына Человеческого на Церковь, которая также будет подвергнута разделению на добрых и лукавых. Это становится ясно из описания суда над миром в Мф 25:31–46. Тем, кто взывает к чудесным деяниям и пророчествам, но не приносящим соответствующих плодов, Господь говорит: «Отойдите от Меня, злодеи» (Мф 7:21–23). Тот, на ком нет свадебного одеяния, будет выброшен во внешнюю тьму (Мф 22:11–13). В соответствии с предостережением, обращенным к обществу, нужно также видеть членов Церкви в нечестивом рабе (Мф 24:48–51) и в рабе, который зарыл свой талант (Мф 25:24–30)³⁶. Сын Человеческий, собирающий Своих избранных со всех сторон света (Мф 24:31), принимает в Царство Своего Отца только проверенных

33 *Luz U.* The Theology of the Gospel of Matthew. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 119.

34 *Филофей (Артюшин), иером.* Субботство Закона и милосердие Господина субботы (Мф. 12, 1–8): к вопросу о богословии «двух Заветов» в Евангелии от Матфея // Богословский вестник. 2017. № 26–27. Выпуск 3–4. С. 226.

35 *Sim D. C.* Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew. Cambridge: Society for New Testament Studies, 1996. P. 69.

36 *Покорны П., Геккель У.* Введение в Новый Завет / пер. с нем. М.: ББИ, 2012. С. 472.

и праведных (Мф 13:43). Этим Сын Человеческий приобретает особое значение для Своей общины, которую Он постоянно увещевает и сопровождает на пути в Царство Небесное. Во всех текстах о Сыне Человеческом усматривается значение Мессии для Церкви.

Сын Человеческий обретает космическое значение. Весь мир со всеми народами подчиняется власти Сына Человеческого. Церковный и вселенский аспекты объединены. Церковь, которая продвигается вперед на своем пути к язычникам, поддерживаемая присутствием Эммануила, приобретает вселенские масштабы. Послание Сына Человеческого к «заблудшим овцам дома Израилева» превзошло все ожидания и стало миссией для всех народов³⁷. Воскресший Сын Человеческий достигает цели Своего пути и, наконец, становится Судьей мира (Мф. 25, 31–33). Если мы посмотрим употребление термина «Сын Человеческий» в повествовании ап. Матфея, то увидим, что в нем содержится все, что характеризует Христа, Который действует на земле, Который проходит через страдания и позор, Который воскрес, вознесся и снова придет на суд. Это историко-теологический образ Иисуса Христа, ведущий из времени в вечность, тогда как титул «Сын Божий» — это исповедание Его непрерывной связи с Отцом. Но эти два титула тесно связаны (ср. Мф 26:63)³⁸. Тайна Сына Божьего может раскрыться только во встрече Иисуса с Его учениками и в противостоянии с Его противниками. Именование «Сын Человеческий» отражает драматизм истории Иисуса Христа на земле и прослеживает Его путь через крест и воскресение к совершенству во славе Отца, в которой Он снова придет как Судья мира.

Кульминацией всех христологических именовании является представление об Иисусе как о Сыне Божьем. Важнейшие тексты Евангелия от Марка о Крещении, Преображении, свидетельстве Христа о Себе перед судом и исповедании сотника во время смерти Христа приведены и у евангелиста Матфея. Только фраза «начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия» (Мк 1:1) не встречается в Евангелии от Матфея, потому что оно начинается с «документа» о происхождении Иисуса Христа³⁹. Но вскоре выясняется, что уже в этой предыстории ап. Матфей переходит к Богосыновству. Тот, кто рожден от Марии, зачат от Святого

37 *Paim H. T.* Иисус и победа Бога / пер. с англ. М.: ББИ, 2004. С. 230.

38 *Словарь Нового Завета. Т. 1: Иисус и Евангелия* / ред. Д. Грин, С. Макнайт, Г. Маршалл. М.: ББИ, 2010. С. 526.

39 *Grønbech-Dam M.* Jesus as the Son of 1–2 Samuel's David: An Intertextual Reading of the Gospel of Matthew. Leiden: Brill, 2023. P. 55.

Духа (Мф 1:20): он «С нами Бог» (Мф 1:23). Вскоре Богомладенцу поклоняются волхвы (Мф 2:11). Можно предположить, что именование «младенец» функционирует как параллель к термину «Сын», поскольку в ветхозаветной цитате об исполнении Мф 2:15 ап. Матфей упоминает «Сына Моего»⁴⁰.

История об искушении, в которой дьявол бросает Иисусу вызов в связи с Его Богосыновством (Мф 4:3–6): как Израиль был искушаем в пустыне, так и Представитель Израиля сопротивляется всем искушениям. В основной части провозглашения Царства Божия, которая достигает своего завершения в исповедании Петра в Кесарии Филипповой, предполагается божественное сыновство Иисуса. После изложения в Мф 1:1–4:16 заключительное замечание Нагорной проповеди о том, что Христос учил толпы как имеющий власть (Мф 7:29), следует рассматривать как указание на Его божественный авторитет. Восхождение на гору (Мф 5:1) напоминает нам о горе в Галилее, на которой Воскресший возвещает ученикам о Своей власти и внушает им, что они должны учить народы всему, что Он повелел им (Мф 28:18–19)⁴¹.

Статус Сына Божия, Который учит, возвещает и исцеляет, проясняется и углубляется ев. Матфеем. Ученики говорят «воистину, ты Сын Божий» после того, как видят хождение по водам и спасение Петра (Мф 14:33). Исповедание Петра интерпретируется как полное исповедание «Сына Бога живого» (Мф 16:16), как это понимает Церковь. Иисус, уже признанный демонами «Сыном Божьим» (Мф 8:29), стоит в непосредственной близости к Богу⁴². Уникальные отношения Сына с Богом Отцом находят выражение в славословии Христа (Мф 11:25–27). После того, как Иисус восхваляет Отца за то, что Тот скрыл все это от мудрых и разумных, но открыл это младенцам, Он говорит: «Все было передано мне моим Отцом; и никто не знает Сына, кроме Отца, и никто не знает Отца, кроме Сына, и никто не знает Отца, кроме Сына, и кому хочет Сын открыть». Это славословие, близкое к христологии Евангелия от Иоанна (Ин 10:14–15), содержит два важных утверждения о Сыне: Отец передал Ему все, и существует взаимное знание друг друга

40 Ibid. P. 56.

41 *Филофей (Артюшин), иерод.* Образ Мессии в Евангелии от Матфея: от нарративного анализа к нарративному богословию // Материалы международной конференции «Приходское служение и общинная жизнь». СПб.: Издательство Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии, 2015. С. 31.

42 *Михаил (Лузин), еп.* Толкование на Евангелие от Матфея. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001. С. 154.

у Отца и Сына, которое позволяет Сыну передавать знание об Отце любому, кого изберет Сын⁴³.

Затем неслучайно следует призыв Спасителя, в котором Он приглашает слушателей взять на себя Его иго и принять Его учение («научитесь у Меня»), чтобы обрести покой для своих душ и истинное и непреходящее благополучие. Это описание Сына в свете литературы Премудрости (ср. Сир 24:19; 51:23–26) представляет собой расширенный взгляд на Сына Божия в Евангелии от Марка, в котором Иисус, безусловно, предстает в Своем величии и связи с Богом, но его образ как Посредника в откровении описан более кратко⁴⁴. Ответ Иисуса первосвященнику (Мф 26:63) сформулирован более сдержанно, чем у ап. Марка. Возможно, это связано с тем фактом, что Сыном Божиим Иисуса и так называют насмешники при кресте, говоря: «Спаси себя, если ты Сын Божий» (Мф. 27, 40). Это тот же вызов, что и вызов дьявола в пустыне. Прохожие снова насмехаются: «Он уповает на Бога; пусть Бог избавит Его теперь, если Он хочет» (ср. Пс 22:8), и это подтверждается: «Ибо он сказал: «Я Сын Божий» (Мф 27:43). Насмешники ухватились за вопрос первосвященника и хотят довести его до абсурда. Страдающий праведник пропускает насмешку мимо ушей и тем самым показывает, что Он — Сын Божий. Никто — ни первосвященник, ни насмешники под крестом — не могут разорвать Его связи с Богом⁴⁵. В Евангелии от Матфея последний крик Иисуса перед Его уходом — это второй крик после Его молитвы, в которой Он оплакивает то, что Бог оставил Его. Здесь более ясно, чем у ап. Марка, что уход Иисуса — это Его последний вздох, который сопровождается доверием к Богу. Это подтверждается особыми событиями, произошедшими после смерти Христа: разрывом завесы в храме, землетрясением, разломом скал и открытием гробниц, а также исповеданием сотника (Мф 27:51–54)⁴⁶. Знамения во время Распятия выходят за рамки описания у ап. Марка. Иисус находится на пути к тому, чтобы править миром и совершенствовать его. Это подтверждается великой заключительной сценой (Мф 28:16–20). Послание ко всем народам вовлекает Церковь в мировое событие. Благодаря крещению

43 Иванов А. В. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. СПб: Воскресение, 2002. С. 203.

44 Данн Дж. Д. Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства / Пер. с англ. Глеб Ястребов. М.: ББИ, 2009. С. 162.

45 Ианнуарий (Ивлиев), архим. Евангелие от Матфея. Богословско-экзегетический комментарий. Т. 2. М.: ББИ, 2021. С. 356.

46 Словарь Нового Завета. Т. 1: Иисус и Евангелия / ред. Д. Грин, С. Макнайт, Г. Маршалл. М.: ББИ, 2010. С. 245.

во имя Отца, Сына и Святого Духа их спасение становится явным. Оно включает в себя ниспослание Святого Духа. Сын реализует свою спасительную власть в христианском крещении.

Таким образом, Евангелие от Матфея представляет собой ответ на чаяния иудеохристиан. Ев. Матфей не просто излагал факты из жизни Иисуса Христа, но и стремился доказать, что Он сочетает в себе черты Сына Давидова, Сына Человеческого и Сына Божия. Первый термин был наиболее привычен для иудейских сочинений: он встречается в Ветхом Завете, в раввинистических текстах, в ветхозаветных псевдоэпиграфах. С этим именованием связано мессианское достоинство Иисуса. Титул «Сын Человеческий», помимо того, что Иисус именовал так Сам Себя, встречается в межзаветной литературе и представляет мессианскую фигуру со сверхчеловеческими способностями, которой будет доверен суд над миром. Наибольшей новизной обладает термин Сын Божий, тем более в христианском его понимании. Ап. Матфей объединяет все эти аспекты в портрете Иисуса Христа. С одной стороны, в Евангелии от Матфея встречается партикуляризм, который ограничивает служение Иисуса и его учеников Израилем. Наряду с этим, весь текст пронизан иудейским мировоззрением. Регулярно подчеркивается непреложность закона, необходимость праведности и исполнение мессианских пророчеств. С другой стороны, довольно резким контрастом по сравнению с написанным ранее Евангелием является универсализм этого Евангелия, его поразительное утверждение о передаче Царства новой общине и особенно резкие высказывания в адрес евреев. Мессия Евангелия от Матфея не просто является царем нового века, но и его законодателем. В данном Евангелии особенно подчеркивается Его забота о своей общине, о Церкви, которая должна заменить иерархию израильского священства. Баланс между личным общением с Богом и принадлежностью к общине, который мы наблюдаем в повествовании Евангелия от Матфея, был призван облегчить приход в христианство для иудеев, привыкших к институциональным формам религиозности.

Источники

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издательство Московской Патриархии, 2020.

Hippolytus. The Refutation of All Heresies // Ante-Nicene Fathers. Vol. 5. Fathers of the Third Century. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2004.

- Koren Talmud Bavli, Noe Edition. Volume 30. Sandhedrin. Part 2 // ed. A. Steinsaltz; J. Schreier. Jerusalem: Koren Publishers, 2017.
- Смирнов А., *свящ.* Книга Еноха: Историко-критическое исследование. Казань, 1888.
- Тексты Кумрана. Т. 1 / Пер. с древнееврейского и арамейского и комм. Амусина И. Д. М.: Наука, 1971.
- Тексты Кумрана. Т. 2 / Введение, перевод с древнеевр. и араб. и комм. Газова-Гинзберга А. М., Елизаровой М. М. и Старковой К. Б. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1996.

Литература

- Данн Дж. Д. Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства / Пер. с англ. Глеб Ястребов. М.: ББИ, 2009.
- Зубер-Яникум Н. Е. От Кумрана до Новозаветного Канона. Основные этапы формирования мессианско-эсхатологического культа учителя праведности. СПб.: Алетейя, 2004.
- Ианнуарий (Ивлиев), архим. Евангелие от Матфея. Богословско-экзегетический комментарий. М.: ББИ, 2021.
- Иванов А. В. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. СПб: Воскресение, 2002.
- Каравидопулос И. Введение в Новый Завет / пер. с греч. свящ. Максим Михайлов. М.: ПСТГУ, 2010.
- Михаил (Лузин), еп. Толкование на Евангелие от Матфея. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001.
- Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет / пер. с нем. М.: ББИ, 2012.
- Райт Н. Т. Иисус и победа Бога / пер. с англ. М.: ББИ, 2004. 688 с.
- Словарь Нового Завета. Т. 1: Иисус и Евангелия / ред. Д. Грин, С. Макнайт, Г. Маршалл. М.: ББИ, 2010.
- Филофей (Артюшин), иерод. Образ Мессии в Евангелии от Матфея: от нарративного анализа к нарративному богословию // Материалы международной конференции «Приходское служение и общинная жизнь». СПб.: Издательство Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии, 2015. С. 28–34.
- Филофей (Артюшин), иером. Субботство Закона и милосердие Господина субботы (Мф. 12, 1–8): к вопросу о богословии «двух Заветов» в Евангелии от Матфея // Богословский вестник. 2017. № 26–27. Выпуск 3–4. С. 223–279.
- Boccaccini G., Stuckenbruck L. T. Enoch and the Synoptic Gospels: Reminiscences, Allusions, Intertextuality. Atlanta: SBL Press, 2016.
- Gartner B. The Temple and the Community in Qumran and the New Testament: A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- Grønbech-Dam M. Jesus as the Son of 1–2 Samuel's David: An Intertextual Reading of the Gospel of Matthew. Leiden: Brill, 2023.

- Hogeterp A. L.* Expectations of the End: A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament. Leiden: Brill, 2009.
- Knibb M. A.* Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts. Leiden: Brill, 2008.
- Luz U.* The Theology of the Gospel of Matthew. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Mowinckel S.* He That Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Shanks H.* Understanding the Dead Sea Scrolls. New York: Random House, 1992.
- Sim D. C.* Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew. Cambridge: Society for New Testament Studies, 1996.
- Willett T. W.* Eschatology in the Theodicies of 2 Baruch and 4 Ezra. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.

ШЕСТОДНЕВ, ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ. НЕДОСТАТОЧНОСТЬ НАБЛЮДАЕМОЙ ВСЕЛЕННОЙ ДЛЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ЖИВОЙ ПРИРОДЫ

ЧАСТЬ 2

Василий Васильевич Иваненков

кандидат биологических наук
независимый исследователь
ivanenvasv@gmail.com

Для цитирования: Иваненков В. В. Шестоднев, пространство и время. Недостаточность наблюдаемой Вселенной для возникновения живой природы. Часть 2 // Библейские схолии. 2025. № 2 (11). С. 53–74. DOI: 10.31802/BSCH.2025.11.2.004

Аннотация

УДК 2-172.2

Мир Шестоднева (Быт. 1) и наблюдаемая Вселенная соотносятся в двухвекторной модели как два состояния пространственно-временного континуума. Согласно модели, живая природа, созданная Богом в первозданном пространстве-времени, вследствие грехопадения и «проклятия земли» (Быт 3:17) оказалась в изменённом пространстве-времени падшего мира. Модель предсказывает, что наблюдаемый мир недостаточен для возникновения жизни. Во второй части статьи проведена проверка этого предсказания для подтверждения или опровержения модели. Проанализирована научная литература о происхождении жизни. Показано, что процессы хранения, копирования, передачи и реализации наследственной информации лежат в основе жизнедеятельности организмов и являются определяющим признаком, отличающим живое от неживого. Поэтому проблема возникновения жизни сводится не только и не столько к выяснению происхождения носителей генетической информации — молекул ДНК и РНК, сколько к объяснению возникновения самой информации, то есть инструкций генетической программы, закодированных в последовательности нуклеотидов ДНК или РНК, необходимых для функционирования первой «минимальной клетки». Поскольку неживая природа не пишет программы,

а вероятность спонтанного синтеза «минимального генома» в наблюдаемой Вселенной за время её существования исчезающе мала, единственное натуралистическое объяснение происхождения биологической информации, высказанное учёными в научных работах, состоит в гипотезе мультивселенной. Предполагают, что в бесконечном множестве вселенных неизбежно существуют миры, подобные нашему, где случайные химические реакции привели к образованию генома простейшей живой системы. Научные данные и выводы учёных, представленные в этих работах, подтверждают предсказание двухвекторной модели о недостаточности наблюдаемой Вселенной для возникновения живой клетки и тем самым подтверждают модель.

Ключевые слова: сотворение мира, Шестоднев, грехопадение, пространство-время, двухвекторная модель, происхождение жизни, генетическая информация, минимальный геном, минимальная клетка, мультивселенная.

Creation, space, and time: The insufficiency of the observable universe for the origin of living nature

Part 2

Ivanenkov Vasily V.

PhD in Biology

Independent researcher

ivanenvasv@gmail.com

For citation: Ivanenkov V. V. "Creation, space, and time: The insufficiency of the observable universe for the origin of living nature. Part 2". *Biblical scholia*, No 2 (11), 2025, pp. 53–74 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2025.11.2.004

Abstract. The two-vector model relates the biblical world of creation (Gen. 1) and the observable universe as two states of the space-time continuum. Created by God in the original space-time, living nature, due to the Fall and the «curse of the ground» (Gen. 3:17), ended up in the altered space-time of the fallen world. The model predicts that the observable world is insufficient for the emergence of life. This prediction is tested in the second part of the article to confirm or refute the model. The scientific literature on the origin of life is analyzed. It is shown that the processes of storing, copying, transmitting, and implementing hereditary information underlie the vital activity of organisms and are the defining features distinguishing the living from the nonliving. Therefore, the problem of the origin of life comes down not only and not so much to revealing the origin of the genetic information carriers – DNA and RNA molecules – but to explaining the emergence of functionally meaningful information as such; that is, a genetic program consisting of a sequence of «symbols» – nucleotides in a DNA or RNA molecule, necessary for the functioning of the first «minimal» cell. Since nonliving nature does not write programs, and the probability of spontaneous synthesis of a functionally significant nucleotide sequence in the universe during its existence is vanishingly small, the only naturalistic explanation of the origin of biological information put forward by scientists in scientific papers is the multiverse hypothesis. It is assumed

that in an infinitely large ensemble of universes, worlds similar to ours inevitably exist, where random processes led to the synthesis of the genome of the simplest living system. Scientific data and conclusions of scientists presented in these papers confirm the prediction of the two-vector model about the insufficiency of the observable universe for the emergence of a living cell and, therefore, confirm the model.

Keywords: creation, six days of creation, fall, space-time, two-vector model, origin of life, genetic information, minimal genome, minimal cell, multiverse.

Введение

В ранее предложенной двухвекторной модели первозданный мир Шестоднева (Быт. 1) и наблюдаемая Вселенная соотносятся как два состояния пространственно-временного континуума¹. Согласно модели, живая природа, созданная сверхъестественным образом по слову Творца в первозданном пространстве-времени, вследствие грехопадения и «проклятия земли» (Быт 3:17) оказалась в изменённом пространстве-времени наблюдаемого падшего мира. Модель предсказывает, что в наблюдаемой Вселенной не было и нет механизмов², способных привести к появлению жизни. Или, другими словами, наш мир недостаточен для возникновения живой природы.

Во второй части статьи мы рассмотрим научные данные и представления учёных о происхождении жизни и сравним их с предсказанием двухвекторной модели с целью её проверки.

Omnis cellula e cellula: всякая клетка от клетки

Древние мыслители допускали спонтанное формирование живых существ из неживого вещества. Так, Аристотель (IV век до Р. Х.) писал о самопроизвольном возникновении животных, жизненный цикл которых был для него неизвестен, — таких, как губки, морские ежи, асцидии, насекомые и некоторые рыбы^{3,4}. Однако, начиная с периода Научной

1 См. Часть 1, а также подробное описание модели в статье: *Иваненков В. В.* Шестоднев, грехопадение и время [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslav.ru/article/6192985> (дата обращения: 21.08.2024).

2 Здесь и далее понятие «механизм» означает «совокупность состояний и процессов, из которых складывается какое-л. физическое, химическое, физиологическое и т. п. явление». См.: *Словарь русского языка: В 4-х т. / РАН, Ин-т лингвистич. исследований; Под ред. А. П. Евгеньевой. М., 1999.* [Электронный ресурс]. URL: <http://feb-web.ru/feb/mas/mas-abc/13/ma226228.htm?cmd=0&istext=1> (дата обращения: 21.08.2024).

3 *Аристотель.* О возникновении животных. М.–Л., 1940. Книга первая. С. 52–53. Книга третья. С. 158.

4 В частности, о происхождении насекомых и паукообразных Аристотель пишет:

«Одни из этих животных происходят от родителей, например, фаланги и пауки от фаланг и пауков, также и аттеллабы, акриды и цикады; другие не от животных, а возникают самопроизвольно: одни от росы, которая падает на листья, согласно природе — весной, но нередко и зимой, когда ясная погода и южные ветры дуют долгое время; другие возникают в гниющих грязи и навозе; третьи — в деревьях, либо растущих, либо высохших; четвёртые — в волосах животных; пятые — в мясе животных; ещё иные — в испражнениях

революции вся история становления и развития биологии как экспериментальной науки сопровождалась последовательным и систематическим опровержением теории самозарождения жизни.

В XVII веке итальянский врач и натуралист Франческо Реди подверг экспериментальной проверке бытовавшее мнение о спонтанном возникновении личинок мух в гниющем мясе. С помощью простых опытов он установил, что личинки развивались только в открытых контейнерах с мясом, когда мухи могли отложить на него яйца, но никогда не возникали из мяса в закрытых контейнерах. Этим экспериментом он опроверг продержавшееся два тысячелетия заблуждение о самозарождении личинок насекомых⁵. В XVIII столетии итальянский священник и физиолог Ладзаро Спалланцани показал, что не только крупные животные, но и микроскопические формы жизни не образуются самопроизвольно. В его опытах микроорганизмы никогда не появлялись в герметически закрытых сосудах с питательной средой, простерилизованной в кипящей воде⁶. В середине XIX века эту линию исследований продолжил французский химик и микробиолог Луи Пастер. Он подтвердил данные Спалланцани и показал, что в колбах со стерилизованным бульоном рост микробов наблюдался только вследствие контаминации — попадания микробов из окружающей среды⁷. Опыты Пастера убедительно опровергли теорию самозарождения, показав разрыв между неживой и живой природой.

В это же время немецкие учёные — ботаник Маттиас Шлейден и физиолог Теодор Шванн — обнаружили универсальность клеточного строения растений и животных, однако ошибочно полагали, что клетки формируются путём агрегации или «кристаллизации» внутриклеточного или внеклеточного вещества. Теория зарождения клеток из неклеточного материала вскоре была опровергнута работами Роберта Ремака, Рудольфа Вирхова и Альберта Кёлликера, в которых было установлено, что новые клетки образуются в результате деления ранее существовавших клеток. Эти открытия легли в основу важнейшего научного обобщения — клеточной теории:

или выведенных наружу, или находящихся ещё в теле животных, как, например, глисты» [Аристотель. История животных. М., 1996. Книга пятая. С. 218].

- 5 *Redi F. Experiments on the generation of insects / translated from the Italian Edition of 1688 by M. Bigelow. Chicago, 1909. P. 26–36.* [Электронный ресурс]. URL: <https://archive.org/details/experimentsongen00redi/page/n5/mode/2up> (дата обращения: 21.08.2024).
- 6 *Doetsch R. N. Lazzaro Spallanzani's Opuscoli of 1776 // Bacteriological Reviews. 1976. Vol. 40. P. 270–275.*
- 7 *Smith K. A. Louis Pasteur, the Father of Immunology? // Frontiers in Immunology. 2012. Vol. 3. Art. 68. P. 1–10.*

- 1) Клетка является элементарной и универсальной единицей живой природы. Все живые организмы состоят из клеток.
- 2) *Omnis cellula e cellula*⁸ — всякая клетка (происходит. — В. И.) от клетки⁹.

За последующие полтора века клеточная теория получила абсолютное подтверждение в бесчисленных наблюдениях и экспериментах. Попытки так или иначе пересмотреть положения клеточной теории оказались несостоятельными и были категорически отвергнуты научным сообществом¹⁰.

Таким образом, два выдающихся достижения биологической науки в XIX веке — опровержение теории спонтанного зарождения жизни и создание клеточной теории — подтверждают предсказание двухвекторной модели о том, что в наблюдаемом мире не существует механизмов, способных создать живые организмы из неживого материала.

Программное обеспечение для минимальной клетки

Прорывные открытия XX столетия и огромный прогресс в изучении живой клетки позволяют понять молекулярные основы клеточной теории и объясняют причины, почему живые организмы не зарождаются самопроизвольно. Открытие строения двойной спирали ДНК в 1953 г.¹¹ и расшифровка генетического кода выявили ключевую роль информационных процессов в феномене жизни. Наследственность — способность организмов передавать информацию о своих свойствах и характерных чертах потомкам — является определяющим признаком жизни. «Это явление, — пишут авторы «Молекулярной биологии клетки» (2008), — отличает жизнь от других процессов — таких, как рост кристалла, или горение свечи, или образование волн на воде, в которых образуются упорядоченные структуры, но без связи между особенностями родителей и характерными признаками потомства. Подобно пламени

8 Вероятно, этот тезис впервые высказал Франсуа Распайль [Wright N. A., Poulson R. *Omnis Cellula e Cellula Revisited: Cell Biology as the Foundation of Pathology* // *Journal of Pathology*. 2012. Vol. 226. P. 145–147].

9 Virchow R. L. K. *Cellular Pathology as Based upon Physiological and Pathological Histology* / translated by F. N. Chance. London, 1860. P. 27–28. Вермель Е. М. История учения о клетке. М., 1970. С. 86–91. Mazzarello P. A Unifying Concept: the History of Cell Theory // *Nature Cell Biology*. 1999. Vol. 1. P. E13–E15.

10 Вермель Е. М. История учения о клетке. С. 239–246.

11 Уотсон Д. Д. Двойная спираль. Открытие структуры ДНК. М., 2019.

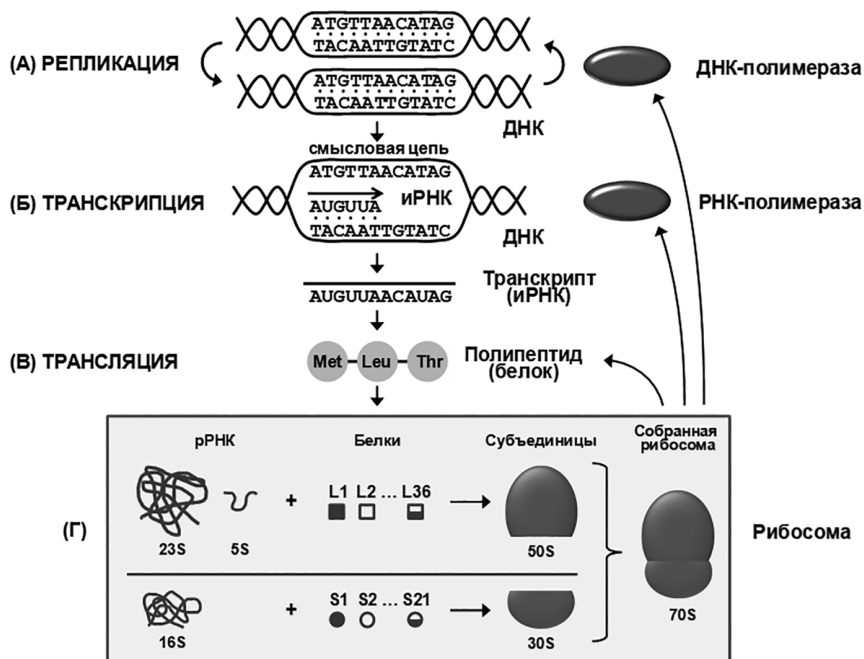


Рис. 1. Информационные процессы в клетке

свечи, живой организм потребляет свободную энергию для создания и поддержания своей организации; но свободная энергия управляет чрезвычайно сложной системой химических процессов, которая определяется наследственной информацией. <...> И построенная в соответствии с этой информацией клетка содержит в себе механизм, способный собирать из окружающей среды строительные материалы и создавать из них новую копию клетки вместе с копией генетической информации. Ничто более простое, чем клетка, не обладает такой способностью»¹².

Таким образом, живая клетка представляет собой сложную молекулярную машину, находящуюся вдали от термодинамического равновесия, которая поддерживает свою структуру и строит себе подобные клетки в соответствии с генетической программой. Процессы хранения, копирования, передачи и реализации генетической информации лежат в основе жизнедеятельности клетки. Краткий обзор этих механизмов поможет нам понять, почему клетки не возникают спонтанно, но образуются только путём деления предсуществующих клеток: *omnis cellula e cellula* (рис. 1).

(А) Наследственная, или генетическая, информация содержится в полимерной двухцепочечной молекуле ДНК в виде последовательности четырёх видов дезоксирибонуклеотидов, отличающихся по азотистому основанию: А (аденин), Т (тимин), Г (гуанин) и С (цитозин). Нуклеотиды одной цепи избирательно связываются с нуклеотидами другой цепи комплементарным образом: А–Т и Г–С. Генетическая информация копируется путём *репликации* ДНК. В этом процессе двойная спираль расплетается и каждая из двух цепей служит матрицей для синтеза новой комплементарной цепи с помощью фермента ДНК-полимеразы. В результате образуются две одинаковые двухцепочечные молекулы ДНК. Этот процесс обеспечивает передачу идентичной (кроме редких ошибок — мутаций) наследственной информации от материнской клетки к дочерним в ходе клеточного деления. В процессе *транскрипции* (Б) последовательность нуклеотидов ДНК «переписывается» в последовательность рибонуклеотидов одноцепочечной молекулы РНК. Азотистое основание одного из нуклеотидов РНК — урацил (U) — отличается от тимина (T) в аналогичном нуклеотиде ДНК. Мономеры РНК выстраиваются на матричной цепи ДНК по принципу комплементарного взаимодействия: А–Т, U–A, Г–С. Синтез РНК осуществляет фермент РНК-полимераза. В полимере иРНК (информационная РНК) содержится та же информация, что и в смысловой (кодирующей) цепи ДНК. Затем в процессе *трансляции* (В) генетическая информация переводится с «языка» нуклеотидов РНК на «язык» аминокислот белковой (полипептидной) цепи. Перевод осуществляется согласно универсальному «словарю» — генетическому коду, в котором каждой из 20 аминокислот соответствует тройка нуклеотидов иРНК (триплет, или кодон). Изображённые на рисунке триплеты AUG, UUA и ACA кодируют аминокислоты метионин (Met), лейцин (Leu) и треонин (Thr), а стоп-кодон UAG кодирует окончание синтеза. В составе полипептида аминокислотные звенья называются аминокислотными остатками. Типичный белок с молекулярной массой 50 000 дальтон содержит около 450 аминокислотных остатков. Взаимодействие боковых групп аминокислотных остатков друг с другом и с окружающей средой приводит к сворачиванию полипептидной цепи в уникальную трёхмерную структуру, в результате чего белок становится функционально активным. Белки выполняют основные функции и определяют характерные признаки клетки. (Г) *Строение рибосомы*. Все живые организмы синтезируют белки на сложных молекулярных машинах — рибосомах. Рибосома состоит из двух частей (субъединиц), построенных из 3 (у прокариот) или 4

(у эукариот) молекул рибосомных РНК (рРНК) и более 50 молекул рибосомных белков. Информационные функции нуклеиновых кислот и каталитические функции белков образуют автокаталитический цикл: нуклеиновые кислоты направляют синтез белков на рибосомах, а белки катализируют синтез нуклеиновых кислот (ДНК-полимераза и РНК-полимераза) и формируют новые рибосомы, обеспечивая таким образом рост и размножение клетки. Для создания рисунка использованы данные из книги *Molecular cell biology* (2000)¹³.

Поток генетической информации от ДНК к РНК и белкам¹⁴ в процессах репликации, транскрипции и трансляции является определяющим признаком живых организмов, отличающим живое от неживого. Проводя аналогию с компьютером, можно сказать, что клетка состоит из «аппаратных средств» — сложной молекулярной машины — и генетической программы, записанной в виде последовательности нуклеотидов ДНК, которая инструктирует клеточный механизм, как поддерживать свою структуру и строить свои копии. Для выполнения этих функций необходимо достаточно большое программное обеспечение. Легко прикинуть, что только РНК и белки, составляющие рибосому прокариот (рис. 1Г), кодируются последовательностью из более чем 25 000 пар нуклеотидов ДНК^{15,16}. А какой объём генетической информации требуется для синтеза всех жизненно важных РНК и белков клетки?

Учёным из Института Дж. Крейга Вентера (США) удалось экспериментально определить минимальный набор генов, необходимый для поддержания жизнедеятельности свободноживущей бактериальной клетки. В серии работ, выполненных на паразитических бактериях из рода *Mycoplasma*, имеющих наименьшие геномы среди свободноживущих организмов, учёные определили все жизненно важные гены, синтезировали копии этих генов и построили из них минимальный

13 Lodish H. F., et al. *Molecular Cell Biology*. New York, 2000.

14 Это обобщение известно как центральная догма молекулярной биологии.

15 Пара нуклеотидов, или п. н., состоит из одного нуклеотида кодирующей цепи и спаренного с ним нуклеотида комплементарной цепи двухцепочечной молекулы ДНК.

16 Общая длина трёх рибосомных РНК составляет приблизительно $(2900 + 1500 + 120 = 4520)$ нуклеотидов [*Lodish H. F., et al. Molecular Cell Biology*]. Средняя масса рибосомных белков составляет порядка 15 000 дальтон [*Nikolay R., et al. Ribosomal Proteins: Role in Ribosomal Functions* // eLS. 2015. P. 1–12], что соответствует полипептидной цепи, состоящей из $(15\,000 : 110 = 136)$ аминокислотных остатков, кодируемых последовательностью из $(136 \times 3 = 408)$ пар нуклеотидов (п. н.) ДНК. Таким образом, генетическая информация, необходимая для синтеза 50 рибосомных белков $(408 \text{ п. н.} \times 50 = 20400 \text{ п. н.})$ и трёх рибосомных РНК (4520 п. н.), содержится в последовательности порядка 25 000 п. н. ДНК.

геном¹⁷ в виде кольцевой молекулы ДНК. В недавно опубликованной статье¹⁸ сообщается о синтезе генома размером около 531 000 п. н., состоящего из 473 генов, необходимых для жизнедеятельности *Mycoplasma mycoides* (геном исходной бактерии содержит 901 ген и имеет в два раза больший размер). Авторы трансплантировали синтезированный геном в клетку другого вида *Mycoplasma*, собственный геном которой был удалён, и показали способность новой бактерии к росту и размножению. Гены минимального генома можно подразделить на четыре основных категории в соответствии с функциями кодируемых ими белков и РНК: 1) экспрессия генетической информации — транскрипция и трансляция — 195 генов, 41%; 2) сохранение генетической информации — репликация и репарация (ремонт) ДНК — 34 гена, 7%; 3) структура и функция клеточной мембраны — 84 гена, 18%; 4) клеточный метаболизм — 81 ген, 17%. Функции остальных 79 генов (17%) неизвестны; авторы предполагают, что большинство из них попадут в названные категории, но некоторые могут выполнять иные функции¹⁹. Таким образом, примерно половина генетической информации минимальной клетки необходима для осуществления процессов репликации, транскрипции и трансляции, изображённых на рис. 1.

Можно предполагать, что тщательный анализ каждого гена и конструкции в целом позволит выявить небольшие участки ДНК, без которых можно обойтись, но радикальное сокращение генома свободноживущей бактерии — например, от 531 000 п. н. до 100 000 п. н. — представляется принципиально невозможным. Это привело бы к уменьшению длины полипептидных цепей белков в несколько раз, нарушению их трёхмерной структуры и потере функциональности.

С позиций современных знаний вполне понятно, почему живые организмы не зарождаются спонтанно, как думали в древности. Для функционирования простейшей живой системы — минимальной клетки — требуется большой объём генетической информации (порядка 500 000 п. н. \times 2 бита/п. н. = 1 000 000 бит = 125 000 байт). Однако неживая природа не пишет программы, а вероятность случайного соединения четырёх видов нуклеотидов (А, Т, Г и С) в функциональную

- 17 Минимальный геном — это минимальный набор генов, необходимый для существования живой клетки. Минимальная клетка — это клетка с минимальным геномом [Glass J. I., et al. Minimal Cells — Real and Imagined // Cold Spring Harbor Perspectives in Biology. 2017. Vol. 9. Art. a023861].
- 18 Hutchison C. A. 3rd, et al. Design and Synthesis of a Minimal Bacterial Genome // Science. 2016. Vol. 351. P. aad6253-1–aad6253-11.
- 19 Ibid.

последовательность длиной 500 000 п. н. исчезающе мала (см. обсуждение ниже). Таким образом, отсутствие в неживой природе программного обеспечения для клетки делает невозможным самозарождение жизни.

Философская необходимость: назад к теории спонтанного зарождения

Опровержение теории спонтанного возникновения живых организмов поставило учёных в безвыходное положение. Нобелевский лауреат Джордж Уолд писал в 1954 г. в статье «Происхождение жизни»: «Около века назад вопрос «Как началась жизнь?», который интересовал людей на протяжении всей их истории, зашёл в тупик. До того времени было предложено два ответа: один, что жизнь была создана сверхъестественным образом, другой, что она постоянно возникает из неживого. Первое объяснение лежит вне науки; второе оказалось несостоятельным. <...> Третьей позиции нет. По этой причине многие учёные столетие назад считали веру в самозарождение «философской необходимостью». <...> Большинство современных биологов, с удовлетворением рассматривая крах гипотезы спонтанного зарождения, но не желая принять альтернативную веру в особое творение, остаются ни с чем. <...> Я полагаю, что у учёного нет иного выбора, кроме как подойти к вопросу о происхождении жизни через гипотезу самозарождения»²⁰.

Действительно, спустя 70 лет после публикации статьи Уолда гипотеза спонтанного зарождения (абиогенез) является единственным научным ответом на вопрос о происхождении жизни. В отличие от Аристотеля, предполагавшего регулярное самозарождение живых организмов, многие современные биологи считают, что жизнь возникла спонтанно только один раз, когда условия на молодой Земле сильно отличались от современных. Считают также, что первые живые структуры имели сравнительно простое строение и поэтому вероятность их образования была не столь ничтожно мала, как у современной минимальной клетки.

Наиболее популярной идеей возникновения жизни на Земле является гипотеза мира РНК, впервые высказанная американским биофизиком Александром Ричем в 1962 г.^{21,22}. Предполагается, что современной

20 Wald G. The Origin of Life // Scientific American. 1954. Vol. 191. P. 46.

21 Rich A. On the Problems of Evolution and Biochemical Information Transfer // Horizons in Biochemistry / ed. M. Kasha, B. Pullman. New York, 1962. P. 103–126.

22 Термин «мир РНК» ввёл Уолтер Гилберт в 1986 году [Gilbert W. The RNA world // Nature. 1986. Vol. 319. P. 618].

ДНК-РНК-белковой форме жизни, в основе которой лежат процессы реализации генетической информации в направлении ДНК→РНК→белки (рис. 1), предшествовала первичная форма, состоявшая исключительно из РНК. Молекулы РНК выполняли не только функции хранения, копирования и передачи генетической информации, но также структурные и каталитические функции, свойственные белкам. Последующая эволюция древнего мира РНК привела к возникновению генетического аппарата, основанного на ДНК, механизма синтеза белка и в конце концов — к современной форме жизни, основанной на ДНК, РНК и белках. Спонтанное возникновение самореплицирующихся молекул РНК представляется учёным более правдоподобным сценарием, чем одновременное образование сложных и взаимозависимых механизмов репликации, транскрипции и трансляции с участием ДНК, РНК и белков.

Гипотеза мира РНК имеет ряд принципиальных проблем²³. Российско-американский биолог Евгений Кунин²⁴ обращает внимание на два парадокса, связанных с возникновением репликации и трансляции²⁵. Во-первых, чтобы могла идти биологическая эволюция и обеспечивалась генетическая преемственность, репликация генома должна быть достаточно быстрой (превышать скорость распада родительских молекул) и достаточно точной (количество ошибок на геном должно быть меньше порогового значения, превышение которого ведёт к ещё большему накоплению ошибок и утрате значимой информации — так называемая «катастрофа ошибок»). Известные репликазы, удовлетворяющие этим требованиям, — например, РНК-зависимые РНК-полимеразы вирусов — представляют собой сложные белки, синтезированные на рибосомах и состоящие из нескольких сотен аминокислотных остатков. Отсюда возникает первый парадокс: «для достижения минимальной

- 23 Брежестовский П. Д. «Мир РНК» — сверхмаловероятный сценарий происхождения и начальной эволюции жизни на Земле // Журнал эволюционной биохимии и физиологии. 2015. Т. 51. Вып. 1. С. 64–74. Le Vay K., Mutschler H. The Difficult Case of an RNA-only Origin of Life // Emerging Topics in Life Science. 2019. Vol. 3. P. 469–475.
- 24 Евгений Викторович Кунин [URL: https://elementy.ru/bookclub/author/5273036/evgeniy_viktorovich_kunin] является всемирно признанным экспертом в области сравнительной геномики и эволюционной биологии, автором 1056 научных статей (данные PubMed на 27 июня 2024 г.). По данным Semantic Scholar за 2017 г., он входит в десятку наиболее влиятельных учёных в области биологии и медицины [Chawla, D. S. Who's the Most Influential Biomedical Scientist? Computer Program Guided by Artificial Intelligence Says it Knows // Science. News. 17 October 2017].
- 25 Koonin E. V. The Cosmological Model of Eternal Inflation and the Transition From Chance to Biological Evolution in the History of Life // Biology Direct. 2007. Vol. 2. Art. 15.

сложности, необходимой для того, чтобы биологическая система начала идти по пути биологической эволюции, требуется гораздо более сложная, высоко развитая система. Как такая система может возникнуть — это загадка, превосходящая традиционное эволюционное мышление»²⁶.

Во-вторых, аппарат трансляции (механизм синтеза белка на рибосоме, рис. 1Г) современных клеток состоит из многих компонентов — молекул РНК и белков, необходимых для функционирования системы в целом. Вольф и Кунин²⁷, а также ряд других авторов, предложили несколько умозрительных сценариев того, как могла бы образоваться и работать простейшая система трансляции в мире РНК без белков. Но, как отмечают сами авторы, для функционирования самой примитивной формы трансляции «основные компоненты должны быть уже на местах»²⁸. И здесь возникает второй парадокс: предполагается, что система трансляции произошла путём дарвиновского естественного отбора, однако до тех пор, пока эта сложная молекулярная машина не начнёт работать как единое целое и производить функциональные белки, эволюция её частей не даёт селективного преимущества системе²⁹.

В концептуальном плане для функционирования механизмов репликации и трансляции требуется некоторая минимальная степень сложности системы, определяемая количеством составляющих частей и характером их взаимодействий. «Биологическая эволюция, — пишет Кунин, — не может начаться, пока не появятся полимеры (скорее всего, молекулы РНК) и средства для их устойчивой репликации. Таким образом, синтез нуклеотидов и (по крайней мере) полинуклеотидов среднего размера не мог эволюционировать биологически и должен был возникнуть абиогенно, т. е. случайно... С другой стороны, не может быть... сомнений в том, что первые клетки появились в результате биологической эволюции. Где-то посередине находится переход, порог биологической эволюции»³⁰. По мнению Кунина, история возникновения жизни включает решающий переход от случая к биологической эволюции.

Чтобы избежать парадоксов и других проблем, связанных с возникновением репликации и трансляции в мире РНК, Кунин предполагает,

26 Ibid.

27 Wolf Y. I., Koonin E. V. On the Origin of the Translation System and the Genetic Code in the RNA World by Means of Natural Selection, Exaptation, and Subfunctionalization // *Biology Direct*. 2007. Vol. 2. Art. 14.

28 Koonin E. V. The Cosmological Model.

29 Ibid.

30 Ibid.

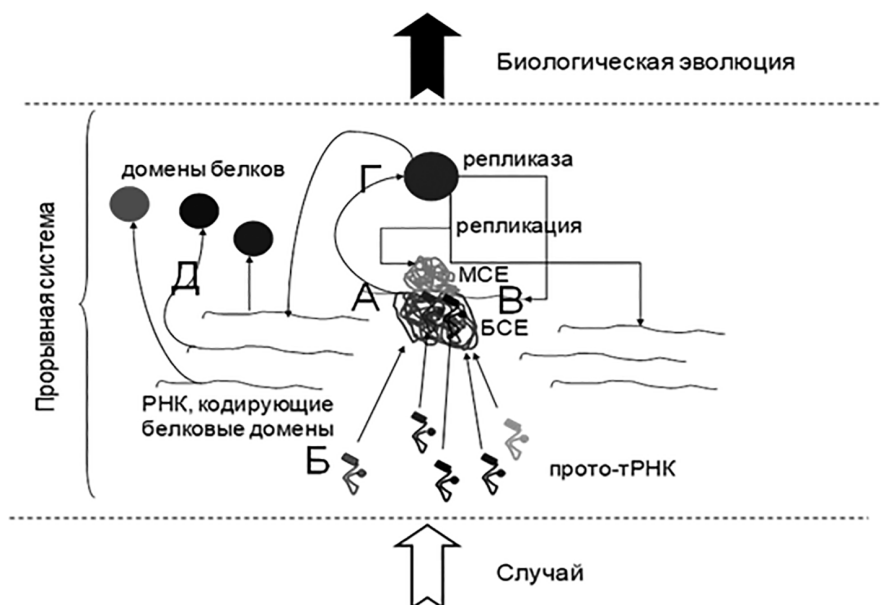


Рис. 2. Гипотетическая примитивная система репликации-трансляции на основе РНК. Переход от случая к биологической эволюции

что примитивная система репликации-трансляции, обеспечившая достаточно быстрое и точное копирование молекул РНК и белков, образовалась спонтанно. Это случайное событие положило начало биологической эволюции, которая в конце концов привела к образованию первой клетки, ставшей родоначальницей всех живых организмов на Земле (рис. 2).

Предполагается, что достаточно сложная система репликации-трансляции на основе РНК (прорывная система) возникла случайно и оказалась способной к биологической эволюции. Систему составляют следующие компоненты: (А) примитивная рибосома, состоящая из двух молекул РНК, свёрнутых в малую (МСЕ) и большую (БСЕ) субъединицы; (Б) десять видов транспортных РНК (прото-тРНК), доставляющих аминокислоты к рибосоме и распознающих соответствующие им кодоны матричной РНК; (В) РНК, кодирующая белок РНК-репликазу, — показана в виде волнистой линии на рибосоме; (Г) белок РНК-репликаза (тёмно-серый кружок), синтезированный на рибосоме на матрице РНК репликазы; (Д) РНК молекулы, кодирующие основные белковые домены

(участки полипептидной цепи, которые сворачиваются в характерные трёхмерные структуры независимо от остальной части цепи и часто выполняют определённые функции), а также синтезированные на них белки (тёмно-серые кружки). Предполагают также, что эта система способна обеспечить достаточно быстрое и точное копирование молекул РНК, белков и системы в целом, необходимое для перехода от случайных процессов абиогенеза к дарвиновской биологической эволюции. Рисунок взят из статьи: *Koonin E. V. The Cosmological Model of Eternal Inflation and the Transition from Chance to Biological Evolution in the History of Life // Biology Direct. 2007. Vol. 2. Art. 15. [Электронный ресурс]. URL: <https://biologydirect.biomedcentral.com/articles/10.1186/1745-6150-2-15> (дата обращения: 17.07.2024) по лицензии Creative Commons Attribution 2.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by/2.0>) со следующими изменениями: подписи переведены на русский язык и добавлены буквенные обозначения.*

Но какова вероятность случайного возникновения «минимально сложной системы, способной к биологической эволюции»³¹ в пространстве нашей Вселенной за время её существования? Кунин даёт следующую оценку, которую мы приводим в сокращённом виде³².

Общие предположения: в наблюдаемой Вселенной содержится порядка 10^{22} звёзд; «у каждой десятой есть пригодная для жизни планета; то есть имеется 10^{21} таких планет (несомненно, это сильное преувеличение)»; «каждая планета размером с Землю, у каждой имеется пригодный для обитания слой толщиной 10 км (10^6 см); отсюда объём этого слоя $4/3\pi[R^3 - (R - l)^3] \approx 5 \times 10^{24}$ см³, где R — радиус планеты, l — толщина обитаемого слоя»; «синтез РНК происходит в 1% объёма обитаемого слоя — то есть в объёме 5×10^{22} см³ (опять сильное преувеличение — в действительности «фабрик РНК» будет очень мало)»; «положим... скорость синтеза молекул РНК размера n ... за 1 молекулу/см³/сек (и снова сильное преувеличение для любой молекулы сколько-нибудь значительного размера; более того, не учтена обратная зависимость от n , которая должна быть достаточно сильной)»; «время после Большого взрыва... для всех планет 10^{10} лет $\approx 3 \times 10^{17}$ секунд».

«Тогда количество уникальных n -меров, опробованных за время после Большого взрыва, будет:

31 Кунин Е. В. Логика случая. О природе и происхождении биологической эволюции. М., 2014. С. 361. Цитируется по электронной версии книги.

32 Koonin E. V. The Cosmological Model. Кунин, Е. В. Логика случая. С. 405–406.

$$S \approx 5 \times 10^{22} \times 10^{21} \times 3 \times 10^{17} \approx 1,5 \times 10^{61}$$

Предположим, что для начала биологической эволюции требуется уникальный n -мер.

Количество возможных последовательностей, состоящих из n нуклеотидов (учитывая четыре типа нуклеотидов. — В. И.), $N = 4^n \approx 10^{0,6n}$.

Можно ожидать, что уникальный n -мер возникнет в O -области (наблюдаемой Вселенной. — В. И.) E раз:

$$E = S/N = 1,5 \times 10^{61}/10^{0,6n} \quad (1)$$

Кунин предполагает, что для спонтанного возникновения примитивной системы репликации-трансляции (рис. 2) достаточно набора из следующих молекул: «две рРНК (рибосомные РНК. — В. И.), с общим размером не менее 1000 нуклеотидов; примерно 10 примитивных адаптеров (транспортные РНК. — В. И.) по 30 нуклеотидов каждый, в целом около 300 нуклеотидов; по меньшей мере одна РНК, кодирующая репликазу, размером примерно 500 нуклеотидов (оценка снизу)». Общая длина последовательностей, $n = 1800$ (нуклеотидов).

Подставив это значение в формулу (1), получаем $E < 10^{-1018}$.

«Другими словами, даже в нашей игрушечной модели, которая предполагает сильно преувеличенную скорость синтеза РНК, вероятность случайного зарождения системы трансляция — репликация в единственной O -области (в наблюдаемой Вселенной. — В. И.) будет $P < 10^{-1018}$ »^{33,34}.

33 Там же.

34 Прикидки вероятности спонтанного возникновения в наблюдаемой Вселенной «прорывной системы», способной к самовоспроизведению и биологической эволюции (рис. 2), неизбежно являются крайне умозрительными. С одной стороны, как отмечает Кунин, принятые им исходные условия, способствующие синтезу РНК, чрезвычайно преувеличены. Если взять для расчёта более реалистичные показатели, то вероятность будет значительно ниже. С другой стороны, для функционирования гипотетической системы могут быть пригодны различные последовательности РНК, а не «уникальный n -мер», что существенно увеличит вероятность возникновения системы. Поскольку провести обоснованный учёт этих обстоятельств практически невозможно, мы приводим данные Кунина. Ничтожно малая вероятность ($P < 10^{-1018}$) не представляется заниженной. Так, только в одной рибосомной РНК, входящей в состав малой субъединицы рибосомы (обозначена МСЕ на рис. 2) было обнаружено 140 позиций, занятых инвариантными (идентичными) нуклеотидами у всех 1961 исследованных видов, принадлежащих к трём доменам жизни — бактериям, археям и эукариотам [Noller H. F., Donohue J. P., Gutell R. R. The Universally Conserved Nucleotides of the Small Subunit Ribosomal RNAs // RNA. 2022. Vol. 28. P. 623–644]. Эти данные свидетельствуют о том, что организмы с мутациями в этих позициях оказались нежизнеспособными и что уникальные нуклеотиды в 140 позициях необходимы для жизнедеятельности. Таким образом, даже в крайне преувеличенных благоприятных

Совершенно очевидно, что уровень сложности минимальной системы (рис. 2), способной, по мнению Кунина, к репликации, трансляции и дарвиновской эволюции, чрезвычайно занижен, и, соответственно, вероятность её спонтанного образования — крайне завышена. Во-первых, чтобы многокомпонентная система могла эволюционировать как единое целое, все части системы должны быть физически связаны друг с другом, и система должна обладать способностью передавать свою идентичность потомству³⁵. В современных клетках эти функции обеспечиваются клеточной мембраной и механизмом деления клеток (вспомним, что из 473 жизненно необходимых генов минимальной клетки 84 гена контролируют структуру и функцию мембраны³⁶). Однако в минимальной системе Кунина (рис. 2) нет ни мембраны, ни механизма деления. Чтобы выглядеть более правдоподобно, «прорывная система» должна быть дополнена как минимум липидной мембраной, трансмембранными белками, осуществляющими избирательный транспорт веществ между системой и средой, и молекулами РНК, кодирующими эти белки.

Во-вторых, для синтеза РНК и белков нужны строительные материалы, а также энергия в виде химических связей особых молекул — переносчиков энергии. Живая клетка создаёт эти компоненты из веществ окружающей среды в ходе многочисленных химических реакций, совокупность которых называется метаболизмом. Реакции метаболизма идут с достаточной скоростью благодаря тому, что катализируются белками-ферментами. Даже при нахождении минимальной клетки в исключительно благоприятной среде, содержащей аминокислоты и нуклеозиды (предшественники для синтеза нуклеотидов), как в вышеупомянутых опытах учёных в Институте Дж. Крейга Вентера, 81 ген из 473 генов минимального генома оказался необходим для поддержания метаболизма³⁷. Минимальная система Кунина (рис. 2) не содержит ни ферментов метаболизма, ни кодирующих их РНК, поэтому она явно недостаточна для поддержания своей структуры и функции.

В-третьих, предположение Кунина о том, что первичная рибосома, состоящая всего лишь из двух молекул рРНК (рис. 2), способна

условиях, принятых в расчётах Кунина, вероятность спонтанного синтеза в наблюдаемой Вселенной только небольшой части, состоящей из 140 нуклеотидов, всего лишь одной молекулы (МСЕ) многокомпонентной системы, изображённой на рис. 2, крайне мала (подставив $n = 140$ в формулу (1), получаем $P < 10^{-22}$).

35 Monnard P. A., Walde P. Current Ideas About Prebiological Compartmentalization // Life. 2015. Vol. 5. P. 1239–1263.

36 Hutchison C. A. 3rd, et al. Design and Synthesis of a Minimal Bacterial Genome.

37 Ibid.

осуществлять трансляцию, не имеет экспериментальных оснований. Напротив, согласно современным представлениям, для функционирования рибосомы необходимы не только рибосомные РНК, но и рибосомные белки (см. рис. 1Г), а также белки-факторы трансляции. Методами сравнительной геномики установлено, что основной набор около 30 белков присутствует в рибосомах всех живых организмов³⁸, причём инактивация любого из них путём мутагенеза приводит к смерти клетки³⁹. При этом общее число жизненно необходимых белков, задействованных в механизме трансляции, включая вне ribосомные белки, составляет порядка 100^{40,41}. Поэтому нет никаких оснований предполагать, что рибосома, построенная из двух молекул РНК, способна синтезировать белок и тем более делать это достаточно быстро и точно.

Как уже обсуждалось, единственной экспериментально обоснованной минимальной живой системой, способной к репликации и трансляции, является бактерия, содержащая синтетический геном размером около 500 000 пар нуклеотидов⁴². Хотя нельзя утверждать, что указанный геном является предельно малым, радикальное уменьшение размера — скажем, в 5–10 раз — потребовало бы исключить жизненно необходимые гены и поэтому представляется принципиально невозможным. Если основываться на экспериментальных данных, то пороговый уровень сложности системы, способной перейти от случая к биологической эволюции, следует поднять вплотную к минимальной клетке, описанной в работе учёных из Института Дж. Крейга Вентера⁴³. Соответственно, вероятность её спонтанного возникновения будет значительно меньше, чем 10^{-1018} , данная Куниным. Подставив $n = 500\,000$ в формулу (1), получаем $E < 10^{-299938}$. Таким образом, более правдоподобная оценка вероятности случайного зарождения системы репликации-трансляции в наблюдаемой Вселенной (P) будет находиться в интервале: $10^{-1018} \gg P > 10^{-299938}$.

38 Koonin E. V. Comparative Genomics, Minimal Gene-sets and the Last Universal Common Ancestor // *Nature Reviews Microbiology*. 2003. Vol. 1. P. 127–136.

39 Hutchison C. A. 3rd, et al. Design and Synthesis of a Minimal Bacterial Genome.

40 Ibid.

41 Grosjean H., et al. Predicting the Minimal Translation Apparatus: Lessons from the Reductive Evolution of *Mollicutes* // *PLOS Genetics*. 2014. Vol. 10. Art. e1004363.

42 Hutchison C. A. 3rd, et al. Design and Synthesis of a Minimal Bacterial Genome.

43 Ibid.

Самозарождение жизни в мультивселенной

«Глубокие трудности проблемы происхождения жизни, — пишет Кунин, — могут показаться непреодолимыми, что заставляет задаться весьма общими вопросами, выходящими за рамки биологии»⁴⁴. Для решения проблемы спонтанного возникновения системы репликации-трансляции Кунин привлекает гипотезу мультивселенной (или «мира многих миров», МММ)^{45,46} — ту самую идею, к которой обращаются физики для объяснения тонкой настройки физических параметров наблюдаемой Вселенной, допускающих существование жизни (см. Часть 1). В контексте бесконечного множества вселенных «вероятность реализации любого сценария, не запрещённого законами сохранения..., в точности равна единице»^{47,48}. Поэтому «спонтанное возникновение сложных систем, которое могло бы считаться практически невозможным в конечной вселенной, становится не только возможным, но и неизбежным в МММ...»⁴⁹.

Гипотезу самозарождения в мультивселенной высказали также российский физик Виталий Мазур⁵⁰ и японский астроном Томонори Тотани⁵¹. В обеих работах возникновение жизни связывается со «случайным синтезом первичной биологической молекулы (РНК. — В. И.), обладающей способностью к саморепликации (самокопированию)»⁵², положившей начало дарвиновской эволюции^{53,54}. Однако вероятность спонтанного образования функциональной последовательности, состоящей из нескольких сотен или тысяч нуклеотидов, в наблюдаемой Вселенной за время её существования настолько мала, что «с любой разумной точки зрения соответствующее событие следует считать невозможным»⁵⁵.

44 Кунин, Е. В. Логика случая. С. 357.

45 *Koonin E. V. The Cosmological Model.*

46 Виленкин А. В. Мир множества миров. *Carr B., Ellis G. Universe or Multiverse? // Astronomy & Geophysics. 2008. Vol. 49. P. 2.29–2.33*

47 *Koonin E. V. The Cosmological Model.*

48 Кунин, Е. В. Логика случая. С. 358.

49 *Koonin E. V. The Cosmological Model.* Кунин, Е. В. Логика случая. С. 359.

50 Мазур В. А. Инфляционная космология и гипотеза случайного самозарождения жизни // Доклады Академии Наук. 2010. Т. 431. Вып. 2. С. 183–187.

51 Totani T. Emergence of Life in an Inflationary Universe // Scientific Reports. 2020. Vol. 10. Art. 1671.

52 Мазур В. А. Инфляционная космология и гипотеза случайного самозарождения жизни.

53 Там же.

54 Totani T. Emergence of Life in an Inflationary Universe.

55 Мазур В. А. Инфляционная космология и гипотеза случайного самозарождения жизни.

Для решения этой проблемы авторы обращаются к концепции инфляционной космологии, согласно которой, «видимая часть Вселенной составляет очень малую часть домена, образовавшегося в первоначальную эпоху быстрого раздувания Вселенной»⁵⁶. «Чрезвычайно большие размеры домена, — предполагает Мазур, — приводят к тому, что вероятность указанного синтеза в масштабах всего его объёма практически равна единице. Очевидно, Землю следует считать одной из тех планет, где это очень редкое событие произошло»^{57,58}.

Авторы всех трёх публикаций согласны в том, что «видимая Вселенная слишком мала, чтобы в ней за время её существования успела случайно образоваться первичная биологическая макромолекула»⁵⁹ или примитивная система репликации-трансляции⁶⁰, достаточные, по мнению авторов, для перехода от абиогенеза к биологической эволюции и появлению живой клетки.

Выводы

Таким образом, случайные события в гипотетической мультивселенной являются единственным натуралистическим объяснением возникновения генетической информации, необходимой для функционирования

56 Там же.

57 Там же.

58 В статьях Мазура и Тотани говорится о мультивселенной так называемого 1-го уровня, см. [Вилленкин А. В. Мир множества миров. *Carr B., Ellis G. Universe or Multiverse?*]. Большой домен, описанный Мазуром, означает всё пространство, возникшее в результате Большого взрыва и предполагаемого инфляционного расширения в первые доли секунды существования Вселенной, за которым последовало более медленное расширение, продолжающееся в настоящее время. В этом пространстве доступная для наблюдения Вселенная (О-область, *observable region*) ограничена сферой радиусом порядка 46 миллиардов световых лет (расстояние, которое прошёл свет с момента Большого взрыва около 14 миллиардов лет назад, учитывая расширение Вселенной за это время), см. [Lineweaver C., Davis T. M. *Misconceptions about the Big Bang // Scientific American. 2005. Vol. 292. P. 36–45*]. Предполагается, что объём домена в огромной степени превосходит О-область. Другими словами, домен можно рассматривать как очень большое множество участков пространства такого же объёма, как наблюдаемая Вселенная. Это и есть мультивселенная 1-го уровня. В статье и книге Кунина речь идёт о мультивселенной 2-го уровня, состоящей из большого числа пространственно не связанных доменов, возникших в результате множества независимых больших взрывов.

59 Мазур В. А. Инфляционная космология и гипотеза случайного самозарождения жизни. *Totani T. Emergence of Life in an Inflationary Universe.*

60 Koonin E. V. *The Cosmological Model.*

первой живой системы. Научные данные, представленные учёными, а также сам факт привлечения учёными гипотезы мультивселенной для объяснения происхождения жизни *подтверждают предсказание двухвекторной модели о недостаточности наблюдаемой Вселенной для возникновения живой клетки и, следовательно, подтверждают модель.*

Литература

- Аристотель. История животных. М.: центр РГТУ, 1996.
- Аристотель. О возникновении животных. М.–Л.: Академии Наук СССР, 1940.
- Брежневский П. Д. «Мир РНК» — сверхмаловероятный сценарий происхождения и начальной эволюции жизни на Земле // Журнал эволюционной биохимии и физиологии. 2015. Т. 51. Вып. 1. С. 64–74.
- Вермель Е. М. История учения о клетке. М.: Наука, 1970.
- Виленин А. В. Мир множества миров. Физики в поисках иных вселенных. М.: АСТ, 2018.
- Иваненков В. В. Шестоднев, грехопадение и время.[Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslav.ru/article/6192985> (дата обращения: 20.08.2024).
- Куниин Е. В. Логика случая. О природе и происхождении биологической эволюции. М.: Центрполиграф, 2014. Электронная версия книги.
- Мазур В. А. Инфляционная космология и гипотеза случайного самозарождения жизни // Доклады Академии Наук. 2010. Т. 431. Вып. 2. С. 183–187.
- Уотсон Д. Д. Двойная спираль. Открытие структуры ДНК. М.: АСТ, 2019.
- Alberts B., et al. Molecular Biology of the Cell. New York: Garland Science, 2008.
- Carr B., Ellis G. Universe or Multiverse? // Astronomy & Geophysics. 2008. Vol. 49. P. 2.29–2.33.
- Doetsch R. N. Lazzaro Spallanzani's *Opuscoli* of 1776 // Bacteriological Reviews. 1976. Vol. 40. P. 270–275.
- Gilbert W. The RNA World // Nature. 1986. Vol. 319. P. 618.
- Glass J. I., et al. Minimal Cells — Real and Imagined // Cold Spring Harbor Perspectives in Biology. 2017. Vol. 9. Art. a023861.
- Grosjean H., et al. Predicting the Minimal Translation Apparatus: Lessons From the Reductive Evolution of *Mollicutes* // PLOS Genetics. 2014. Vol. 10. Art. e1004363.
- Hutchison C. A. 3rd, et al. Design and Synthesis of a Minimal Bacterial Genome // Science. 2016. Vol. 351. P. aad6253-1–aad6253-11.
- Koonin E. V. Comparative Genomics, Minimal Gene-sets and the Last Universal Common Ancestor // Nature Reviews Microbiology. 2003. Vol. 1. P. 127–136.
- Koonin E. V. The Cosmological Model of Eternal Inflation and the Transition From Chance to Biological Evolution in the History of Life // Biology Direct. 2007. Vol. 2. Art. 15.
- Le Vay K., Mutschler H. The Difficult Case of an RNA-only Origin of Life // Emerging Topics in Life Sciences. 2019. Vol. 3. P. 469–475.

- Lineweaver C., Davis T. M.* Misconceptions about the Big Bang // *Scientific American*. 2005. Vol. 292. P. 36–45.
- Lodish H. F.* *Molecular Cell Biology*. New York: W. H. Freeman and Company, 2000.
- Mazzarello P.* A Unifying Concept: the History of Cell Theory // *Nature Cell Biology*. 1999. Vol. 1. P. E13 — E15.
- Monnard P. A., Walde P.* Current Ideas about Prebiological Compartmentalization // *Life*. 2015. Vol. 5. P. 1239–1263.
- Nikolay R., et al.* Ribosomal Proteins: Role in Ribosomal Functions // *eLS*. 2015. P. 1–12.
- Noller H. F., Donohue J. P., Gutell R. R.* The Universally Conserved Nucleotides of the Small Subunit Ribosomal RNAs // *RNA*. 2022. Vol. 28. P. 623–644.
- Redi F.* *Experiments on the Generation of Insects* / translated from the Italian Edition of 1688 by M. Bigelow. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1909. [Электронный ресурс]. URL: <https://archive.org/details/experimentsongen00redi/page/n5/mode/2up> (дата обращения: 20.08.2024).
- Rich A.* On the Problems of Evolution and Biochemical Information Transfer // *Horizons in Biochemistry* / ed. M. Kasha, B. Pullman. New York: Academic Press, 1962. P. 103–126.
- Smith K. A.* Louis Pasteur, the Father of Immunology? // *Frontiers in Immunology*. 2012. Vol. 3. Art. 68. P. 1–10.
- Totani T.* Emergence of Life in an Inflationary Universe // *Scientific Reports*. 2020. Vol. 10. Art. 1671.
- Virchow R. L. K.* *Cellular Pathology as Based upon Physiological and Pathological Histology* / translated by F. N. Chance. London: John Churchill, 1860.
- Wald G.* The Origin of Life // *Scientific American*. 1954. Vol. 191. P. 46.
- Wolf Y. I., Koonin E. V.* On the Origin of the Translation System and the Genetic Code in the RNA World by Means of Natural Selection, Exaptation, and Subfunctionalization // *Biology Direct*. 2007. Vol. 2. Art. 14.
- Wright N. A., Poulson R.* *Omnis Cellula e Cellula* revisited: Cell Biology as the Foundation of Pathology // *Journal of Pathology*. 2012. Vol. 226. P. 145–147

ИПОТЕЗА МАРТИНА НОТА О ПОСЕЛЕНИИ ИЗРАИЛЬТЯН В ХАНААНЕ В СВЕТЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Диакон Сергей Иванов

выпускник магистратуры кафедры библеистики
Московской духовной академии
141300, Московская обл., Сергиев Посад,
Свято-Троицкая Сергиева Лавра
ya.sergeyin2016@yandex.ru

Для цитирования: *Сергей Иванов, диак.* Гипотеза Мартина Нота о поселении Израильтян в Ханаане в свете археологических исследований // Библейские схилии. 2025. № 2 (11). С. 75–84. DOI: 10.31802/BSCH.2025.11.2.005

Аннотация

УДК 27-277.2

В статье рассматривается гипотеза немецкого учёного Мартина Нота о мирном и постепенном проникновении израильтян в Ханаан, которая противостоит библейскому повествованию о военном завоевании. Автор анализирует современные археологические данные, полученные при раскопках трёх ключевых городов — Иерихона, Гая и Асора, — чтобы проверить обе точки зрения. На основе находок керамики, скарабеев, следов пожаров, разрушений и фортификационных сооружений делается вывод о том, что археологические свидетельства поддерживают библейскую версию масштабного военного вторжения израильтян в Ханаан около XV–XIV вв. до Р. Х. и опровергают гипотезу Нота.

Ключевые слова: Гипотеза Мартина Нота, Завоевание Ханаана, Археологические исследования, Иерихон, Гай (Ай), Асор (Хацор), Книга Иисуса Навина, Радиоуглеродный анализ, Разрушение городов, Историчность Библии.

Martin Noth's Hypothesis on the Settlement of the Israelites in Canaan in Light of Archaeological Research

Sergey Ivanov, deacon

MA graduate of the Biblical Studies Department

of the Moscow Theological Academy

Holy Trinity Lavra, Sergiev Posad, Moscow region, 141300, Russia

ya.sergeyin2016@yandex.ru

For citation: Sergey Gorbunov, deacon. "The Testimony of John the Baptist (John 3:22–36) in the Context of the Christology of the Gospel of John". *Biblical scholia*, No 2 (11), 2025, pp. 75–84 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2025.11.2.005

Abstract. The article examines the hypothesis of the German scholar Martin Noth about the peaceful and gradual entry of the Israelites into Canaan, which opposes the biblical narrative of a military conquest. The author analyzes modern archaeological data from the excavation of three key cities — Jericho, Gai, and Asor — to test both perspectives. Based on the discovery of pottery, scarabs, traces of fires, destruction, and fortifications, it is concluded that the archaeological evidence supports the biblical version of a large-scale military invasion of Canaan by the Israelites around the 15th and 14th centuries BCE, and refutes the Noth hypothesis.

Keywords: Martin Noth's Hypothesis, Conquest of Canaan, Archaeological Research, Jericho, Gai (Ai), Asor (Hatzor), Book of Joshua, Radiocarbon Dating, Destruction of Cities, Historicity of the Bible.

В исследованиях немецкого учёного Мартина Нота есть гипотеза о том, что израильтяне не совершали завоевания Ханаана и их поселение здесь происходило путём постепенного более мирного проникновения, а не так, как описывается это в книге Иисуса Навина. Германский исследователь считал, что израильский народ был сформирован из племён, которые пришли в Ханаан из пустынь и степей. Здесь эти племена стали вести кочевой образ жизни, заселяя свободные земли между ханаанскими городами и не вступая в военные конфликты с коренным населением. Постепенно эти племена смешались с народами, которые здесь жили, и обозначили себя Израилем.¹ В его время археология только начинала развиваться и первые исследования в этой области не могли дать учёным точного ответа о процессе завоевания Ханаана израильтянами, о котором говорится в Библии. Археологические открытия, совершённые здесь, были очень скудны, исследователи понимали их по-разному и не имели между собой согласия; это привело к тому, что свидетельствами археологии чаще всего пренебрегали и не использовали их для реконструкции исторических событий в Палестине.² Ввиду этого, гипотеза Мартина Нота о постепенном мирном заселении израильтян в Ханаане, хоть и противоречила библейскому тексту, однако стала преобладающей среди библеистов, потому что имела хорошую аргументацию.

Со временем методы археологических работ стали совершенствоваться и к настоящему времени археологические исследования, проводимые в Палестине, позволили обнаружить множество свидетельств в пользу библейского текста. В данном докладе будут приведены археологические исследования, которые проводились в ханаанских городах Иерихон, Гай и Асор. Согласно книгам Священного Писания, эти города были первыми крупными поселениями, которые встали на пути израильтян во время завоевания ими Ханаана, поэтому их археологические исследования являются важными для того, чтобы иметь представление об этом процессе.

Иерихон. Первые попытки найти древний Иерихон были приняты ещё в XIX веке археологами Тоблером и Робинсоном.³ Вероятно, они основывались на тексте Священного Писания, который говорит

1 Э. П. С. Древний Израиль // Православная энциклопедия. Том XXI. М., 2014. С. 633.

2 Выдрин А., свящ. Рецензия на книгу Мартина Нота: «История Древнего Израиля». СПб, 2019. С. 295.

3 Бацалев В., Варакин А. Тайны археологии. Радость и проклятие великих открытий. М.: Вече, 2006. С. 18.

о том, что этот город называли «городом пальм» (Втор. 34, 3; 2 Пар. 28, 15), потому что он находился на плодородной равнине и имел большой источник, позволявший здесь выращивать эти деревья.⁴ Место нахождения этого города, как они предположили, было на одном из крупных холмов недалеко от реки Иордан. В результате проведения своих исследований данные ученые так и не смогли обнаружить того, что могло бы подтвердить их предположение, поэтому раскопки были прекращены. В 1868 году их примеру последовал британский учёный Чарльз Уоррен, но так же, как и первые исследователи этого места, он не смог ничего обнаружить. В 1899 году на это место приехал немецкий археолог Эрнест Зеллин. После тщательного исследования первых слоёв грунта этому учёному удалось обнаружить несколько осколков керамики от древней ханаанской посуды. Основываясь на этом открытии, он предположил, что внутри холма действительно может находиться древний город Иерихон. Это подтверждало и то, что рядом с этим холмом находилась деревня, которая носила похожее название — Эриха.⁵

Спустя почти десять лет, в 1907 году, Эрнест Зеллин вернулся сюда, чтобы провести более глубокие и тщательные изыскания, через год к нему присоединился Карл Ватцингер. Археологические работы этих исследователей проводились до 1909 года. Полученные ими данные привели к выводу о том, что в период с 1550–1200 годы до Рождества Христова этот город был не заселён.⁶ Причинной такого вывода послужило то, что при проведении археологических исследований первостепенное внимание больше уделялось архитектуре найденных построек и фортификационных сооружений, а анализ керамики не проводился, так как данный метод не был ещё развит.⁷

После открытия радиоуглеродного анализа большой вклад в археологические исследования этого города внесли археологи Джон Гарстанг, Кэтлин Кеньон и Брайант Вуд. Им удалось обнаружить множество свидетельств, которые подтверждали описываемые в книге Иисуса Навина обстоятельства захвата этого города израильтянами:

- 1) Найденная ими керамика указывала, что город был разрушен около 1400 года до Р. Х. Это согласуется с ранней датировкой

4 Aust J., Ashley S. Jericho: Does the Evidence Disprove or Prove the Bible? // The Good News. Vol. 7, 2002. P. 10.

5 Бацалев В., Варакин А. Указ. соч. С. 18.

6 Юревич Д., *прот.* Анализ современных теорий завоевания евреями Ханаана: методология и археологические свидетельства // Христианское чтение № 5, 2011. С. 65.

7 Юревич Д., *прот.* Анализ современных теорий завоевания евреями Ханаана. С. 65.

Исхода израильтян из Египта.⁸ Об этом же свидетельствовали найденные здесь египетские скарабеи Тутмоса III, Аменхотепа III и Хатшепсут, правление которых датируется с 1504 по 1386 год до Р. Х.⁹ Примечательно то, что здесь не было обнаружено печатей Аменхотепа IV или Эхнатона, который правил с 1384 года до Р. Х.¹⁰ Таким образом, можно предположить, что, начиная с правления Эхнатона, около 1400 года, этот город был захвачен израильтянами и разрушен.

Во время раскопок Кэтлин Кеньон был найден кусок древесного угля, над которым позднее был проведён радиоуглеродный анализ; он показал дату 1410 г. до Р. Х., плюс минус 40 лет, что также становится аргументом в пользу того, что город был разрушен около 1400 года до Р. Х.¹¹

- 2) Как Джон Гарстанг, так и Кэтлин Кеньон при проведении археологических исследований в этом городе обнаружили городские стены, которые были обрушены наружу, и по ним можно было забраться в сам город, что согласуется с библейским текстом (Нав 6: 19).¹²
- 3) Также внутри городских стен исследователи нашли жилые помещения, одно из них могло быть домом Раав, которая помогла разведчикам Иисуса Навина (Нав 2:1).
- 4) Следующим свидетельством в пользу библейского текста являются обнаруженные археологами следы пожара в этом городе (Нав 6:16–18), при этом его запасы не были разграблены, как и описывается в тексте Библии (Нав 6:23).¹³

Таким образом, археологические свидетельства, найденные в этом городе, подтверждают библейский текст и указывают на его разрушение около 1400 года до Р. Х., что соответствует ранней датировке исхода (около 1450 года до Р. Х.).

Гай. Текст Священного Писания, повествующий о завоевание этого поселения, придаёт этому древнему ханаанскому городу особую таинственность, которая отражается и на сложности в его идентификации.

8 Вакуленко Н. С., Кирилл (Порубаев), иером. Перевод статьи Брайанта Дж. Вуда «Завоевали ли израильтяне Иерихон? С. 164.

9 Там же. С. 165.

10 Garstang J. The Story of Jericho. London, 1948. P. 126.

11 Вакуленко Н. С., Кирилл (Порубаев), иером. Указ. соч. С. 165.

12 Garstang J. Op. cit. P. 126.

13 Вакуленко Н. С., Кирилл (Порубаев), иером. Перевод статьи Брайанта Дж. Вуда. С. 171.

Никто из учёных не сомневался в местонахождении Иерихона, однако при поиске Гая среди них возникло много разногласий.¹⁴

Первым кандидатом для этого города стало поселение под названием Эт-Телль. Данную идентификацию предложил в 1830-х годах Эдвард Робинсон, спустя почти сто лет с ним согласился Вильям Фоксуэлл Олбрайт. После публикации его статьи о Гае и Бет-Авене («Ai and Beth Aven»¹⁵), в которой он подробно рассказывает об исследованиях в этом городе, большинство учёных приняло его точку зрения о том, что библейский город Гай находился в Эт-Телле. Статья Олбрайта не встретила никакой критики, несмотря на то, что расположение Эт-Телля, как полагает Брайант Вуд, имеет мало соответствия с библейским текстом.¹⁶

Дальнейшими раскопками в этом городе занимался ученик У. Ф. Олбрайта Джозеф Каллауэй. Свои работы он проводил с 1964 года по 1972 год. В ходе исследований он пришёл к выводу о том, что в бронзовую эпоху это поселение из маленькой деревушки очень быстро разрослось до хорошо укрепленного города площадью более 10 гектаров. Около 2200 года до Р. Х. город подвергся сильному разрушению и целое тысячелетие не был заселён, а образовавшееся здесь в 1200 году до Р. Х. поселение походило на маленькую деревушку, которая через 100 лет исчезла окончательно.¹⁷

Данные археологические свидетельства показали, что Эт-Телль не был заселён в период завоевания израильянами Ханаана, поэтому это поселение, возможно, было неправильно интерпретировано.

В 90-е годы американский исследователь Палестины Брайант Вуд предложил новый вариант для местоположения библейского Гая: им стало поселение в одном километре западнее от Эт-Телля под названием Хирбет эль-Макатир. В своих исследованиях он проводит параллель между текстом Священного Писания, которое свидетельствует о расположении этого города, и географическими особенностями расположения Хирбет эль-Макатира. Он замечает:

- 1) Если поселение Эль-Бире, которое он отождествил с библейским Вефилом, действительно является этим древним городом,

14 *Василиадис Н. П.* Библия и археология. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. С. 143.

15 *William F. Albright.* «Ai and Beth Aven». Pp. 141–49 in *Excavations and Results at Tell el-Ful (Gibeath of Saul)*. The Annual of the American Schools of Oriental Research 2, ed. Benjamin W. Bacon. New Haven CT: American Schools of Oriental Research, 1924.

16 *Wood B. G.* Locating 'Ai: Excavations at Kh. el-Maqatir 1995–2000 and 2009–2014 // *In the Highland's Depth*. Vol. 6, 2016. P. 17.

17 *Беляев Л. А.* Гай // Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. 2010. Том X. С. 276.

- то Хирбет эль-Макатир по отношению к нему будет находиться в 3,5 км восточнее, что согласуется с текстом Библии о том, что Гай находился рядом с Вефилем, на восток от него.
- 2) Библейский город Беф Авен находился рядом с Гаем (Нав 7:2). По мнению Брайанта Вуда, город Бейтин можно отождествить с Беф Авеном, а Хирбет эль-Макатир расположен от него всего в полутора километрах.
 - 3) Как свидетельствует книга Иисуса Навина, в городе Гай проживало небольшое количество населения (Нав 7:3), что указывает на малую площадь этого города. Это же подтверждается в последующих главах указанной книги, где говорится о том, что город Гаваон был больше, чем Гай (Нав 10:2). Археологические исследования в Гаваоне показали, что площадь этого города в библейские времена была около 6 гектаров. Площадь же Хирбет эль-Макатира — около одного гектара, что в разы меньше Гаваона и соотносится с текстом Священного Писания.
 - 4) Когда Иисус Навин планировал захват Гая, то свою засаду он расположил с западной стороны этого города (Нав 8:9–12). Западнее Хирбет эль-Макатира находится долина Вади Шебан, которая, возможно, и могла послужить местом, где незаметно могли расположиться израильтяне для своей засады.
 - 5) Стан израильтян возле Гая Иисус Навин расположил с северной стороны города, так чтобы перед израильтянами находились крепостные ворота этого города (Нав 8:12). Когда в Хирбет эль-Макатире проводились археологические раскопки, то исследователи обнаружили крепостные ворота, которые как раз и находились с северной стороны.¹⁸

Помимо географических и топографических сходств Хирбет эль-Макатира с библейским Гаем есть и другие аргументы в пользу этого. Например, традиция местного населения, которое ещё в XIX веке считало это поселение библейским Гаем.

В 1995 году Брайант Вуд начал здесь археологические исследования, чтобы подтвердить свои предположения, и обнаружил здесь скарабея Аменхотепа II, правление которого датируется около 1455–1418 гг. до Р. Х. Рядом с этим скарабеем были найдены остатки керамической посуды этого же периода времени.¹⁹ Дальнейшие исследования позво-

18 Wood B. G. Locating 'Ai. P. 37–39.

19 Ibid. P. 28–29.

лили обнаружить здесь крепостные ворота, разрушение которых было отнесено примерно к 1400 году до Р. Х.

Всё это позволило Брайанту Вуду прийти к выводу о том, что это поселение действительно является библейским Гаем и оно было разрушено израильтянами в одно время с Иерихоном, что согласуется с текстом Священного Писания и также указывает на масштаб военных действий в Ханаане в период пришествия сюда израильтян.

Асор. Город Асор, наравне с Иерихоном, является одним из самых древних городов на Земле. О существовании этого города свидетельствуют древние тексты египетских проклятий, относящихся к концу тринадцатой началу двенадцатой династии (XIX–XVIII века до Р. Х.). О большом значении этого города для всего Ханаана свидетельствуют упоминания о нём в 14 марийских документах, относящихся к XVIII веку до Рождества Христова.²⁰ Об этом же свидетельствует его расположение на торговом пути из Египта в Вавилон, а также упоминание в тексте Священного Писания о том, что этот город был главным среди других городов в Ханаане (Нав 11:10).²¹

Поиски этого города начались ещё в XIX веке. Исследователи отождествили его с поселением Телль эль-Кедах, которое находилось в 15 км от Галилейского моря.

Первые раскопки в этом городе были начаты Джоном Гарстангом и проводились в 1928 году. После него исследованиями этого города с 1955 года занимался Игаэль Ядин. В 1987 году свои исследования этого города начал Амнон Бен-Тор.²²

При проведении археологических работ эти учёные обнаружили, что в слое, относящемся примерно к 1550–1400 годам до Р. Х., имелись следы разрушения этого города. Далее он был восстановлен и снова разрушен около 1200 года до Р. Х.²³ Вскоре после этого разрушения здесь появляется более бедное население, которое Игаэль Ядин отождествил с израильтянами, этого же мнения придерживался и Амнон Бен-Тор.²⁴ Своё мнение Игаэль Ядин подкреплял тем, что в результате этого

20 Ben-Tor A. Hazor // The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East. Vol. 3, 1997. P. 1.

21 Сазанов А. В. Библейская археология. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/2200> (дата обращения 24.03.24).

22 Ben-Tor A. Op. cit. P. 1

23 Yadin Y. Hazor // The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land II / ed. E. Stern. New York: Simon & Schuster, 1993. P. 595.

24 Ben-Tor A. Who Destroyed Canaanite Hazor? // Biblical archaeology review. July/August 2013. P. 28.

нападения в городе были разрушены культовые и административные здания, о чём свидетельствовали найденные археологами обезглавленные статуи царей и богов, а также разбитые ритуальные сосуды. Такие последствия нападения на этот город были очень характерны для израильтян.²⁵

Против мнения Игаэля Ядина выступил Брайант Вуд. Этот исследователь, соглашаясь с тем, что это израильтяне разрушили город Асор, относит разрушение конца XIII века до Р. Х. к периоду судей Деворы и Варакка, а не к завоевательной деятельности Иисуса Навина. Своё мнение он аргументирует археологическими свидетельствами, которые указывают на то, что после разрушения этого города в XIII веке до Р. Х. на его месте, спустя почти 200 лет, появляется маленькое поселение, которое не могло стать большим центром, где стал бы править царь Иавин (Суд 4:2). Таким образом, если завоевание в конце XIII века до Р. Х. относить к Иисусу Навину, тогда где впоследствии правил царь Иавин?²⁶ Это не согласуется с текстом Священного Писания, поэтому правильное первое завоевание 1550–1400 года до Р. Х. отнести к Иисусу Навину, а второе завоевание около 1200 года до Р. Х. — к Деворе и Варакку.

Таким образом, рассмотрев археологические открытия, которые были сделаны в Иерихоне, Гае и Асоре можно заключить, что они подтверждают текст Священного Писания, рассказывающий о крупных военных действиях израильтян в Ханаане, что указывает на неверность гипотезы Мартина Нота об их мирном поселении в этой стране.

Источники

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель, 1989.

Литература

Бацалев В., Варакин А. Тайны археологии. Радость и проклятие великих открытий. М.: Вече, 2006.

- 25 Petrovich D. Dating of Hazors Destruction in Joshua 11 Via Biblical Archaeological and Epigraphical Evidence // Journal of the Evangelical Theological Society. 2008, Vol. 51. P. 490.
- 26 Wood B. G. From Ramesses to Shiloh: Archaeological Discoveries Bearing on the Exodus-Judges Period // Giving the Sense: Understanding and Using Old Testament Historical Texts. Leicester, 2003. P. 272–273.

- Беляев Л. А. Гай // Православная Энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. 2010. Том X.
- Вакуленко Н. С., Кирилл (Порубаев), иером. Перевод статьи Брайанта Дж. Вуда «Завоевали ли израильтяне Иерихон?
- Василиадис Н. П. Библия и археология. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003.
- Выдрин А., свящ. Рецензия на книгу Мартина Нота: «История Древнего Израиля». СПб, 2019.
- Э. П. С. Древний Израиль // Православная энциклопедия. Том XXI. М, 2014.
- Юревич Д., прот. Анализ современных теорий завоевания евреями Ханаана: методология и археологические свидетельства // Христианское чтение № 5, 2011.
- Aust J., Ashley S. Jericho: Does the Evidence Disprove or Prove the Bible? // The Good News. Vol. 7, 2002.
- Ben-Tor A. Hazor // The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East. Vol. 3, 1997.
- Ben-Tor A. Who Destroyed Canaanite Hazor? // Biblical archaeology review. July/August 2013.
- Petrovich D. Dating of Hazors Destruction in Joshua 11 Via Biblical Archaeological and Epigraphical Evidence // Journal of the Evangelical Theological Society. 2008, Vol. 51.
- Garstang J. The Story of Jericho. London, 1948.
- Yadin Y. Hazor // The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land II / ed. E. Stern. New York: Simon & Schuster, 1993.
- William F. Albright. «Ai and Beth Aven». Pp. 141–49 in Excavations and Results at Tell el-Ful (Gibeah of Saul). The Annual of the Americal Schools of Oriental Research 2, ed. Benjamin W. Bacon. New Haven CT: American Schools of Oriental Research, 1924.
- Wood B. G. Locating 'Ai: Excavations at Kh. el-Maqatir 1995–2000 and 2009–2014 // In the Highland's depth. Vol. 6, 2016.
- Wood B. G. From Ramesses to Shiloh: Archaeological Discoveries Bearing on the Exodus-Judges Period // Giving the Sense: Understanding and Using Old Testament Historical Texts. Leicester, 2003.

Электронные ресурсы

- Сазанов А. В. Библейская археология. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/2200>

БИБЛЕЙСКО- АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ТРУДЫ ПРОФ. СПБДА ИВАНА ГАВРИЛОВИЧА ТРОИЦКОГО ДЛЯ СОВРЕМЕННОГО ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

Алла Владимировна Малкина

Магистрант III курса Богословского факультета
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
127051, Москва, Лихов пер., д. 6
almalik_75@mail.ru

Для цитирования: *Малкина А. В. Библейско-археологические труды проф. СПбДА Ивана Гавриловича Троицкого для современного православного богословия // Библейские схилии. 2025. № 2 (11). С. 85–98. DOI: 10.31802/BSCH.2025.11.2.006*

Аннотация

УДК 27-277

Цель настоящей статьи состоит в том, чтобы кратко рассмотреть основные научные и педагогические труды профессора СПбДА Ивана Гавриловича Троицкого в области библейской археологии в свете современных исследований: пять научных статей-обзоров западных исследований, литографированные конспекты лекций (1887–1912) и учебник (1913). Анализ данных работ позволяет проследить этапы формирования собственного научно-методологического подхода ученого к пониманию предмета, основанного на синтезе актуальных научных методов и православного богословия. Ряд гипотез Троицкого верифицирован археологическими открытиями XX — нач. XXI вв., а методологическое новшество — применение новейших научных достижений для христианской апологетики — сохраняет актуальность и в настоящее время.

Ключевые слова: библейская археология, древнееврейская палеография, Силоамская надпись, Гезерские надписи, хеттские надписи, И. Г. Троицкий, кафедра ветхозаветной библеистики СПбДА.

The Biblical and Archaeological Works of Prof. Ivan Gavrilovich Troitsky for Modern Orthodox Theology

Malkina Alla V.

Master's student of the Faculty of Theology
Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities
6 Likhov Lane, Moscow, 127051
almalik_75@mail.ru

For citation: Malkina Alla V. "The Biblical and Archaeological Works of Prof. Ivan Gavrilovich Troitsky for Modern Orthodox Theology". *Biblical scholia*, No 2 (11), 2025, pp. 85–98 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2025.11.2.006

Abstract. The purpose of the article is to show the main works of Professor Ivan Gavrilovich Troitsky's role and his contribution to the Russian academic Archeological Science in the Saint-Petersburg Theological Academy and his scientific and pedagogical works in the light of the modern research: five review articles of western researches, lithographed synopsis of lectures (1887–1912) and a students' book (1913). The analysis of these works allows to follow the stages of his own scientific and methodological formation in understanding the discipline, based on the combination of urgent scientific methods and Orthodox theology. A number of his hypothesis have been verified with archeological excavations in the 20th – beginning 21st centuries. His methodological innovation – integration of the newest scientific achievements in the Christian apologetics – remains relevant nowadays.

Keywords: Biblical archeology, ancient Hebrew paleography, Siloam inscription, Gezer inscriptions, Hittite inscriptions, I. G. Troytsky, department of Biblical Archeology in Saint-Petersburg Theological Academy.

Вторая половина XIX в. в отечественной библеистике ознаменовалась реализацией Устава духовных академий (1869), завершением работы над Синодальным переводом (1876) и развитием специализаций. «Научная» западная библейская археология 1840-х гг. (работы П. Э. Ботта в Ниневии и О. Г. Лейарда в городах Вавилонии), обнаружение важнейших артефактов, подтверждавших историчность библейских свидетельств («черный обелиск» ассирийского царя Салманасара III; изображение осады Лахиша из дворцов Синаххе-риба на Куюнджике, библиотеки Ашшурбанипала с клинописными текстами) становится предметом пристального внимания со стороны отечественных библеистов. Во 2-ой пол. XIX — нач. XX в. продолжают сенсационные западные археологические открытия в области древних ближневосточных цивилизаций (египетской, ассирийской, хеттской), что значительно расширило представления об историческом контексте ветхозаветных событий и роли еврейского народа в истории человечества. В 1870–80-х гг. отечественные духовные школы также активно включаются в изучение библейско-археологической проблематики, а «полевая» деятельность на Св. Земле вывела к нач. XX в. российскую библейско-археологическую науку на мировой уровень.

В 1870-е гг. проф. СПбДА Д. А. Хвольсон посвятил две статьи актуализации дисциплины и важности палеографических исследований — это были работы о новооткрытом камне царя Меши и о еврейской палеографии. В 1871 г. в КДА вышел русский перевод двухтомного немецкого учебника К. Ф. Кейля под редакцией проф. А. А. Олесницкого, основателя отечественной «полевой» библейско-археологической школы, совершившего четыре археологических экспедиции на Св. Землю. В дальнейшем все его труды и междисциплинарная методика получили высокую оценку проф. Троицкого и внедрялись в научно-педагогическую работу со студентами: на семинарах учащиеся II–III курсов СПбДА читали палеографические тексты на древнееврейском языке, изучавшиеся на I — II курсах. Быстро развивающаяся библейская археология, новейшие достижения которой использовал в своих трудах проф. СПбДА Троицкий, непосредственно служила доказательной базой христианской апологетики, что сделало ее важнейшим предметом в академической высшей духовной школе.

1880-е гг. ознаменовались открытием Императорского Православного Палестинского общества (1882), археология Древнего Востока стала официально преподаваться на историко-филологическом факультете Петербургского университета. Сравнительно-исторический метод

в исследовании Священной истории получил официальное признание в СПбДА: в актовой речи проф. Федор Герасимович Елеонский продемонстрировал применение данных египтологии для понимания Пятикнижия (1883); проф. Иван Степанович Якимов — ассиро-вавилонской письменности для понимания ветхозаветной истории (1884).

Иван Гаврилович Троицкий, преподававший библейскую археологию в СПбДА с 1884 г., несмотря на то, что до конца жизни оставался «кабинетным» ученым, внёс целый ряд новшеств в понимание предмета. Его библейско-археологическое наследие включает пять научно-критических статей (1887–1899) по данным новейших западных исследований, подтверждавших историчность библейских событий, литографированные конспекты лекций (1885–1912) и учебник «Библейская археология» (1913) — самый известный труд ученого.

Обзорные статьи Троицкого по археологии, опубликованные в академическом журнале «Христианское чтение», тематически можно разделить на посвященные еврейской (2 статьи) и хеттской палеографии (3 статьи).

Самая ранняя статья «Силоамская надпись» (1887) касается проблемы датировки надписи из древнего подземного водопровода в Иерусалиме (Силоамского туннеля), соединявшего город с источником Гихон. Случайно обнаруженная в 1880 г. извилистом 548-метровом водоводе, она располагалась в 8 метрах от входа в Силоамскую купель. Выполненная на известняке, надпись содержит 6 строк без огласовок, выполнена палеоеврейским курсивным шрифтом. Основываясь на свидетельстве Св. Писания о том, что данный туннель был сооружён по приказу благочестивого потомка царя Давида — царя Езекии (Хизкия-ху) в рамках подготовки к отражению нашествия ассирийцев на Иерусалим (4 Цар 20:20; 2 Пар 32:2–4:30; Сир 48:17), проф. Троицкий датировал надпись и сам туннель эпохой царя Езекии (кон. VIII — нач. VII вв. до н. э.).

Дальнейшие раскопки системы водовода уже во второй половине XX в. британскими (В. Олбрайтом) и израильскими археологами (И. Шило, В. Сассоном) подтвердили верность гипотезы Троицкого. Несмотря на продолжающиеся и по сей день археологические раскопки туннеля (Р. Райх, Э. Шукрон, Ш. Гиль), большинство учёных датируют окончание строительства туннеля ок. 688 г. до н. э. — концом правления царя Езекии.

В статье «Вновь открытая гезерская надпись» (1899) рассматривается очередная еврейская палеографическая надпись (1 в. до н. э.),

обнаруженная в 1881 году французским археологом Шарлем Клермон-Ганно в Телль эль-Джезер. К этому времени Ганно уже обнаружил три гезерских надписи (1874) и опубликовал отчет (1896) об открытии библейского Гезера. Несмотря на краткость надписи, состоящей всего из трех слов, два из которых написаны квадратным еврейским шрифтом «Tehum Gezer» («Граница Гезера») и одно по-гречески — имя «Алкиос», — она подтверждала существование древнеханаанского города, многократно упоминаемого в Ветхом Завете (Нав 10:33, 21:21; 16:2; 1 Цар 9:15–16; 3 Цар 9:16; 1 Мак 7:45; 15:35) и находившегося к северо-западу от Иерусалима. Город был ханаанским вплоть до эпохи царя Соломона, когда фараон Египта покорил его и подарил Соломону в качестве приданого своей дочери (3 Цар 9:16). При Соломоне в Гезере была построена важная крепость (3 Цар 9:17), не потерявшая своего важного значения и во времена Хасмонеев — при Иуде Маккавее, проводившим войну с селевкидским правителем Антиохом IV Эпифаном (175–164 гг. до н. э.) (2 Мак 10:32–36) и при Ионафане (160–142 гг. до н. э.) (1 Мак 9:52).

Также Троицким рассматривалась ещё одна надпись, найденная в 1888 г. М. Ж. Лагранжем, где уточнялась величина и расположение левитских выгонов для скота (Чис 35:2–5), совпадавших с расстоянием субботнего пути. Гипотеза Троицкого состояла в том, что греческое имя «Алкиос» (древнееврейское «Хилкия») могло принадлежать «влиятельному сановнику в иудейской общине Гезера», состоявшему в родстве с династией Иродов, что нашло подтверждение в исследовании Р. Райха.

В XX и XXI вв. раскопки Гезера продолжились и, в целом, подтвердили взгляды Троицкого. Так, в 1908 г. британский археолог Роберт Макалистер обнаружил Гезерский камень (X в. до н. э.), а в 1957 г. Игаэль Ядин датировал стены города эпохой царя Соломона. В 2006 г. были проведены раскопки под руководством Стива Ортиса и Сэма Вольфа. В 2012 г. группой американских археологов под руководством Е. Митчелл из Юго-западной Баптистской теологической семинарии (Форт Ворт, Техас) были обнаружены еще 6 «гезерских надписей», общее число которых в настоящее время составляет 13; 10 из них содержат греческое имя «Алкиос», на 11-ом — еврейская надпись «граница Гезера» («Tehum Gezer»), на 12 и 13-ом — имена «Архелаиос» и «Алексас». В современной археологии существует две основные датировки этих надписей: 1) эпохой Хасмонеев (Р. Райх): Симон Маккавей выгнал язычников из города и поселил в нем евреев (1 Мак 13:47–48), что может служить объяснением надписей на иврите; 2) эпохой царя Ирода (Б.-Ц. Розенфельд):

имена принадлежали богатым землевладельцам при дворе царя Ирода, что упоминается у Иосифа Флавия.

Три статьи Троицкого были посвящены хеттам, неоднократно упоминаемым в Ветхом Завете (Иер 46:2; 2Пар 35:20; Ис 10:9; Быт 23:3–4; Чис 13:30, 2Цар 11:3, 4Цар 7:6), но ранее не известным археологической науке. В 1880 г. в лекции проф. Оксфордского университета Арчибальда Генри Сейса была заявлено об открытии цивилизации хеттов и древнего Каркемиша — государства на территории Сирии и Восточной Анатолии (XIX — IX вв. до н. э.). А в 1884 г. немецкими археологами О. Пухштейном и Ф. фон Лушаном были обнаружены «хеттские надписи» на восьми рельефах.

Троицкий дает краткий обзор этих археологических открытий, составлявших важный аргумент в пользу историчности Библии в полемике с мифологической критической школой. Так библейские свидетельства о хеттах — упоминание о «земли Хеттеев» (Нав 1:4), о хеттском происхождении Урии, муже Вирсавии (2Цар 23:39), о хеттских женщинах в гареме Соломона (3Цар 11:1) получили историческую верификацию.

В 1885 г. Иван Гаврилович включил раздел о хеттской археологии в свою магистерскую диссертацию — «Государства, основанные хананскими племенами — финикиянами и хеттеями. Краткая история последних», а затем еще трижды возвращался к теме в нескольких статьях и лекционных курсах.

Так, в 1887 г. в архиве Тель эль-Амарны были обнаружены хеттские надписи, и в том же году вышла статья И. Г. Троицкого с историографическим обзором зарождения хеттской археологии в Сирии и подробным описанием памятников хеттской цивилизации в западных исследованиях за последние 15 лет (на английском и французском языках). Во второй части автор дал сравнительно-палеографическое описание сиро-хеттских надписей в Эмафе, Алеппо и Каркемише эпохи сиро-хеттских царств (ок. 700 г. до н. э.) в сопоставлении с египетскими иероглифами, ассиро-вавилонской клинописью и финикийским алфавитом, историю хеттов и библейские упоминания о них. В этой работе Троицкий выдвинул гипотезу о несемитском происхождении хеттов («хеттеи говорили несемитическим языком»), основываясь на библейских свидетельствах и, в частности, на генеалогии хеттов от Хама (Быт 10.6;15).

Через шесть лет в актовой речи в СПбДА 17 февраля 1893 г. «Критический обзор по дешифровке хеттейских надписей» он обобщил сведения по новым археологическим находкам на Ближнем Востоке и озвучил сравнительно-методологические принципы, лежавшие в основе

попыток расшифровать хеттские надписи, и основанные на них существующие гипотезы западных исследователей. Проф. Троицкий подверг критическому анализу дешифровку Джона Кемпбела (1890) надписей из Эмафы, Каркемиша и Мераши; обнаружив в ней ряд «странных сближений и обобщений» историко-филологического характера, он вновь выдвинул гипотезу о принадлежности хеттского языка к группе хамитских (несемитских) языков. Она была подтверждена в результате дешифровки хеттской клинописи в 1915–1916 гг. австро-чешским востоковедом Бедржихом Грозным (1879–1952), доказавшим индоевропейское происхождение хеттского языка.

В 1895 г. была опубликована статья о двух новых надписях в Зенджирли — археологическом объекте, расположенном на территории современной Турции, в древности — сиро-хеттского города-царства Самаль (или Яуди, 1200–609 гг. до н. э.). Раскопки этого города проводились в 1888, 1890–1891 и 1894 гг. немецкими археологами Феликсом фон Лушаном и Робертом Колвеем. В 1888 г. там были найдены обломки статуи и две надписи палеоеврейским шрифтом, содержащие слова на иврите, арамейском и «местном диалекте», переданные в Берлинский музей и расшифрованные.

В первой надписи говорится об ассирийском царе Тиглатпаласаре III (745–727 гг. до н. э.) и царе Панамме II, сыне Барпура. Панамма был вассалом Ассирии, участвовал в ассирийском походе (734–733 гг. до н. э.), но умер близ Дамаска; в его честь в Самале и был создан данный памятник (730 г. до н. э.).

Датировка второй надписи была не столь очевидна. Проф. Троицкий склонялся к датированию «концом IX или же началом VIII в. до н. э.» и гипотезе Эйтинга — Галеви о существовании двух царей семитского народа яуди с именем Панамма (что принято и в современной науке). Вместе с тем, он считал неверной предложенную Ж. Галеви (1827–1917) атрибуцию надписей как хеттских, так как они были написаны палеоеврейским шрифтом с признаками арамейского влияния. Это предположение Троицкого также подтвердилось.

Так, в 2008 г. археологи Восточного института Чикагского университета (совместно с Институтом Древних Ближневосточных исследований при Тюбингенском университете) В. Риммер и Б. Томас обнаружили в окрестностях Зенджирли надгробную стелу Куттамувы — королевского чиновника из Самала (VIII в. до н. э.), с надписью на диалекте арамейского языка финикийским алфавитом. Предполагается, что в царстве Самаль в конце X — начале IX вв. до н. э. старая хеттская

элита была вытеснена новой элитой, говорившей на западно-семитском диалекте. И поэтому эта надпись, как и прочие надписи того времени (в том числе та, которая рассматривалась Троицким), были сделаны уже не на хеттском, а на арамейском языке.

Интересна также гипотеза Троицкого о том, что указанный народ яуди царства Самаль упоминается под именем «Иудея» в перечислении народов в книге Деяний, когда описывается Сошествие Св. Духа на апостолов (Деян 2:9–6;9–11): народы перечисляются с востока на запад и между Месопотамией и Каппадокией располагается «Иудея», что, скорее всего, связано с топонимом «Яуди», восходящим к жившему в VIII в. до н. э. племени «яуди», а не к колену Иуды израильского народа. Данная гипотеза еще не верифицирована, но позволяет судить о широте и энциклопедизме знаний проф. Троицкого.

Постоянный интерес Троицкого к достижениям западной археологии, проявлявшийся в чтении множества научных журналов, компетентность и осведомленность в теме позволяли применять научные данные для православного богословия.

Анализ его литографированных конспектов лекций (1886–1912) позволяет проследить этапы формирования его собственных взглядов на структуру и классификацию дисциплины, её цели и задачи.

В «ранних» лекциях (1887–1889) очевидна зависимость от предмета библейской истории в периодизации курса и названии глав: «период патриархальный», «период пребывания евреев в Египте», «периоды от выхода евреев из Египта до первого еврейского царя», «период от избрания царя до Вавилонского плена». Цель курса полностью повторяет формулировку пособия Кейля: «описание быта древних евреев на основании письменных (литературных) памятников». Но уже через год, в предисловии к лекциям 1888–1889 гг., Троицкий разграничивает предметные сферы библейской истории и археологии. За библейской историей оставляется повествовательная сфера — «последовательного процесса Откровения и развития Царства Божия на Земле в связи с событиями жизни евреев и других народов», а предметом библейской археологии становится описание и изучение форм «обнаружения Царства Божия в формах жизни еврейского народа, взятыми сами по себе, как бы в кристаллическом виде». Вводится новая классификация археологических памятников: египетские, ассирийские, моавитские (с подробным разбором надписи камня царя Меша). Троицкий стремится расширить границы пособия Кейля: включает новейшие «полевые» материалы об устройстве еврейского Храма в Иерусалиме

из монографии А. А. Олесницкого «Ветхозаветный храм в Иерусалиме» (1889) в лекции № 22.

В 1890–1900 гг. заметно расширяется библиография курса, возрастает самостоятельность автора, углубляется «иудейская» составляющая, акцентируется внимание на изучении древнеегипетских памятников. В 1890–1892 гг. Троицкий корректирует свой богословский взгляд на происхождение иудейского Предания («устную Тору»). В примечании он пишет: «Еврейские раввины находят указание на то, что Господь Бог дал Моисею на г. Синай кроме Десятисловия и Пятокнижие, все последующие Откровения, вместе с тем Мишну и Гемару. На самом деле — нет, только Скрижали». Через год он излагает новый материал по еврейской каббалистической герменевтике для понимания особенностей методов иудейского нумерологического толкования (гематрии, нотарикона, тмумы), в котором видит ключ к пониманию некоторых христианских толкований. Так, толкование Быт 3:1 о том, что Мессия должен победить змея, он интерпретирует как производное числовой гематрии (др.-евр. «Mashiah» — «Мессия» и «nahash» — «змей» совпадают в числовом значении 358), толкование апокалиптического числа 666 — как пример числовой нумерологии. В лекции 1893–94 гг. включены материалы о новейших артефактах — хеттских надписях — и подчеркивается их важное научное значение, которое при верной дешифровке в будущем может быть полезно для библеистики. Чтение курса 1895–96 гг. начиналось с изучения «вещественных» памятников и списка литературы для самостоятельного изучения студентами, в который вошли новейшие западные (Иммануила Бенцингера с описанием природы и жителей Палестины) и отечественные труды (А. А. Олесницкого «Святая Земля» (1889)); последнему автор дал высокую оценку: «Труд А. А. Олесницкого отличается богатством собранного материала и в этом отношении может занять первое место между трудами европейским ученых в этой области». Во втором полугодии было прочитано введение в предмет и цикл лекций «о религиозном быте евреев в период патриархов и подзаконный», при этом особое внимание было уделено памятникам Древнего Египта и попыткам их классификации: 1) о пирамидах; 2) о сфинксах; 3) о Серакуле; 4) о лабиринте; 5) о храмах; 6) о колоссах.

В 1896–97 гг. активно вводится сравнительно-исторический метод для построения системы библейской истории: «необходимо делать сопоставления одного текста с другим, наиболее древним» и использовать разные виды исторических источников — «внебиблейские памятники письменные и монументальные».

В 1900–1912 гг. лекционные курсы приобретают окончательную структуру, которая станет основой для учебника. В отличие от пособия Кейля, не содержавшего иллюстраций, Троицкий активно использует различный иллюстративный материал. Так, в 1907–08 гг. в приложение были добавлены пять таблиц с древностями (древнесемитскими шрифтами; древнеперсидскими клинообразными надписями; хеттской надписью на льве из Мераши; картой Св. Земли и планом древнего Иерусалима). Несколько меняется цель курса: «Биб-лейская археология имеет своим предметом описание и посильное объяснение тех бытовых форм, которые создавало и в которые воплощалось Царство Божие», — в частности, «изучение бытовых форм ветхозаветной теократии», которое состоит в описании «бытовых форм, а не человеческой личности», в отличие от библейской истории. Главы выстроены в соответствии с будущей концепцией учебника: Предмет науки; Памятники письменные: сочинения Иосифа Флавия, Филона Александрийского, европейской литературы на еврейском и арамейском языках, в Таргумах, и др. Целью курса становится описание и объяснение «древнееврейского теократического быта» и условий, под влиянием которых он сложился: начало ветхозаветной теократии; национальный характер евреев; особенности Св. Земли; и, наконец, культурное влияние на евреев со стороны соседних народов.

В окончательную версию — учебник «Библейская археология» (1913) — не вошли материалы по иудаике (школы танаев и амораев, краткое содержание талмудических трактатов), опубликованные в отдельной статье «О Талмуде» (1901), а также материалы, посвященные идолопоклонству и суевериям у евреев — как «не имеющие прямого отношения к устроению спасения людей».

Троицкому принадлежит оригинальная попытка классификации археологических («вещественных») памятников, среди которых он выделяет следующие: палестинские надписи, монеты, остатки древнееврейских сооружений, моавитские памятники.

В 1909–1910 гг. добавлен материал о синагогах у древних евреев с эпохи Вавилонского плена — тема, лишь намеченная Кейлем, получает разработку у Троицкого. Он преодолевает неверный стереотип о том, что синагоги заменили ветхозаветный Храм.

Принципиально новым стал подход проф. Троицкого к пониманию дисциплины как включающей не только естественнонаучные данные и литературные свидетельства, но и данные археологических раскопок (палеографические надписи, нумизматику, остатки мега-литов,

монументов древней Самарии, Гезера и за Иорданом, эпиграфики некрополей). В работе над учебником он применяет ряд новых научных методов: сравнительно-исторический («синхронный») для описания древних ближневосточных памятников (египетских, ассиро-вавилонских, финикийских, сирийских, хеттских) как вещественных доказательств «исторической достоверности библейских свидетельств; историко-генетический («диахронный») — он сопоставляет ветхозаветные реалии с данными пост-талмудическими и современным ближневосточным этнографическим материалом; филолого-текстологический — для дешифровки древней палеографии требовалось знание семитологии и индоевропеистики; типологизации, и, наконец, богословский.

Итогом многолетнего научно-педагогического труда стал учебник «Библейская археология» (1913), сразу же после публикации внедренный Св. Синодом в систему отечественных духовных школ. Его новшеством стали новые хронологические границы дисциплины: в отличие от лекций 1907–1908 гг., в которых он более широко рассматривал предмет «за время от сотворения мира до сошествия Святого Духа на Апостолов», в учебнике описание предмета ограничено от эпохи еврейской теократии до времени разрушения II Храма (70 г. н. э.). Еврейская теократия — источник «святого семени Израилева», из которого «как из корня произошел Исполнитель закона и пророков — Спаситель мира Христос». Учебник сохранил немецкую трехчастную структуру, но его новшеством стало изучение «религиозного быта» древних евреев (богослужения, устройства Храма, календаря, праздников, ритуалов очищения) в конце курса. Богословский дискурс включал рассмотрение ветхозаветной истории и библейской археологии с точки зрения христианской сотериологической перспективы.

Единственным принципиальным научно-методологическим недостатком оказалось неопосредованное применение историко-генетического метода: ветхозаветные реалии «быта» проецировались на современный этнографический (преимущественно арабский) материал и данные пост-библейской традиции (Таргумов, мидрашей и Талмуда), что было характерным для всех учебников библейской археологии «теоретического» направления. Но, вместе с тем, многие материалы не утратили актуальности и в настоящее время (о положении рабов, географии Палестины, ветхозаветных законах).

Учебник «Библейская археология» Троицкого стал примером удачного научно-богословского синтеза дореволюционной эпохи. Широкая эрудиция ученого, постоянная вовлеченность в научно-педагогическую

деятельность, восполнение нехватки «полевого» опыта через постоянное чтение иностранной и отечественной новейшей периодики способствовали формированию оригинальной методологии ученого.

Выводы

Быстро развивавшиеся библейская археология и семитология во второй пол. XIX — нач. XX вв. были крайне важны для отечественной ветхозаветной библеистики, ставившей своей целью защитить историческую достоверность свидетельств Св. Писания перед лицом позитивизма, материализма и школ западной библейской «критики». В библейско-археологических трудах проф. СПбДА И. Г. Троицкого был достигнут гармоничный научно-богословский синтез, не только соответствовавший самым современным критериям «научности», но и отстаивавший православные взгляды.

Библейско-археологические труды проф. Троицкого представляют значимое наследие школы отечественной ветхозаветной библеистики, а верифицированные гипотезы в свете новых археологических открытий на Святой Земле и на Ближнем Востоке в XX — нач. XXI вв. позволяют говорить о методологической актуальности его трудов.

Источники

Benzinger I. Hebraische Archeologie. Freiburg und Leipzig, 1894.

Campbell J. The Hittites: Their Inscriptions and Their History. Toronto: Williamson and Co, New York: Randolph and Co. Vol. 1. 1890. P. 8–168.

Conder C. R. The Siloam Tunnel // Palestine Exploration Fund Quarterly Statement, 1882. № 14. P. 122–131.

Clermont-Ganneau Ch. Archeological Researches in Palestine 1896. London: Palestine Exploration Fund. P. 231–233.

Macalister R. S. The Excavation of Gezer 1907–1909. London: J. Murray, 1912. Vol. 2.

Елеонский Ф. Г. Краткий обзор важнейших результатов египтологии в отношении к поествованию Пятикнижия // ХЧ. 1883. Ч. 1. № 3–4. С. 482–499.

Гиоргадзе Г. Г. Хетты и хурриты по древнехеттским текстам // Вестник древней истории. № 1 (107). 1969. С. 71–85.

Кейль К. Ф. Руководство к библейской археологии: практическое пособие / под ред. А. Оленицкого. Киев: типография С. Т. Еремеева, 1874.

Журнал Заседаний Совета СПбДА за 1883–1884 учебный год. СПб.: Тип. Ф. Елеонского и Ко., 1884.

- Отчет о состоянии СПбДА за 1896 уч. год // ХЧ. 1897. № 3.
- Олесницкий А. А. Святая Земля: отчет по командировке в Палестину и прилегающие к ней страны. 1875–1874. Т. 1–2. Киев: тип. С. Т. Еремеева, 1875–1876.
- Троицкий И. Г. Вновь открытая гезерская надпись // ХЧ. 1899. № 3. С. 566–572.
- Троицкий И. Г. Две древнесемитические надписи, найденные при раскопках в Сенджир-ли // ХЧ. 1895. № 3–4. С. 422–430.
- Троицкий И. Г. Троицкий И. Г. Критический обзор главнейших систем по дешифрованию и объяснению хеттских надписей: (речь на торжественном акте СПб духовной академии 17 февраля 1893г.) // Христианское чтение. 1893. № 3–4. С. 350–388.
- Троицкий И. Г. Лекции по библейской археологии, читанные студентам СПбДА. В 1887–1888 уч. г. [Литогр. конспекты]. СПб.: тип. С. Ф. Яздовского, 1888.
- Троицкий И. Г. Лекции по библейской археологии И. Г. Троицкого 1888–1889 уч. г. [Лито-гр. конспекты]. СПб.: лит. А. И. Горобовой, 1889.
- Троицкий И. Г. Лекции по «Библейской археологии» // Лекции, читанные студентам СПбДА в 1891–1892. [Литогр. конспекты]. СПб.: лит. Фомина, 1892.
- Троицкий И. Г. Лекции по библейской археологии И. Г. Троицкого 1890–1891 уч. г. [Лито-гр. конспекты]. СПб.: лит. Богдановой, 1891.
- Троицкий И. Г. Лекции по библейской археологии И. Г. Троицкого 1893–1894 уч. г. [Лито-гр. конспекты]. СПб.: лит. Богданова, 1894.
- Троицкий И. Г. Лекции по библейской археологии, читанные студентам СПбДА в 1895–1896 уч. году. [Литогр. конспекты]. СПб.: лит. Д. М. Руднева, 1896.
- Троицкий И. Г. Силоамская надпись // ХЧ. 1887. № 7–8. С. 161–176.
- Троицкий И. Г. Религиозное, общественное и государственное состояние евреев во время судей. СПб.: Тип. Ф. Елеонского и Ко, 1885.
- Хвольсон Д. А. Новооткрытый памятник моавитского царя Меши, современника иудейского царя Иосафата // ХЧ. 1870. № 7. С. 83–120.
- Хвольсон Д. А. Покоящиеся буквы ך, ם и ן в древнееврейской орфографии // ХЧ. 1881. № 7–8. С. 173–204.
- Якимов И. С. Ветхозаветные священные книги и вавилоно-ассирийские памятники клинообразного письма // ХЧ. 1884. № 3–4. С. 532–552.

Литература

- Albright W. F. *Palestinian Inscriptions* // *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* / ed. by James B. Pritchard. 3-rd ed. Princeton: Princeton Univ. Press, 1969. P. 320–322.
- Guil Sh. A New Perspective on the Various Components of the Siloam Water System in Jerusalem // *Zeitschrift des Deutschen Palastina — Vereins*, 2017. № 2 (133). P. 145–175.
- Jacobson D. M. Editorial: The Gezer Boundary Inscriptions // *Palestine Exploration Quarterly*. 2015. Vol. 147. Part 2. P. 83–85.

- Reich R.* Another «Boundary of Gezer» Inscriptions Found Recently // IEJ. 2002. № 52. P. 58–63.
- Reich R.* The «boundary of Gezer» Inscriptions Again // Israel Exploration Journal. 1990. № 40. P. 44–46.
- Reich R.* The «Boundary of Gezer» — on the Jewish Settlement at Gezer in Hasmonean Times // Erez Israel. 1985. № 18. P. 167–179 (in Hebrew).
- Reich R., Shukron E.* The Date of the Siloam Tunnel Reconsidered // Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University. Vol. 38. 2011. P. 147–157.
- Rosenfeld B.-Z.* The “Boundary of Gezer” Inscriptions and the History of Gezer at the End of the Second Temple Period // IEJ. 1988. № 38. P. 235–245.
- Sasson V.* Siloam Tunnel Inscription // Palestine Exploration Quarterly. 1982. № 14. P. 111–117.
- Schloem D. J., Fink A. S.* New Excavations at Zincirli in Turkey (Ancient Sam'al) and the Discovery of an Inscribed Mortuary Stele // Bulletin of the American Schools of Oriental Research. 2009. № 356. P. 1–13.
- Shiloh Y.* Jerusalem's Water Supply During Siege — The Rediscovery of Warren's Shaft // Biblical Archaeology Review, 1981. № 74. P. 24–39.
- Steinberg D.* Vocalization of the Siloam Inscription. 2011. [Электронный ресурс]. URL: http://www.houseofdavid.ca/anc_heb_siloam_ds.pdf (дата обращения 20.11.2023).

ПАПСКИЕ ЭНЦИКЛИКИ КОНЦА XIX — СЕРЕДИНЫ XX ВВ. КАК ОСНОВА МЕТОДОЛОГИИ СОВРЕМЕННОЙ КАТОЛИЧЕСКОЙ БИБЛЕИСТИКИ

Андрей Юрьевич Кудряшов

Магистрант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени
святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (ОЦАД)

115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1

andrei95_09@inbox.ru

Для цитирования: Кудряшов А. Ю. Папские энциклики конца XIX — середины XX вв. как основа методологии современной католической библеистики // Библейские схолии. 2025. № 2 (11). С. 99–113. DOI: 10.31802/BSCH.2025.11.2.007

Аннотация

УДК 27-277

В настоящей статье рассматриваются 4 документа высшей церковной власти Католической церкви, касающиеся отношения к библейским исследованиям: энциклика папы Льва XIII «Providentissimus Deus» (18 ноября. 1893 г.), энциклика папы Пия X «Pascendi Dominici gregis» (8 сентября 1907 г.), энциклика папы Бенедикта XV «Spiritus Paraclitus» (15 сентября 1920 г.) и энциклика папы Пия XII «Divino afluence spiritu» (30 сентября 1943 г.). Указанные документы положили начало становлению католической библейской методологии. Они были выпущены в качестве ответа римской курии на возникшие в протестантской среде новые течения, подрывающие авторитет Церкви. Каждое послание даёт ответ на вопросы о том, что из себя представляют новые принципы богословия, как к ним относиться, а главное — как им противостоять. Документы затрагивают фундаментальные вопросы библеистики — такие, как богодухновенность, экзегеза, отношение к критическому методу.

Ключевые слова: библейская методология, экзегетика, богодухновенность, историко-критический метод, католицизм, папство, новая теология, антимодернизм, энциклика.

The Biblical and Archaeological Works of Prof. Ivan Gavrilovich Troitsky for Modern Orthodox Theology

Kudryashov Andrey Y.

Master's student at the All-Church Postgraduate and Doctoral School
named after Saints Cyril and Methodius (OCAD)
Building 1, Pyatnitskaya Street, 4/2, Moscow, 115035
andre95_09@inbox.ru

For citation: Kudryashov Andrey Y. "The Biblical and Archaeological Works of Prof. Ivan Gavrilovich Troitsky for Modern Orthodox Theology". *Biblical scholia*, No 2 (11), 2025, pp. 99–113 (in Russian). DOI: 10.31802/BSCH.2025.11.2.007

Abstract. This article researches 4 documents that dwell upon the views of the higher Catholic church authority on biblical studies: the encyclical of Pope Leo XIII «Providentissimus Deus» (18 Nov. 1893), the encyclical of Pope Pius X «Pascendi Dominici gregis» (8 Sept. 1907), the encyclical of Pope Benedict XV «Spiritus Paraclitus» (15 Sept. 1920 r.) and the encyclical of Pope Pius XII «Divino afluente spiritu» (30 Sept. 1943 r.). These documents gave the foundation for the development of Catholic biblical methodology. They were released as a response to the Roman Curia and to the recently evolved trends that had been disrupting the authority of the church. Each message gives an answer to what the new principles of theology are, what way to relate to them there is, and above all – how to stand up against them. These papers cover such fundamental questions of biblical studies as inspiration, exegesis, attitude to the Critical method.

Keywords: biblical methodology, exegesis, inspiration, historical and critical method, Catholicism, papacy, new theology, anti-modernism, encyclical, methodology.

Энциклика папы Льва XIII «Providentissimus Deus»

XIX в. ознаменован появлением новой теологии, которая шла вразрез с устоявшимися богословскими принципами и методами. Данные изменения начались в протестантской среде. К этому времени встал вопрос, как соотнести веру и разум, богословие и историю. Также XIX в. можно охарактеризовать появлением историко-критического метода, а также возникновением течений, подрывающих авторитет Священного Писания, христианских догматов, традиций. Они принимались за истинные только в том случае, если находили подтверждение в человеческом разуме¹. Например, философ и теолог И. А. Турретини (1671–1737) сформулировал следующий принцип: «Нет иных методов для толкования Писания, кроме тех, что применяются для интерпретации прочих книг»². Данные проблемы и стали целью составления вышеперечисленных документов.

С энциклики папы Льва XIII «Providentissimus Deus» от 18 ноября 1893 года началось противостояние церкви модернизму. Именно это послание положило начало формированию католической библейской науки³. Западный историк Енё Гергей описывает политику Льва XIII следующим образом: «Папа призвал католических ученых к укреплению кредита апологии, к изучению Библии, чтобы ликвидировать научное отставание в этой области по сравнению с некатолическими исследователями, чтобы католические ученые вели борьбу с ними, используя научные аргументы»⁴.

В вопросе богодухновенности папа придерживается механической теории, но полностью не отрицает действие человеческое. Он пишет следующее: «Бог является автором Библии, эта особая сила Священного Писания, проистекающая из вдохновения Святого Духа, наделяет священного оратора авторитетом, апостольской свободой слова и придает ему силу для красноречия»⁵. Папа Лев не признает, что автор какой-либо книги Библии мог допустить ошибку, и пишет следующее: «Невозможно,

1 Пименов С. С. Либеральная теология // ПЭ. Т. 40. М., 2020. С. 705.

2 Цит. по: Неклюдов К. В., Пономарёв А. В., Ткаченко А. А. Герменевтика Библиейская // ПЭ. Т. 11. М., 2006. С. 375.

3 См. напр.: Арман Пуйч и Таррек. Энциклика «Divino Afflante Spiritu» (1943) и «Интерпретация Библии в Церкви» (1993). Рецензия современных критических исследований Библии в Католической Церкви // Современная библеистика и Предание Церкви: М-лы VII Международной богословской конференции Русской Православной Церкви. М., 2017. С. 481.

4 Гергей Е. История папства: (пер. с венгерского). М., 1996. С. 330.

5 Providentissimus Deus // Enchiridion Biblicum: Documenta Ecclesiastica sacram scripturam spectantia // M. D'Auria, A. Arnodo. Neapoli, Romae, 1961. P. 35.

чтобы Сам Бог, высшая Истина, мог изречь то, что не является истинной»⁶. В вопросе богодухновенности Лев XIII не привносит ничего нового, а лишь повторяет положение конституции «*Dei Filius*» Первого Ватиканского собора⁷. Папа Лев, ещё будучи кардиналом, принимал непосредственное участие в составлении этого документа. Однако понтифик допускает, что в Священном Писании содержатся двусмысленные моменты, а причиной их появления считает ошибки переписчиков⁸.

Что касается методов толкования, то папа отдаёт предпочтение буквальному методу, но допускает метод аллегории, говоря о его апостольском происхождении. Библия, по его словам, является книгой Церкви и только Церковь может ее правильно толковать⁹. Папа допускает использование науки для изучения Библии, но наука не должна противоречить толкованию Церкви. Использовать науку допустимо в тех случаях, когда на отрывок Писания нет церковного толкования или нет согласного толкования Святых Отцов (лат.: *consensus patrum*). Наука должна дополнять предание и не противоречить ему¹⁰. В данном случае папа регламентирует то, как именно можно использовать научный метод в библейских исследованиях. С одной стороны, он допускает использование современных методов, но, с другой, — ограничивает их, оставаясь при этом в рамках католических правил экзегезы. В данном случае папа находится под влиянием Тридентского собора, который ввёл запрет на толкование Писания вопреки учению Церкви и согласному мнению Отцов¹¹. Справедливо будет заметить, что данный подход соответствует и православному подходу к толкованию Писания, который зафиксирован как в каноническом праве¹², так и в патристике¹³.

Большая часть энциклики посвящена историко-критическому методу. Папа видит в библейской критике псевдонауку. Он называет её сторонников наследниками древних еретиков, описывая их следующим образом: «Они отрицают, что существует что-либо подобное откровению, вдохновению

6 Ibid. P. 59.

7 Конституция *Dei Filius*. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. СПб., 2002. С. 91.

8 *Providentissimus Deus*. P. 59.

9 Ibid. P. 49.

10 Ibid.

11 Тридентский Собор. Каноны и декреты. СПб., 2019. С. 30

12 Трул. 19.

13 Прп. Иоанн Дамаскин в самовольном толковании Библии видит истоки ересей. Толкующих Библию на свой лад, он называет Парерминевтами (др.-греч.: Παρερμινευται). [*Иоанн Дамаскин, прп. О ересьях вкратце // Полное собрание творений. Т. 1. СПб., 1913. С. 148.*]

или Священному Писанию, они видят только подлоги и лживость людей; считают повествования Священного Писания глупыми баснями и лживыми историями. Пророчества являются для них либо предсказаниями, сделанными после события, либо прогнозами, сформированными светом природы. Чудеса и проявление Божьей силы — это последствия природных явлений. Апостольские Евангелия и писания не являются для них делом рук апостолов»¹⁴. Папа призывает учёных развиваться в направлении библиистики, чтобы, используя науку, противостоять новаторам, при этом подчеркивая, что навыкам борьбы с новаторами следует обучать в католических семинариях. Понтифик утверждает, что семинаристы должны уметь противостоять еретическим веяниям, уметь демонстрировать авторитет Библии и доказывать её целостность¹⁵. Папа Лев, с одной стороны, выступает против науки, с другой же, призывает Церковь развивать научное знание. Иеромонах Филофей (Артюшин) замечает следующее: «Новаторский характер энциклики «Р. Д.» состоит в решительной постановке вопроса о том, что “Церковь не боится научной критики”, а, напротив, стремится превзойти своих оппонентов на их же идеологической почве, то есть путем активизации научных исследований. При этом предвзятые доводы рационалистов рассматриваются как «псевдонаучные»»¹⁶.

Итак, исходя из вышесказанного, можно сделать следующие выводы: папа придерживается мнения о вербальной богодухновенности Писания, в чем повторяет положения Первого Ватиканского собора, однако он допускает, что Библия может содержать ошибки переписчиков и переводчиков. Папа считает легитимными только два метода толкования: буквальный и аллегорию (предпочтение больше отдает буквальному). Критический метод Львом XIII отвергается, так как считается еретическим и псевдонаучным.

Энциклика папы Пия X «*Pascendi Dominici gregis*»

Перейдём к рассмотрению учения папы Пия X. Его понтификат пришёлся на пик борьбы церкви с модернизмом. А модернизм, в свою очередь был равноценен понятию «ересь». Модернистскую систему папа считал синтезом всех ересей¹⁷.

14 Providentissimus Deus. P. 43–44.

15 Ibid. P. 45.

16 Филофей (Артюшин) иером. Providentissimus Deus // ПЭ. Т. 57. М., 2020. С. 268.

17 Pascendi Dominici gregis // The programme of modernism. New York and London: G. P. Putnam's Sons, 1908. P. 214.

В энциклике «*Pascendi Dominici gregis*» от 8 сентября 1907 года папа Пий X не поднимает всех тем, которые затронул папа Лев XIII. Цель данного документа — систематизация методов и подходов новаторов, выявление причин их заблуждений и формирование принципов борьбы с ними.

Затрагивая тему богодухновенности, папа осуждает поэтическую теорию. Он пишет, что под богодухновенностью модернисты подразумевают обычное вдохновение, которое может посетить любого человека. Богодухновенность, по их мнению, есть не более, чем фигура речи¹⁸. Приверженцы данной теории, по словам папы, являются членами клира, отрицают Божество Христа и преследуют цель разрушения Церкви изнутри, потому и более опасны. Из высказываний папы Пия мы не можем сделать вывод о том, как он сам понимает богодухновенность. В данном случае он осуждает критический метод в крайнем его проявлении.

Ещё одна тема, которую затрагивает Пий X — исагогика. Он осуждает теорию эволюции Библии, которая подразумевает, что книги Священного Писания формируются с ходом истории, дополняются и корректируются и со своими фактическими авторами имеют мало общего¹⁹. Папа называет такую критику агностической (англ.: *agnostic*), имманентной (англ.: *immanentist*) и эволюционистской (англ.: *evolutionist criticism*)²⁰. Папа осуждает текстологическую критику, подобный подход к Писанию воспринимает как ересь. В современном католицизме считается, что таким бескомпромиссным осуждением научного метода папа остановил развитие католической библеистики. Католический богослов Брайан Харис пишет, что «научный прогресс в целом был задушен «антимодернистской реакцией» церковных властей, инициированной святым папой Пием X в 1907 году»²¹.

Из-за крайне полемического характера данной энциклики мы не можем определить эволюцию взглядов папы Льва и Пия. В данном документе не затрагиваются все темы, которые присутствовали в «*Providentissimus Deus*». Пий X лишь осуждает модернистские воззрения, при этом не указывая правильный, на его взгляд, подход к той или иной теме. По сравнению со Львом XIII посыл Пия X более радикален. Если

18 Ibid. P. 183.

19 Ibid. P. 203.

20 Ibid. P. 204.

21 Harrison B. W, O. S. The Encyclical *Spiritus Paraclitus* in its Historical Context // FAITH & REASON. The Journal of Christendom College. Vol. XXIII, No. 1., 1997. P. 1.

Лев XIII допускал научный метод при условии, что он не противоречит Преданию, то Пий X не рассматривает научный метод в качестве помощника в богословии, осуждая критический подход к пониманию Священного Писания.

Энциклика папы Бенедикта XV «*Spiritus Paraclitus*»

Следующий документ, который мы рассмотрим, — это энциклика «*Spiritus Paraclitus*» папы Бенедикта XV от 15 сентября 1920 года. Её написание приурочено к 1500-летию со дня смерти блж. Иеронима. Папа в данном документе цитирует его не менее 127 раз.

Церковная наука в то время переживала кризис, спровоцированный полемикой между интегризмом и модернизмом²². Папа распустил «Тайный союз Пия» и призвал ограничить антимодернистскую политику Церкви²³. Цель же написания энциклики — приспособить учение Льва XIII и Пия X к современным нуждам Церкви.

По теме богодухновенности папа со ссылкой на блж. Иеронима пишет, что Священные Книги написаны по вдохновению Святого Духа. И их автором является Бог. Они составлены по вдохновению, или предложению, или даже под диктовку Святого Духа. Но отдельные авторы Библии работали в полной свободе в соответствии со своим характером и индивидуальностью под Божественным руководством²⁴. В данном случае мы видим, что Бенедикт XV так же, как и папа Лев, придерживается вербального подхода к пониманию богодухновенности, но при этом роль автора немного ярче выражена, чем у Льва XIII.

Из вопроса богодухновенности вытекает тема ошибок в Библии. Бенедикт XV, снова ссылаясь на святого Иеронима Стридонского, говорит, что в Писании не может быть никаких ошибок. Само понятие «ошибки» и «Библия» несовместимы. Спорные же места Библии следует воспринимать как одинаково истинные, ибо Священное Писание не противоречиво²⁵. Те же противоречия, которые нельзя разрешить, следует относить к ошибкам переписчиков²⁶. Здесь папа повторяет своего предшественника Льва XIII.

22 Калиниченко Е. В. Бенедикт XV // ПЭ. Т. 4. М., 2002. С. 608.

23 Там же.

24 *Spiritus Paraclitus* // *Acta Benedicti PP. XV* // *Acta Apostolicae Sedis. Annus XII* — Vol. XII. Num. 12. — Libreria Editrice Vaticana, 1920. P. 390.

25 *Ibid.* P. 392.

26 *Ibid.*

Далее папа Бенедикт переходит к анализу критического метода. Он приводит точку зрения критиков, которые не отрицают сам факт богодухновенности, однако разделяют Библию на первостепенное и вторичное²⁷. К первостепенным вещам они относят всё то, что в Священном Писании касается вероучительных вопросов, и признают эти места непогрешимыми²⁸. К вторичным — отрывки, затрагивающие вопросы физики, истории и прочего. Они считают, что во вторичные места вполне могут вкрасться ошибки²⁹. Данный подход папа Бенедикт осуждает, пресекая попытки как-либо ограничить сферу безошибочности Писания. Он говорит, что Божественное Откровение распространяется на каждую часть Библии без исключения³⁰. В данном случае, ссылаясь на учение Католической церкви, можно обосновать и признать легитимными слова папы Бенедикта так же, как и положения его оппонентов. То, что всё Писание свято и истинно, можно подтвердить следующим анафематизмом «Декрета о канонических Писаниях» Тридентского собора: «Если же кто не примет как священные и каноничные сии книги (канон Библии Ветхого и Нового Завета — А. К.), целиком, со всеми их частями <...> да будет анафема»³¹. Из текста Декрета мы видим, что отлучению от Церкви подлежат все, кто не принимает Библию целиком со всеми частями, вне зависимости от того, касаются ли эти части вопросов вероучения или нет. Приверженцы критики могли сослаться на «Декрет об издании и использовании Священных книг» собора в Тренте. Текст декрета содержит следующие слова: «Собор предписал, чтобы в вопросах веры и нравов, относящихся к построению христианского учения, никто, основываясь на собственном разумении, не перетолковывал Священные Писания...»³². Естественнонаучные вопросы, которые критики не считали богодухновенными, не могут относиться к вере и нравственности. Таким образом, мнение оппонентов Бенедикта XV могло быть как законным, так и неправомерным в равной степени. Из-за консервативного подхода папы данная энциклика является практически забытой в современном католицизме. Католический священник-экзегет Джозеф А. Фитцмайер (Joseph A. Fitzmyer) пишет следующее: «В своей реакции на модернизм первых десятилетий века эта энциклика выработала негативный подход к Священному Писанию, настаивая на его

27 Ibid. P. 393.

28 Ibid. P. 394.

29 Ibid.

30 Ibid.

31 Тридентский Собор. Каноны и декреты. СПб., 2019 С. 30.

32 Там же.

непогрешимости, отрицая необходимость толкования Библии в соответствии с ее литературными формами. Влияние энциклики папы Бенедикта XV было удушающим»³³.

Далее папа затрагивает вопрос экзегезы, утверждая, что блж. Иероним на ранних своих этапах придерживался метода аллегории, в чём видит недостаток его экзегезы. Бенедикт XV настаивает именно на легитимности исторического метода, ибо только данный метод может способствовать выявлению истинного смысла Писания. Аллегория допустима уже после установления строгого исторического значения для выявления более глубоких и скрытых смыслов. Он настаивает на том, что любая аллегория должна быть основана на буквальном значении, то есть использовать её нужно только там, где это предполагает автор³⁴. Здесь мы видим, как папа вводит иерархию экзегетических методов, на первое место ставит буквализм, аллерию же допускает в том случае, когда она подразумевается самим текстом. Данный принцип не является изобретением Бенедикта XV. Впервые этот вопрос в западном богословии возник в период средневековья и связан был с такими деятелями, как Фома Аквинский (1225–1274) и Николай Лирский (ок. 1270–1349). Ими был заложен принцип, при котором любой смысл должен основываться на буквальном. То есть, аллегория допустима только в том случае, когда она подразумевается самим автором (лат. *intentio auctoris*)³⁵. Аллегория, подразумеваемая автором Библии, считалась букварной. Позже данный метод был воспроизведен основателем историко-критического метода Иоганном Филиппом Габлером (1753–1826). Можно предположить, что папа актуализирует забытый принцип по той причине, что средневековая схоластика была реабилитирована в научных кругах как раз ко времени написания данной энциклики³⁶. Стоит заметить, что данный метод «букварной аллегории» имеет православное основание — например, его придерживался свт. Иоанн Златоуст³⁷.

33 Fitzmyer J. A. The Biblical Commission's Document, «The Interpretation of the Bible in the Church»: Text and Commentary. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993. P. 20.

34 Spiritus Paraclitus. P. 411.

35 Соколов П. В. Апории реалистической герменевтики Джона Уиклифа // Вестник Российского университета дружбы народов. М., 2011. С. 21.

36 Там же. С. 15.

37 Историко-грамматический метод толкования Священного Писания, характерный для представителей антиохийской школы, часто рассматривается, в противоположность представителям александрийцев, как метод букварной экзегезы. Однако это не совсем так. Главной целью антиохийцев было не слепо следовать букварному смыслу слова, а выявить именно тот смысл, который был вложен в это слово богодухновенным автором. Часто

Итак, по вопросу богодухновенности Бенедикт XV придерживается вербального подхода, но, по сравнению со Львом XIII, немного увеличивает значение роли автора. Он так же, как и папа Лев, считает, что Библия чужда ошибок, и так же допускает, что возможны неточности, допущенные переводчиками и переписчиками. В вопросе историко-критического метода Бенедикт XV более консервативен, чем его предшественники. Если Лев XIII осуждал данный метод по причине того, что его приверженцы отрицали сам факт откровения и богодухновенности, а Пий X вступал в полемику с критиками, так как они, основываясь на своём методе, отвергали Божество Христа³⁸, то, в противоположность им, папа Бенедикт не допускает того, что в Библию могут вкратиться даже самые мелкие ошибки, не имеющие отношения к догматике и нравственному учению Церкви. В вопросе экзегезы папа Бенедикт, как и Лев XIII, отдает предпочтение буквальному методу и допускает аллерию. Бенедикт XV раскрывает этот принцип. Если папа Лев писал лишь о том, что исторический метод предпочтителен, то папа Бенедикт сформулировал позицию, согласно которой толковать Писание аллегорически стоит в тех случаях, когда данный принцип заложен автором в сам текст. Бенедикт XV развивает основные положения Льва XIII в вопросах богодухновенности и экзегезы, придерживаясь при этом тех же принципов. К историко-критическому методу он относится более скептически, чем Лев XIII и Пий X, являясь более ярким «критиком критики». Поэтому в современном католицизме считается, что Бенедикт XV оказал отрицательное влияние на библеистику.

Энциклика папы Пия XII «*Divino aflate spiritu*»

Последний рассмотренный документ — энциклика «*Divino aflate spiritu*» папы Пия XII от 30 сентября 1943 года, опубликованная в честь 50-летия «*Providentissimus Deus*» Льва XIII. Цель данной энциклики — адаптирование учения папы Льва XIII к современным нуждам и проблемам. Данное послание занимает большую роль в католической библейской науке несмотря на то, что Пий XII больше занимался политикой, нежели

слепое следование буквальному смыслу слова могло исказить его и, более того, дать в корне неправильное понимание смысла всего библейского отрывка. Поэтому наряду с буквальной экзегезой Священного Писания, у Иоанна Златоуста весьма часто встречается толкование библейского текста в его фигуральном значении. (Балаховская А. С. Иоанн Златоуст как экзегет. М., 2008. С. 168).

38 Pascendi Dominici gregis. P. 146.

богословием. Данная энциклика, в отличие от всех предыдущих, не полемична и носит позитивный характер.

Буквально с первых строк энциклики папа касается вопроса богодуховенности Писания. Пий XII утверждает, что все книги написаны Святым Духом. Этот Божественный авторитет присущ для «всех книг со всеми их частями» (лат. *integris cum omnibus suis partibus*)³⁹. Здесь Пий XII, повторяя Бенедикта XV, утверждает, что недопустимо ограничивать истинность Библии только вероучительными частями. Кроме этого, Пий XII утверждает, что в связи с развитием современной науки, помимо характера автора нужно выделять контекст книги, источники, на которые ссылался автор, и обстоятельства их написания⁴⁰. Пий XII подчеркивает необходимость учитывать личностные качества автора, отходя тем самым от супранатуралистической терминологии. Папа говорит о серьезном развитии археологии, текстологии и других наук и призывает не останавливать данную работу⁴¹, говорит о необходимости изучения древнегреческого и семитских языков. Он сворачивает политику Св. Престола, при которой единственным легитимным переводом считалась Вульгата. Распространение только Вульгаты объясняется тем, что раньше древние восточные языки были забыты на западе⁴².

Далее папа касается вопроса библейской критики, утверждая, что к знанию языков у исследователя Библии должен присоединиться и навык литературной критики⁴³. Папа называет такую критику текстологической (лат. *textualis*). Он считает её целью аккуратное и чистое редактирование текста. Знание древних языков и критика (лат. *criticae*) должны служить для разъяснения подлинного смысла священного Писания, для поиска буквального смысла слов⁴⁴. В. А. Мякшин описывает новаторство Пия XII следующим образом: «Изменив официальную позицию Церкви, которая до этого настороженно или даже враждебно относилась к историко-критическому методу, «D. A. S.» способствовала расцвету католической библейской герменевтики»⁴⁵. Подобные новаторские идеи папы можно объяснить тем, что ко времени написания послания археология и прочие науки получили серьёзное развитие.

39 Divino afluente spiritu // Acta PII PP. XII // Acta Apostolicae Sedis. Annus XII – Vol. XII. Num. 12. – Libreria Editrice Vaticana, 1920. P. 298.

40 Ibid. P. 314.

41 Ibid. P. 305–306.

42 Ibid. P. 306.

43 Ibid. P. 307.

44 Ibid. P. 310.

45 Мякшин В. А. Divino afluente spiritu // ПЭ. Т. 14. М., 2004. С. 640.

Например, был обнаружен фрагмент Евангелия от Иоанна, датируемый первой третью II века (P52), тем самым была признана несостоятельной поздняя датировка Евангелия. К этому же можно отнести и достижения текстологической критики. Католический священник Эйден Николс утверждает, что вследствие обнаружения — благодаря критике — разночтений в Новом Завете вербальная теория богодухновенности была лишена своих оснований⁴⁶. Можно предположить, что это и послужило причиной отклонения взглядов Пия XII от теории богодухновенности, считавшейся традиционной в Католической церкви. Брайан Харрис утверждает, что папа Пий своим посланием «развязывает руки» библейским исследователям, и констатирует, что видение Пия XII было воспринято как «освободительное»⁴⁷. Он отмечает: «Пий XII <...> распахнул настежь ворота свободного исследования и открыл дверь «научным» библейским изысканиям <...> после периода напряженных дебатов внутри Церкви относительно обоснованности этих новых и даже «революционных» ориентаций...»⁴⁸. По причине того, что в начальной части энциклики папа поставил цель актуализировать учение Льва XIII и не планировал привносить что-то новое, никто сразу после публикации послания не воспринял энциклику как новаторскую. Сам понтифик рассчитывал, что энциклика будет воспринята как часть магистериума, а не в качестве чего-то обособленного. Новаторским же учение папы Пия было названо уже после его смерти⁴⁹.

Папа Пий, повторяя принцип Бенедикта XV, кроме буквального метода толкования признает и важность поиска духовного смысла — при условии, что он был задуман Богом, то есть там, где он предполагается автором⁵⁰.

Папа отмечает, что все так называемые ошибки или неточности в изложении фактов в Библии являются способами выражения, свойственными древним: автор той или иной библейской книги описывает те факты, которые являлись в его время общепринятыми⁵¹. Папа не видит здесь серьезных проблем и говорит, что подобные ошибки можно сравнить с теми, которые встречаются в повседневной жизни⁵².

46 Николс Э. Контуры католического богословия. М., 2009. С. 134.

47 Harrison B. W., O. S. The Encyclical Spiritus Paraclitus in its Historical Context. P. 2.

48 Ibid.

49 Ibid. P. 5.

50 Divino afluente spiritu. P. 311.

51 Ibid.

52 Ibid. P. 316.

Из данных слов следует, что папа Пий допускает наличие ошибок в исходном тексте Библии. Под «повседневными» ошибками скорее понимаются те места Библии, которые не касаются вопросов вероучения. Данное понимание также напрямую связано с принятием папой историко-критического метода.

Из вышесказанного можно сделать вывод, что новаторские идеи папы Пия — такие, как отход от теории вербальной богодухновенности и признание наличия неточностей в Библии — основываются на том, что он легитимировал историко-критический метод как допустимый для исследования Священного Писания. Отношение же его к критике было сформировано под действием современных научных исследований.

Выводы

Из рассмотренных документов высшей церковной власти Католической церкви мы можем выделить следующие основные темы: богодухновенность Священного Писания, экзегеза и проблема историко-критического метода. По каким-то вопросам понтифики дополняют друг друга, раскрывая и совершенствуя учения предшественников, а по каким-то серьезно противоречат друг другу. Энциклика папы Пия X «*Pascendi Dominici gregis*» выбивается из общего фона, не затрагивая всех тем, которые поднимаются в других документах. Послание Пия X крайне полемично, в нём папа осуждает сторонников критики, не демонстрируя при этом собственных воззрений.

Касательно экзегезы Священного Писания мы наблюдаем полное согласие между понтификами. Лев XIII отдает предпочтение буквальному методу, но при этом допускает и аллегорию. Бенедикт XV раскрывает учение папы Льва. Основным методом он считает буквальный, следовать же аллегорическому предписывает в том случае, когда это подразумевается в тексте. Пий XII в своей энциклике повторяет принцип папы Бенедикта.

С темой богодухновенности всё менее однозначно. Лев XIII придерживается вербального принципа, сводит человеческий фактор к минимуму. Бенедикт XV в целом повторяет позицию папы Льва, допуская, что иногда в тексте Священного Писания может проследиваться индивидуальность автора. Пий XII же отходит идеи от вербальной богодухновенности, призывая кроме личностных качеств автора исследовать исторический контекст и источники, которые могли повлиять на автора Библии. Также Пий XII допускает наличие ошибок в первоначальном тексте Писания, в чём также расходится со своими предшественниками.

В отношении к историко-критическому методу можно наблюдать согласие между Львом XIII и Бенедиктом XV, оба считают данный метод псевдонаучным и свойственным воззрению еретиков и врагов Церкви. Однако папа Лев не отрицает ценности научного аппарата для библейских исследований. Пий XII своим посланием привнёс совершенно иное отношение к данному подходу, он канонизировал само понятие «критика». Оно перестало ассоциироваться только с протестантами. Считается, что с энциклики «*Divino afluente spiritu*» начался рассвет католической библеистики.

Таким образом, можно отметить, что противоречивых воззрений в рассмотренных документах больше, чем согласия. При этом ни одному документу не свойственна риторика, при которой тот или иной понтифик стремился бы прямо обличить мнение предшественника и указать на ошибочность его учения. Ими ставится цель — приспособить учение того или иного папы к современным нуждам Церкви.

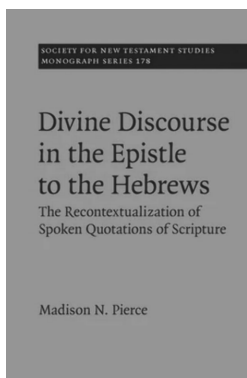
Из-за положительной оценки критического метода в «*Divino afluente spiritu*» Пия XII и в целом позитивного отношения к науке в «*Providentissimus Deus*» Льва XIII данные послания оказали существенное влияние на один из самых важных документов Второго Ватиканского Собора «*Dei Verbum*». Также данные документы в значительной степени отрефлексированы в современной науке. Но из-за крайне ограничивающей политики документы «*Pascendi Dominici gregis*» Пия X и «*Spiritus Paraclitus*» Бенедикта XV являются практически забытыми и редко упоминаются в позитивном ключе.

Источники

- Divino afluente spiritu* // *Acta PII PP. XII* // *Acta Apostolicae Sedis. Annus XII* — Vol. XII. Num. 12. — Libreria Editrice Vaticana, 1920. P. 297–325.
- Pascendi Dominici gregis* // *The programme of modernism*. New York and London: G. P. Putnam's Sons, 1908. — 245 p.
- Providentissimus Deus* // *Enchiridion Biblicum: Documenta Ecclesiastica sacram scripturam spectantia* // M. D'Auria, A. Arnodo. Neapoli, Romae, 1961. P. 34–62.
- Spiritus Paraclitus* // *Acta Benedicti PP. XV* // *Acta Apostolicae Sedis. Annus XII* — Vol. XII. Num. 12. Libreria Editrice Vaticana, 1920. P. 385–423.
- Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв // *Христианское вероучение*. отв. Ред. Пьер Дюмулен. — СПб.: Издательство св. Петра, 2002. — 550 с.
- Триденский Собор. Каноны и декреты. СПб.: Католическая высшая духовная семинария «Мария — Царица Апостолов», 2019. — 234 с.

Литература

- Арман Пуйч и Таррек. Энциклика «Divino Afflante Spiritu» (1943) и «Интерпретация Библии в Церкви» (1993). Рецепция современных критических исследований Библии в Католической Церкви // Современная библеистика и Предание Церкви: Материалы VII Международной богословской конференции Русской Православной Церкви. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. С. 480–494.
- Балаховская А. С. Иоанн Златоуст как экзегет // Раннехристианская и византийская экзегетика». — М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 119–211.
- Гергей Е. История папства: (Перевод с венгерского.) М.: Республика, 1996. — 463 с.
- Иоанн Дамаскин, прп. О ересьях вкратце // Полное собрание творений. Т. 1. СПб.: Издание Императорской С.-Петербургской Духовной Академии, 1913. С. 122–155.
- Калиниченко Е. В. Бенедикт XV // ПЭ. Т. 4. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 605–606.
- Мякишин В. A. Divino aflante spiritu // ПЭ. Т. 14. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 640–641.
- Неклюдов К. В., Пономарёв А. В., Ткаченко А. А. Герминевтика Библейская // ПЭ. Т. 11. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 372–383.
- Николс Э. Контуры католического богословия/ Пер. с англ. (Серия «Современное богословие») — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. — х + 432 с.
- Пименов С. С. Либеральная теология. // ПЭ. Т. 40. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2020. С. 704–711.
- Соколов П. В. Апории реалистической герменевтики Джона Уиклифа // Вестник Российского университета дружбы народов // Серия: Философия. М.: РУДН, 2011. С. 15–28.
- Филофей (Артюшин), иером. Providentissimus Deus // ПЭ. Т. 57. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2020. С. 268–270.
- Harrison B. W, O. S. The Encyclical Spiritus Paraclitus in its Historical Context // FAITH & REASON. The Journal of Christendom College. Vol. XXIII, No. 1., 1997. P. 1–30.
- Fitzmyer J. A. The Biblical Commission's Document, "The Interpretation of the Bible in the Church": Text and Commentary. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993. 301 p.



Madison N. Pierce

**DIVINE DISCOURSE IN THE
EPISTLE TO THE HEBREWS:
THE RECONTEXTUALIZATION
OF SPOKEN QUOTATIONS
OF SCRIPTURE**

(Society for New Testament Studies Monograph Series 178). New York: Cambridge University Press, 2020. 237 pp.
ISBN 978-1108495417

УДК 2-172.2

DOI: 10.31802/BSCH.2025.11.2.009

В современных исследованиях Послания святого апостола Павла к Евреям принято отмечать, что Писание представлено в нем не как письменный текст, а как Божественная речь, произносимая Отцом, Сыном и Святым Духом. Автор рецензируемой монографии Мэдисон Пирс идет значительно дальше этого утверждения в своих наблюдениях. Книга представляет собой переработанную версию докторской диссертации, защищенной в 2017 году в Даремском университете. Главный тезис Пирс состоит в том, что распределение Божественной речи в Послании к Евреям неслучайно; скорее, каждая (или почти каждая) речь принадлежит определённому Божественному Персонажу по совершенно определённой причине. Каждое из этих высказываний позволяет апостолу Павлу последовательно и ярко охарактеризовать своего Божественного Собеседника. Таким образом, по мнению Пирс, цитаты из Послания к Евреям не только показывают нам, как его автор понимал Священное Писание, но и, что ещё важнее, как он понимал Бога. Пирс рассматривает все это в первой главе своей монографии (стр. 1–34). Почти все тридцать с лишним цитат из Священного Писания Ветхого Завета в Послании к Евреям относятся ею к одному из Трёх «Божественных Участников» (стр. 22) — Отцу, Сыну или Святому Духу.

В основной части своей книги (главы 2–4, стр. 35–174) автор рассматривает каждую цитату из Ветхого Завета в Послании к Евреям, определяя главы по Божественным Лицам: сначала Бог Отец (глава 2), затем Сын (глава 3) и Святой Дух (глава 4). Пирс утверждает, что в текстах, приписываемых Богу Отцу, Он постоянно говорит с Сыном или о Сыне

(1:1–14; 5:1–10; 7:1–28; 8:1–13). В текстах же, приписываемых Сыну, Он отвечает Отцу (2:1–18, за исключением 2:5–9; 10:1–10). Тексты, относящиеся к Святому Духу, неизменно характеризуют Его как Того, Кто Сам обращается к аудитории (3:7–4:11; 10:15–18). В ряде случаев выбор текстов автором вызывает некоторое удивление. Например, Пирс характеризует Послание к Евреям 8:8–12, где цитируется книга пророка Иеремии 31:31–34, как речь Бога Отца о Сыне, хотя напрямую из текста это не следует. Чтобы обосновать своё утверждение, автор, по сути, приводит собственное прочтение этого места Послания к Евреям (стр. 85), отдавая предпочтение αὐτοῦς перед αὐτοῖς в ст. 8, что устраняет по крайней мере одно препятствие на пути её интерпретации, поскольку косвенное дополнение λέγει и, следовательно, адресат речи остаются неопределёнными. Далее автор утверждает, что адресат — тот, к кому относится местоимение «они» (αὐτοῦς) в 8:8, — это не народ Божий из Ветхого Завета, критикуемый в трёх предыдущих увещеваниях Послания к Евреям и в самой цитате (см. ст. 9), а только ветхозаветное священство (стр. 89). В целом подобные авторские интерпретации далеко не всегда достаточно обоснованны и не всегда находят поддержку в самом тексте письма.

В предпоследней главе (гл. 5, стр. 175–199) Пирс исследует нетипичные речевые конструкции в Послании к Евреям 10:18–13:25. В других местах речи следуют определённому порядку: сначала говорит Бог Отец, затем Сын, после чего Святой Дух. Рассматривая повторение данного порядка в Послании к Евреям 5:1–10:18, автор монографии настаивает на том, что это даёт читателям ещё одну причину следовать трёхчастной структуре письма, предложенной некоторыми современными исследователями (т. е. Евр 1–4; 5–10а; 10б–13). Однако в последней трети Послания к Евреям этот порядок нарушается, как и последовательная характеристика Божественных Собеседников в письме в целом. Первым говорит Святой Дух, по-прежнему обращаясь к слушателям (10:30). Затем говорит Бог Отец, и Его речь по-прежнему о Сыне (10:37–38). После этого к слушателям «обращается» увещание, авторство которого не указано (12:5–6), как и в случае с Отцом, Сыном и Святым Духом, которые сначала говорят по отдельности (12:25–28), а затем вместе (13:5). Наконец, слово дается и слушателям, когда они отвечают на Божью речь заявлением о своей вере (13:6). В конце концов, «что бы мы сказали, — вопрошает Пирс, — если бы «Бог» никогда не говорил с нами» (стр. 200)?

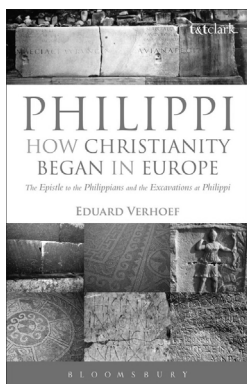
Автор подводит итог исследования в заключительной главе (гл. 6, стр. 200–211), обобщая свои аргументы и местами расширяя их охват.

Пирс предполагает, например, что Послание к Евреям, возможно, якобы не содержит явных тринитарных идей, но его экзегетический метод, безусловно, представляет собой способ чтения Библии и понимания Бога, который вполне согласуется с более поздними ортодоксальными представлениями. Более того, после описания характеристик каждого из Божественных Проповедников Пирс по-новому характеризует Их, отмечая, что в Послании к Евреям Отец представлен в первую очередь как Любящий, Сын — Служащий, а Святой Дух — как Увещающий и Наставляющий, не в последнюю очередь Своим собственным голосом.

В целом, монография Мэдисон Пирс достаточно тщательно проработана; на практическом уровне при ее чтении иногда возникает ощущение, что вы углубляетесь в самые тончайшие нюансы библейской филологии. Автор добросовестно исследует многочисленные аспекты текста послания, семантику и синтаксис его исходного контекста, историю его восприятия и многочисленные сложные факторы, связанные с этой историей, а также мельчайшие детали цитирования в самом Послании к Евреям. Пирс уделяет пристальное внимание уникальным проблемам, связанным с каждым стихом, и теологическим последствиям его использования в том конкретном месте, где поместил его святой апостол Павел. При этом автор избегает как чрезмерно обобщенного подхода к цитатам, так и атомистического прочтения оригинальных текстов.

Возможно, самой серьезной критикой в адрес монографии будет то, что, по признанию самой Пирс, она уделила слишком мало внимания цитатам из Священного Писания в последних трех главах Послания к Евреям. Рецензируемая монография представляет особый интерес, по крайней мере, для трех различных групп исследователей и ученых. Во-первых, это все те, кто изучает использование Ветхого Завета апостолом Павлом вообще и в Послании к Евреям — в частности. Во-вторых, те, кто занимается исследованием тринитарного богословия, найдут работу Пирс интересной, поскольку она достаточно ясно обосновывает такое теологическое прочтение этого текста Нового Завета, свободное в то же время от какой-либо ретроспективной предвзятости. Наконец, в-третьих, ученые, стремящиеся понять экзегетические методы древней христианской Церкви, также извлекут пользу из тщательного исследования, содержащегося в этой относительно небольшой по объему книге.

Михаил Всеволодович Ковшов



Eduard Verhoef

**PHILIPPI: HOW CHRISTIANITY
BEGAN IN EUROPE. THE EPISTLE
TO THE PHILIPPIANS AND THE
EXCAVATIONS AT PHILIPPI**

London: Bloomsbury T&T Clark, 2013. 144 p.

ISBN: 978-0567331045

УДК 27-248.3

DOI: 10.31802/BSCH.2025.11.2.010

Монография Эдуарда Ферхуфа «Филиппы: Как зародилось христианство в Европе. Послание к Филиппийцам и раскопки в Филиппах» представляет собой введение в археологию этого античного города, в котором прослеживается история полиса со времен св. ап. Павла до 600 г. по Р. Х. включительно. Автор известен публикацией ряда статьи по истории Филипп, а также неоднократными посещениями археологических раскопок этого города. В то же время книга рассчитана на широкую читательскую аудиторию и не претендует на техническое исследование археологии Филипп.

В первой главе прослеживается история Филипп от начала до I века н. э. Ферхуфа интересуют в первую очередь римские Филиппы, поэтому возникновение старого города он описывает, отводя центральное значение битве при Филиппах, в которой войска цезарианцев во главе с Марком Антонием и Октавианом одержали победу над республиканцами Брутом и Кассием (3–23 октября 42 до н. э.). По итогам сражения император Август провел реновацию города и поселил в нем римских ветеранов. По мнению Ферхуфа, общее число жителей Филипп к моменту их посещения св. Павлом было около 10 000 человек, при этом рабы составляли порядка 20% населения (13). «Филиппы, конечно, не были метрополией, даже по стандартам своего времени» — вполне справедливо замечает автор (13). Как указывает Ферхуф, «важно, что авторы первых веков писали о Филиппах практически только в связи с битвой 42 года до н. э. Почти никогда ни слова не посвящалось самому городу» (13).

Глава вторая рассказывает о происхождении церкви в Филиппах, а третья посвящена посланию св. Павла к Филиппийцам. Ферхуф отмечает,

что город Филиппы обладал ярко выраженной римской атмосферой, когда апостол язычников посетил его в 49–50 гг. н. э. «Большинство жителей Филипп были греками по происхождению, однако римляне в значительной степени играли решающую роль в атмосфере города» (16). На основании изучения соответствующих текстов Священного Писания об основании церкви в Филиппах Ферхуфнаходит одиннадцать новозаветных имен, связанных с этим городом. Учитывая семьи этих первых филиппийских христиан, автор монографии определяет численность первоначальной церкви в приблизительно 33 взрослых члена (22). Следуя модели роста на 15% в десятилетие, церковь смогла бы достичь численности в 1000 человек не ранее 300 г. н. э., утверждает Ферхуф.

Для каждого столетия после основания церкви автор рассматривает археологические и литературные свидетельства, относящиеся к росту христианства в Филиппах. В главе 4 Ферхуф анализирует археологические данные о Филиппах второго века. Он отмечает, что в этот период «христиане ни разу не упоминаются в надписях, не было и строительства церквей» (53). Единственным литературным свидетельством данного периода является Послание свт. Поликарпа к Филиппийцам и краткое упоминание об этой церкви у Тертуллиана. Что касается археологии Филипп во втором веке, Ферхуф отмечает, что к этому времени форум был полностью реконструирован, а вокруг него возведены впечатляющие здания. В то же время эллинистические Филиппы почти не сохранились (60). Относительно так называемой «тюрьмы апостола Павла», это здание, по мнению Ферхуфа, первоначально было построено римлянами как водохранилище, а позже христиане превратили его в часовню. «Она никогда не была тюрьмой» — заключает автор (61).

В главе 5 рассматриваются археологические данные по Филиппам третьего века. В литературе этого периода нет ни одного упоминания о церкви в Филиппах. С другой стороны, по контрасту с двумя предыдущими веками, имеется множество надписей на греческом языке, но «нет никаких свидетельств о христианстве ни в одной надписи, которую можно было бы датировать третьим веком с уверенностью» (67). В одной из надписей упоминается синагога, что указывает на еврейское присутствие в третьем веке.

В главе 6 прослеживается рост церкви в Филиппах в христианской Римской империи. Самым значительным событием этого периода, вне всяких сомнений, стало обращение св. Константина Великого. Христианство стало дозволенной религией, а христиане смогли, наконец, открыто строить храмы. «К середине четвертого века число

христиан выросло до 50 процентов населения империи» (70). В Филиппах четвертого века были построены две церкви. Ферхуф предполагает, что христиане при постройке первой из них заняли часть бывшего языческого культового пространства (73), вторая же церковь была построена за стенами города. «Сохранившиеся надписи свидетельствуют о присутствии христиан в Филиппах» — указывает автор (73). В то же время он бездоказательно утверждает, что языческий «культ Эвфена, вероятно, был принят христианами с некоторыми адаптациями» (74), не приводя никаких значимых аргументов в поддержку своей точки зрения. Одна из погребальных надписей этого периода гласит: «Господи, помилуй и воскреси нас, скончавшихся в истинной, православной вере». По мнению Ферхуфа, это якобы говорит о существовании некоторой напряженности между враждующими группами в Филиппах (75).

В главе 7 Ферхуф демонстрирует дальнейший рост христианства в Филиппах. В V веке в городе было построено по меньшей мере четыре базилики и еще одна большая церковь вдоль Эгнатиевой дороги (лат. *Via Egnatia*). Эта базилика имела размеры 55 на 27 метров. Ферхуф предполагает, что на каждого человека приходилось по 1 квадратному метру, поэтому в базилике могли участвовать в богослужении более 1000 человек (78). Известны два епископа Филипп этого периода — Флавиан и Созон. Свт. Флавиан участвовал в Третьем Вселенском соборе в Эфесе в 431 году. «Насколько нам известно, епископы Филипп всегда занимали православную позицию» — заключает Ферхуф (80).

В главе 8 описывается дальнейшая христианизация Филипп в шестом веке. Существует множество литературных свидетельств о церкви в Филиппах, а также признаки того, что все храмы были расширены в течение данного периода. Епископ Димитрий активно проявлял себя в Константинополе, и его знакомство с столичными храмами могло повлиять на видоизменения церквей в Филиппах, полагает Ферхуф.

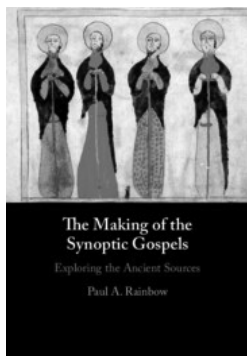
Глава 9 представляет собой краткую заметку об упадке города после серии землетрясений. Данная глава не добавляет к книге ничего существенного и вполне могла бы быть опущена безо всякого для нее ущерба. Глава 10 — своего рода «пешеходная экскурсия» по Филиппам, которую можно было бы совершить при посещении этого места сегодня.

В качестве справочного материала в издание включены соответствующие тексты из Книги Деяний и Послания к Филиппийцам. Монография проиллюстрирована множеством неплохих цветных фотографий. Хотя они и не отличаются высоким разрешением, по ним можно составить неплохое представление о жизни древних Филипп. В заключение

книги дается краткая библиография наиболее важных работ по истории Филипп, а также индекс имен.

В целом, книга представляет собой неплохое популярное введение в историю Филипп и может быть полезной в том числе и для тех, кто посещает исторические места сегодня. Автор часто ссылается на древние надписи, указывая их местоположение, так что монографию можно использовать в качестве справочника для изучения раскопок в Филиппах. В то же время в издании явно не хватает информации об императорском культе в Филиппах. Хотя последнее и можно объяснить отсутствием свидетельств о нем в Филиппах первого века, тем не менее, учитывая широкое распространение императорского культа в римском средиземноморье, можно было бы ожидать большего внимания к нему в книге. В монографии есть краткое обсуждение римского сотера в противопоставлении Господу Иисусу как Спасителю (29), не подкрепленное, однако, никакими материальными свидетельствами (в частности, надписями). Также голословными остаются утверждения Ферхуфа о якобы синкретическом характере христианства в Филиппах IV века и другие подобные высказывания.

*Михаил Всеволодович Ковшов,
Олег Анатольевич Суханов*



Paul A. Rainbow

THE MAKING OF THE SYNOPTIC GOSPELS

Cambridge: Cambridge University Press, 2024. Pp. xii + 376.
ISBN 9781009485371

УДК 27-247.2

DOI: 10.31802/BSCH.2025.11.2.011

В минувшем 2024 году британское университетское издательство «Cambridge University Press» выпустило монографию исследователя Пола Рейнбоу. Пол Рейнбоу является профессором Нового Завета в семинарии Sioux Falls в Южной Дакоте. Рассматриваемая книга «Составление синоптических Евангелий» продолжает целый ряд исследований автора в области Нового Завета, будучи его четвертой крупной работой.

Аннотация издания утверждает, что целью автора служит реабилитация гипотезы протоевангелия, озвученная ранней библейской критикой. Этот опыт основывается на свежем прочтении свидетельства Папия Иерапольского, из которого следует: три евангелиста независимо друг от друга перевели на греческий язык протоевангелие, записанное на иврите, и обогатили его фрагментами устной и письменной традиций.

Работа состоит из предисловия, введения, 10 глав и 8 приложений.

В предисловии автор отмечает, что к созданию работы его побудила неудовлетворенность традиционным критическим взглядом на синоптическую проблему. А именно: акцент на следах литературной зависимости, идущей от Марка к Матфею и Луке, а также на фрагментах документа Q, разбросанных в более поздних, более объемных Евангелиях. Сомнения были вызваны тем, что Рейнбоу не обнаружил в патристической литературе первых пяти веков христианства упоминания о том, что евангелисты пользовались текстами друг друга. Кроме того, эти тексты говорили как о древнейшем именно о Евангелии от Матфея.

Важно отметить, что во введении Рейнбоу называет решающим фактором своего исследования «готовность учиться у отцов Церкви, когда предание, которое они передают от апостолов, говоря о создании синоптических Евангелий, кажется не вызывающим возражений», т. е. согласуются с известными фактами и с человеческим опытом.

Излагая гипотезу, Рейнбоу подчеркивает свой взгляд на синоптические Евангелия как на три самостоятельных повествования об Иисусе. Синоптиков объединяет независимое использование одного и того же исходного материала. Согласно автору, рассказы многих очевидцев о деяниях и речениях Иисуса сначала кристаллизовались в устный и письменный катехизисы. Вместе с устными свидетельствами вокруг крупных христианских центров (Иерусалим, Капернаум и Антиохия) распространялись многочисленные письменные фрагменты.

Далее, евангелист Марк собрал отдельные рассказы апостола Петра в записную книжку (до появления самого Евангелия от Марка). Евангелист Матфей, возможно, опираясь на записи ев. Марка, был первым, кто записал апостольские воспоминания в виде целостного повествования. Позже евангелисты Марк и Лука, путешествуя в разных странах, сделали труд ев. Матфея доступным для язычников. Они перевели его содержание на греческий язык, а также интерпретировали и дополнили свой исходный текст при помощи других устных и письменных свидетельств. Ев. Матфей, со своей стороны, подготовил второе, греческое издание Евангелия, переработанное и дополненное.

Таким образом, гипотеза Рейнбоу объединяет три положения, ни одно из которых, по признанию автора, не является новым:

- 1) Источник «Q» как часть изречений Иисуса, взятая из обширной сети устных пересказов и письменных фрагментов, полученных от очевидцев. Автор пишет, что это «динамичное собрание свидетельств» возникло еще во время служения Иисуса, стало основой Евангелий и сопровождало их интерпретацию во втором веке. «Q» был не единым документом, а целым слоем разных свидетельств, результатом «многогранной традиции». При этом Рейнбоу признает, что имеющихся данных недостаточно, чтобы реконструировать развитие этого собрания в деталях. Его общую природу исследователи могут определить только по тексту самих Евангелий. Какие-либо исторические упоминания такого собрания по-прежнему отсутствуют.
- 2) Ев. Матфей составил древнееврейское протоевангелие. Его содержание приблизительно соответствует тому, что мы сейчас имеем в Евангелии от Марка.
- 3) Ев. Матфей, Марк и Лука написали наши греческие Евангелия независимо друг от друга, за исключением того, что они использовали сеть свидетельств и зависели от Евангелия от Матфея на иврите.

Во второй главе «Состояние вопроса» Рейнбоу анализирует христианские свидетельства первых двух веков и констатирует отсутствие в них прямых указаний на литературную зависимость между евангелистами. Так же он рассматривает и свидетельство блж. Августина, заимствуя только хронологический порядок написания Евангелий.

Далее автор перечисляет четыре основных способа решения проблемы: 1) традиция: евангелисты Матфей, Марк и Лука независимо друг от друга опирались на один и тот же обширный массив устных преданий (см. Лк. 1:2); 2) множество источников: все евангелисты имели доступ к фрагментарным записям о словах или деяниях Иисуса и комбинировали их по-разному (см. Лк. 1:1); 3) протоевангелие: все трое по-своему развивали одно и то же примитивное письменное повествование (Папий Иерапольский); 4) пользование: они заимствовали материал друг у друга.

Рейнбоу находит древние основания только для первых трех вариантов, а потому использует комбинацию из них в качестве своего решения проблемы. Оно, как исторически обоснованное, по мнению автора, должно учитывать три данных фактора. Подобный выбор не является новым — в частности, схожее сочетание использовал в XIX столетии Генрих Юлиус Гольцман при формулировании теории двух источников.

Однако рассматриваемая гипотеза технически задействует и четвертый вариант, поскольку Рейнбоу, в отличие от Гольцмана, признает за обоими первоисточниками авторство евангелистов (если воспринять соответствующим образом использование сначала ев. Матфеем первичных записей ев. Марка, а затем перевод ев. Марком и Лукой арамейского Евангелия от Матфея). Однако сам автор отрицает за собой использование четвертого способа на основании того, что итоговые версии трех Евангелий были написаны независимо друг от друга.

Важно отметить, что с гипотезой двух источников у Рейнбоу есть не только формальные, но и довольно серьезные структурные параллели. А именно: по Рейнбоу, все три евангелиста фактически тоже пользуются двумя источниками — источник Логий в данном случае представлен арамейским Евангелием от Матфея, которое также содержит в себе древнюю редакцию Евангелия от Марка.

Итак, во второй главе автор приходит к заключению, что по вопросу решения синоптической проблемы в научной среде так и не было достигнуто консенсуса.

В третьей главе «Галилейское свидетельство: Q» Рейнбоу формулирует, что в рамках Четвероевангелия под Q подразумевается набор

параллельных мест, присутствующих у ев. Матфея и Луки, но не у Марка — т. н. двойная традиция в размере 204 стихов. Автор на примерах рассматривает источник Q как комплекс письменных и устных свидетельств. Это позволяет ему объяснять дословные совпадения греческим источником, а смысловые — арамейским, который был переведен самостоятельно каждым из синоптиков. Напротив, различия текста выводятся из устной традиции.

В четвертой главе «Свидетельство предстоятелей в Иерусалиме» автор рассматривает роль двенадцати апостолов в деле распространения благой вести после Вознесения Иисуса Христа.

В пятой главе «Зарождение Марка и Матфея» Рейнбоу снова обращается к свидетельству Папия Иерапольского. Он детально изучает текст «Церковной истории» в рамках рассматриваемой проблемы. Автор настаивает, что его позиция вытекает «естественным образом» из свидетельств Папия и Евсевия, хотя и отличается от других интерпретаций.

В шестой и седьмой главах автор более подробно анализирует историю создания Евангелия от Луки, в восьмой — Евангелия от Марка, в девятой — Евангелия от Матфея, в десятой — все три. В Приложениях, составляющих значительную часть работы, содержится анализ текста Евангелий по стихам.

В целом, гипотеза Рейнбоу строится на ряде допущений. Записная книжка евангелиста Марка, по сути, представляет собой «прото-Марка», о котором не сохранилось исторических свидетельств, кроме возможных намеков в «Антимаркионовских прологах» и «Церковной истории» Евсевия.

Ни собрания письменных фрагментов, ни устные катехизисы до сих пор не находят основания в христианской древности, хотя о них писал еще Шлейермахер, называя их «диогезами». Предлагаемый в качестве обоснования фрагмент Лк 1:1 церковными учителями связывался с апокрифическими евангелиями (напр., Оригеном), имеющими собственный нарратив. В целом факт употребления фрагментов сложно подтвердить. Впрочем, автор признает это, но настаивает, что «их существование является разумным выводом из известных исторических условий того времени и подтверждается в Лк 1:1».

Аналогичным образом можно оценить привлечение Евангелия от Матфея. В данном случае следует процитировать проф. Н. Н. Глубковского: «еврейский оригинал его есть нечто в высшей степени гипотетическое ... По этой причине вводить в запутанную синоптическую задачу еще новый член, совершенно неведомый ни по качеству

содержания, ни по объему или форме, значит намеренно усложнять дело и загромождать и без того тернистый путь».

Таким образом, в труде Пола Рейнбоу представлена новая попытка решения синоптической проблемы. Особенностью данного подхода является то, что он основан как на данных библейской критики, так и на патристических свидетельствах. По своей сути, гипотеза является соединением ранее сформулированных путей решения проблемы: гипотезы письменного первоевангелия и, в меньшей степени, гипотезы взаимного пользования, а также гипотезы устного первоевангелия.

Такой выбор обусловлен желанием автора уделить большее внимание церковной традиции, свидетельствам представителей святоотеческой письменности. Данное стремление проявляется в том, что автор признает за всем материалом авторство апостолов и очевидцев, в т. ч. за письменными источниками, протоевангелиями. Это действительно сближает содержание гипотезы с церковной традицией, но в то же время и не производит принципиальных изменений. По-прежнему сохраняется большое число абстрактных письменных повествований вместе с попытками их объединения в протоевангелие.

Кроме того, не очевиден факт написания Евангелий «независимо друг от друга», если все три Евангелия — это в первую очередь переводы еврейского Евангелия от Матфея, которое, в свою очередь, основывается на первичных записях евангелиста Марка.

Таким образом, изложенная в монографии Рейнбоу гипотеза сохраняет сложную структуру своих предшественников, указывая на «предсиноптические» опыты евангелистов (прото-Марк и арамейское евангелие). В ней по-прежнему наличествуют допущения, исторические основания которых спорны или отсутствуют. Но неоспоримым достоинством монографии является ее зоркость к деталям евангельского текста, анализ которых заслуживает отдельного внимания. Кроме того, изложенная гипотеза отводит особое место свидетельству древних церковных авторов. Действительно, за всеми источниками синоптических Евангелий признается авторство апостолов и очевидцев. В данном отношении гипотеза идет по пути диалога научных данных с церковным преданием, и в этом ее ценность.

Иван Михайлович Романов

БИБЛЕЙСКИЕ СХОЛИИ
№ 2 (11) • 2025

*Научный журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2712-8504

Эл. почта редакции: biblejskiesholii@gmail.com

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 8
Подписано в печать 02.06.2025