

Протоиерей Александр Мень

**Библиологический словарь. Том третий. Р
– Я
прот. Александр Мень**

Рабáн Мавр

Рабáн Мавр (Rabanus Maurus), архиепископ (776 или 784–856), немецкий богослов и экзегет. Родился в Майнце; образование получил в школе при Фульдском монастыре, в котором позднее стал настоятелем. С 847 архиепископ Майнцский. Рабан Мавр был одним из образованнейших людей своего времени. Большим авторитетом в Средние века пользовались его толкования на многие книги Библии. Однако самостоятельного значения они не имели, т.к. представляли собой лишь *кatenы из святоотеческих комментариев. Рабану Мавру приписывается и герменевтическое руководство *Allegoriae ad universam sacram scripturam*.

- ♦ *Migne*. PL, t.107–112.

- НЭС, т.25; LTK, Bd.5; ODCC, p.1154.

Раббу́ла

Раббу́ла, *Раввула*, епископ (ум.435), сирийский богослов, гимнотворец, борец против несторианства. С 412 был епископом Эдесским. Преподавал в Эдесской богословской школе. Предполагается, что ему принадлежит перевод на сирийский язык Нового Завета или редакция этого перевода (см. статью *Пешитта).

♦ Opera, 1865.

● **Беркитт Ф.К.*, Очерки по истории христианства в Сирии, пер. с англ., ХЧ, 1914, №3,5–8; ODCC, p.1154.

Рáбство

Рáбство в Библии. Система рабовладения была распространена во всем древнем мире. Первоначально в Рабство обращали военнопленных, а затем появились и рабы-соплеменники. Наиболее жестокую и унижительную форму Рабство приняло в античном мире, где этот институт получил идейное обоснование. Так, Аристотель считал, что раб есть «существо, в силу своей природы подвластное» (Политика, 1, 1,4). В обществах *Древнего Востока Рабство носило более мягкий характер. Традиционное представление о сотнях рабов, создававших пирамиды и башни, является ошибочным: их строили свободные люди, получавшие жалованье и хорошо обеспеченные пищей. Рабы на Востоке употреблялись главным образом. в домашнем хозяйстве.

В ветхозаветную эпоху Израиль усвоил принципы рабовладения, свойственные окружающим народам. Однако различие между рабом и слугой было нечетким (оба обозначались одним словом: ТДУ, эвед, работник, и это слово не имело уничижительного оттенка). Раб нередко рассматривался как домочадец, имеющий право на наследство (Быт.15:3). Пятикнижие вводит ряд послаблений и ограничений в рабовладельческую систему. Раб-соплеменник должен был быть освобожден на 7-й год (вместе с семьей); освобождался и тот раб, которому хозяин нанес повреждение; убийство раба влекло за собой наказание (Исх.21:2,20,26). Несоблюдение этих правил вызывало гневное осуждение пророков (см. Иер.34:8 сл.).

Новый Завет не призывал к формальной отмене института Рабства, а преодолевал его, уничтожая идейные основы рабовладения. Во Христе, провозглашает апостол Павел, «нет раба, ни свободного» (Гал.3:28). Раб – «брат», а не «говорящее орудие», как часто называли его в древности (см. Флм.1:16).

Следует отметить, что библейское выражение «раб Божий» имело возвышенный смысл, означая того, кто служит Божественной воле. В этом смысле Сам Мессия именовался «Рабом» (см. статью *Служителя Господня гимны). Однако

Новый Завет отклоняет наименование «раб» для верных, когда речь шла о рабе как невольнике. «Я уже не называю вас рабами, – говорит Христос Спаситель, – ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями... » (Ин.15:15).

В истории первым прямым выступлением христиан против института рабовладения отмечена деятельность американских аболиционистов 19 в. Хотя не все конфессиональные общины поддерживали идею освобождения негров, многие богословы и группы верующих клеймили рабство, ссылаясь на Библию. Среди них Л.Харрисон, Л.Бичер, Т.Уэлд, Дж.Бирни, автор книги «Библия против рабства» (1837). Результатом их борьбы явилась война между Севером и Югом и крушение рабовладельческой системы в США.

- *Амусин И.Д., Эллинистический идеолог Рабства, ВДИ, 1954, № 2; *Берсье Е., Раб Онисим, в его книге: Беседы. СПб.,1891², т.2; Вейнберг И.Н., Рабы и другие категории зависимых людей в палестинской гражданско-храмовой общине VI-IV вв. до н.э., ПСб, 1974, №25 (88); Кислова А.А., Религия и церковь в общественно-политической жизни США 1-й половине 19 в., М.,1989, с.177–201; Маринович Л.П. и др., Рабство в Восточной православной Римской империи в I-III вв., М.,1977; *Мейер Э., Рабство в древности, Пг.,1923²; *Мухин И.Ф., Отношение христианства к Рабству в Римской империи, К.,1916; Надэль Б.П., Запрещало ли палестинское право первых веков н.э. отпуск рабов на свободу?, «Folia orientalia», 1961, №1–2; Недельский В.И., Революция рабов и происхождение христианства, М.-Л.,1936; *Струве В.В., Борьба с рабством-должничеством в Вавилонии и Палестине, ПСб, 1958, №3 (66); *Трофимова М.К., Христианство и Рабство, в книге: Штаерман Е.М., Трофимова М.К., Рабовладельческие отношения в ранней римской империи, М.,1971; HDB, p.924–926; *Jegemias J., Jerusalem in the Time of Jesus, L.,1973.

Раввинистическая экзегéза

Раввинистическая экзегéза, условный термин, употребляемый в христианской литературе для обозначения иудейской экзегезы междузаветного периода и экзегезы *иудаизма. Термин происходит от еврейского слова 'רַבִּי, рабб́и (равви), мой учитель. Это было почтительное обращение к наставникам Закона и вообще к уважаемым лицам. Время его возникновения неизвестно; в Ветхом Завете оно не употреблялось, но в евангельскую эпоху уже существовало (Мф.8:19; Мк.10:51; Ин.20:16).

- См. статьи: *Абрабанель; *Иудейская и иудаистская экзегеза; *Маймонид; *Раши; *Талмуд; *Таннаи; *Таргумы.

«Раввинская Библия»

«Раввинская Библия» – см. *Бомберг.

Рагозина

Рагозина Зинаида Алексеевна (1835–1910), русская писательница, востоковед. Изучала историю и археологию в Западной Европе и США. Была членом «Американского общества востоковедения», английского «Общества по изучению Азии» и других научных обществ. Перу Рагозиной принадлежит 4-томная «Древнейшая история Востока» (вышедшая на английском и русском языках). Этот незаслуженно забытый труд представляет собой блестящую популяризацию, отвечавшую мировым научным стандартам конца 19 в. Многие разделы этой «Истории» включают ветхозаветную тематику. Хотя частично труд Рагозиной устарел, он остается памятником незаурядного таланта и обширной эрудиции автора. Кроме книг по Востоку Рагозина написала ряд исторических очерков и биографий о героях древности и Средневековья.

♦ Краткая всемирная история, вып.2: Древнейший Египет, СПб.,1902; вып.1: Древнейшие народы, СПб.,1903; Древнейшая история Востока, т.1: История Халдеи с древнейших времен до возвышения Ассирии, СПб. ¹⁹⁰²; т.2: История Ассирии, СПб.,1902²; т.3: История Мидии, второго Вавилонского царства и возникновения Персидской державы, СПб.,1903; т.4: История Индии времен Риг-Веды, СПб.,1905.

- Enciclopedia universal ilustrada, Madrid, 1921–1930, t.49.

Рад

Рад (Rad) Герхард фон (1901–1971), немецкий протестантский библеист. Родился в Нюрнберге; богословское образование получил в университетах Эрлангена и Тюбингена. В 20-х гг. занимал должность церковного викария.

К занятиям Библией Рада побудила дискуссия с представителями националистического крыла *либерального богословия, «немецкими христианами», которые полностью отменяли Ветхий Завет, предлагая заменить его германскими сагами. Стремясь найти ответ на вопрос: имеет ли Ветхий Завет сегодня богословскую ценность, Рад приступил в Лейпциге к исследованиям Библии под руководством *Аль та. Выводы *критики библейской не оттолкнули его, а привели к убеждению, что она во многом помогает лучшему пониманию текста.

В 1929 Рад защитил диссертацию «Народ Божий во Второзаконии» («Das Gottesvolk im Deuteronomium», Stuttg., 1929). В ней он привел важные аргументы в пользу того, что Библия отражает «веру в Бога, Который открывается в событиях истории». Хотя сущность *историзма Свящ. Писания была осмыслена и раньше (в частности, русскими богословами; см. статью *Бердяев), Рад разработал эту проблему наиболее полно и стал зачинателем нового направления в экзегетике. Он указывал (на примере Втор.), что для священных писателей история была фактором религиозным, а не «светским», что для них возникновение и жизнь народов совершались не по воле случая, а в соответствии с замыслами Творца.

В 1930 Рад стал приват-доцентом в Лейпциге, а затем занимал кафедру Ветхого Завета в университетах Иены (1934–1945), Геттингена (1945–1949) и Гейдельберга (1949–1966). Чтобы подчеркнуть свое несогласие с «немецкими христианами», которых поддерживал Гитлер, Рад присоединился к антинацистской «Исповеднической церкви». Как ее представитель он объезжал многие города с лекциями и докладами, хотя это могло навлечь на него преследования. Он разъяснял, что библейское понятие нации как единства,

творимого и руководимого Богом, несовместимо с нацистским, в котором божественным считался сам дух народа. Одновременно Рад не мог согласиться с *Бартом и *Бультманом, которые во имя борьбы с фашистским этатизмом хотели изгнать историю из богословия. В его глазах она была ключом к сущности двух Заветов.

Опираясь на труды *Гункеля и *Мовинкеля, Рад применил к Ветхому Завету методы *«истории форм» школы, чтобы понять, в каком *«жизненном контексте»

сложились библейские книги. Рад делал ударение не столько на анализе *источников, сколько на богословском понимании их синтеза. По его мнению, синтез был обусловлен изначальной *«основой» Пятикнижия. Эта «основа» заключалась в кратких исповеданиях веры (типа Втор.26:5–10), которые повторялись на ежегодных религиозных праздниках. Такие исповедания носили не метафизический, статичный характер, а были пронизаны духом истории. История священна, ибо в ней действует Сам Бог. Различные традиции, связанные с *патриархами, Исходом, Синаем, покорением земли обетованной, обрели единство в *четырёх источниках Пятикнижия, хотя вначале они были независимыми. Рад считал, что эту священно-историческую эпопею нельзя рассматривать отдельно от Ис.Нав. Именно *Шестикнижие завершает путь от Обетования патриархам до его исполнения. Но исполнение еще не было окончательным.

Источник ветхозаветной *эсхатологии Рад усматривает в *профетизме, которому он посвятил второй том своего «Богословия Ветхого Завета» («Theologie des Alten Testaments», Bd.1–2, Münch.,1958). Эта книга, получившая широкое признание, представляет собой не систематизацию ветхозаветного вероучения, а живую, полную глубоких идей и наблюдений историю традиций Ветхого Завета. **Рад** показал, как после эпохи Давида пророкам было открыто, что первоначальный Завет нарушен народом. В этом кризисе родилось новое Обетование, которое постепенно переросло прежние, чисто земные, чаяния и обрело широчайшую эсхатологическую перспективу. Описывая богословие Ветхого

Завета как «богословское осмысление истории», **Рад** вернулся к традиционному для христианской экзегетики признанию ценности *прообразов библейских. Поскольку история спасения преломлялась в богослужебной жизни и лишь потом находила отражение в книгах, она воспринималась как насыщенная глубоким символизмом. Этот символизм устанавливает связь между обетованиями и событиями Ветхого Завета и их завершением в Новом Завете.

♦ Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes, Stuttg.,1930; Die Priesterschrift in Hexateuch, Stuttg.-B.,1934; Das Formgeschichte Problem des Hexateuchs, Stuttg.,1938 (англ. пер.: The Problem of the Hexateuch, Edin.,1966); Deuteronomium-Studien, Gött., 1947 (англ. пер.: Studies in Deutoronomy, Chi.,1953); Das erste Buch Mose, Bd.1–3, Gött., 1949–1953 (англ. пер.: Genesis: A Commentary, Phil.,1961); Der heilige Krieg im alten Israel, Z.,1951; Gesammelte Studien zum Alten Testament, Münch., 1958; Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn, 1970 (англ. пер.: Wisdom in Israel, L.,1972); Gottes Wirken in Israel, Gütersloh, 1977 (англ. пер.: God at Work in Israel, Nashville, 1980); прочие труды Рада указаны в книге: Probleme biblischer Theologie (zum H.Geburtstag), Münch.,1971.

● *Harrington W., The Path of Biblical Theology, Dublin, 1973; Koch K., Gerhard von Rad, TTS, S.483–487; Moriarty T.L.,G.von Rad's Genesis, in: *MacKenzie J.L. (ed.), The Bible in Current Catholic Thought, N.Y.,1962; ODCC, p.1155.

Радика́льная крѣтика

Радика́льная крѣтика *библейская*, общее обозначение тех направлений в библеистике, которые отличаются крайними выводами и *гиперкритицизмом (см., например, статью *Мифологическая теория происхождения христианства). Понятие Радикальная критика практически совпадает с понятием *отрицательной критики.

Разделёние царств

Разделёние царств, событие ветхозаветной истории, положившее в 931 до н.э. конец единой Давидовой державе. Держава эта, сложившаяся около 1000 до н.э., имела имперский характер, т.е. включала земли иноплеменников (моавитян, эдомитян, аммонитян, сирийцев). Как всякая империя, созданная силой оружия, она была непрочной. Но и внутри самого Израиля существовали центробежные тенденции. Хотя вера и язык *колен израильских были общими (фактически не сложилось диалектов еврейского языка), все же почва для антагонизма оставалась. Север, во главе с коленом Ефрема, был недоволен господством иудейского колена. Он был теснее связан с Ханааном и, вероятно, имел какие-то собственные традиции. Во всяком случае, напряженность между Севером и Югом существовала всегда, вплоть до самарянского раскола. Одним из непосредственных поводов к Разделению царств послужили обременительные налоги, которыми Соломон обложил народ. Отделение Севера было одобрено, если не вдохновлено, пророком Ахией. Он мотивировал его религиозным отступничеством Соломона (3Цар.11:26 сл.).

Разделение царств произошло в 931 и имело два противоположных последствия.

1) Оно раскололо ветхозаветную Общину в религиозном отношении: святилища Дана, Вефиля, Самарии стали соперниками Иерусалимского храма (блж.*Иероним считал Разделение царств горьким прообразом разделений среди христиан).

2) Оно ослабило политическую мощь Израиля, что в свою очередь ослабило контроль монархии над религиозной жизнью, в частности, над проповедью *пророков.

Северное царство погибло под ударами ассирийцев в 722, после чего средоточием священной истории стали Иудея и Иерусалим.

• Красин П.М., Государственный культ Израильского (Десятиколенного) царства, К.,1904; *Покровский Ф.Я.,

Разделение еврейского царства на царства Иудейское и Израильское, К.,1885; *Смирнов А.П., Разделение царства и патриархи народа Еврейского, ЧОЛДП, 1871, № 1,12; Ъ-ѣ [Смирнов А.П.], Вефильский культ, ЧОЛДП, 1878, №5; *Bright J., A History of Jsrael, Phil.,1981.

Разделёния текста

Разделёния текста *библейских книг*. Древнейшие *рукописи Библии не имели ни глав, ни стихов. Первые Разделения текста появились в последние века перед н.э., в связи с богослужебным употреблением *Пятикнижия (см. статью *Парашот). В 3 в. *Ориген в своих *Экзаплах создал первую библейскую рубрикацию, предназначенную для экзегетических целей. Следующая попытка Разделения текста принадлежит блж.*Иерониму, который ввел принцип смысловых *перикоп. В церковной богослужебной практике они закрепились в виде *зачал. В 13 в. кардинал *Стивен Ленгтон разделил Библию на *главы*, а кардинал Гуго Сен-Шерский разбил главы на *стихи*, обозначив их латинскими буквами.

Современное Разделение текста на главы и стихи было впервые осуществлено издателем *Этьеном в 1551. Цифры в его печатных Библиях ставились на полях. В текст они были внесены *Безой (1565). Это Разделение текста, несмотря на некоторые его недостатки, в целях удобства цитации повсеместно сохраняется и доныне.

Разделённые цѣрства

Разделённые цѣрства, Северное и Южное царства: Израиль (*Ефрем) и Иудея, на которые в 931 до н.э. распалась единая Давидова держава (см. статью *Разделение царств).

Раздѣлы Бібліи

Раздѣлы Бібліи, сборники библейских книг, составляющие всю совокупность *канона. Два основных Раздела Библии – *Ветхий Завет и *Новый Завет. Ветхий Завет в еврейской традиции подразделяется на три раздела:

1) תורה, торá, т.е. Учение (*Пятикнижие, или законоположительные книги),

2) נביאים, невийím, т.е. Пророки: а) Ранние, или Древние, пророки (Ис.Нав., Суд., Самуила, Цар.) и б) Поздние пророки, сборник, включающий Великих пророков (Ис., Иер., Иез.) и Малых пророков (Ос., Иоиль, Ам., Авд., Ион., Мих., Наум., Авв, Соф., Агг., Зах., Мал.);

3) כתובים, кетувím, т.е. Писания (все прочие книги Ветхого Завета).

В греко-славяно-русской традиции приняты четыре раздела:

1) Пятикнижие;

2) *Исторические книги (Ис.Нав., Суд., 1–4 Цар, 1–2 Пар., 1 Езд., Неем., 2 Езд.);

3) *Учительные книги (Тов., Иудифь, Есф., Иов, Пс., Притч., Еккл., Песн., Прем., Сир.);

4) Пророческие книги (вкл. Плач., Посл.. Иер., Вар., Дан.).

Книги, не вошедшие в *Ямнийский канон, называются в православной традиции *неканоническими книгами, в католической – второканоническими, а в протестантской – апокрифическими.

По образцу Ветхого Завета книги Нового Завета также принято делить на законоположительные (Четвероевангелие), исторические (Деяния), учительные (Послания) и пророческие (Апокалипсис), хотя это деление имеет более условный характер (в частности, Евангелие есть нечто качественно отличное от *Закона). Особняком стоят *апокрифы. В древности их пытались выдать за часть Священного Писания, но они были отвергнуты Церковью. У протестантов апокрифы называются *псевдоэпиграфами. Существуют ветхозаветные и новозаветные апокрифы.

Разночтёния в библѣйских рѹкописях

Разночтёния в библѣйских рѹкописях. До изобретения книгопечатания книги Библии в течение многих веков копировались от руки. Существовало несколько *рукописных традиций. Кроме того, отдельные географические районы, где переписывались священные книги, обусловили возникновение т.н. *семейств текстов. Отсутствие в еврейском алфавите гласных до введения *масоретами знаков *некудот позволяло хранить точное чтение, лишь опираясь на *устную традицию. И, наконец, неизбежны были ошибки писцов, копировавших манускрипты. Все это привело к Разночтению в библѣйских рукописях, которых насчитывается многие тысячи. Однако варианты чтения не коснулись в большинстве своем «содержания и смысла текста» (А.И.*Иванов). Задачу восстановить священный текст как можно ближе к оригиналу ставит перед собой *текстуальная критика, которая фиксирует свои результаты в т.н. *критических изданиях Библии, где указываются все основные Разночтения в библѣйских рукописях.

- *Иванов А.И.*, Текстуальные памятники священных новозаветных писаний, БТ, 1960, сб.1; *Мак-Дауэлл Дж.*, Неоспоримые свидетельства, Чикаго, 1987; прочую библиографию см. в статьях: *Критические издания; *Текстуальная критика.

«Райленда папирус»

«Райленда папирус» ,древнейший из известных в настоящее время фрагментов папирусных *кодексов Евангелий. Найден в Египте в 20-х гг. 20-го века и опубликован в 1935. Происходит он либо из Оксирина, либо из Файюмского оазиса; датируется 20-ми гг. 2 в. Содержит (Ин.18:31–33) и (с др. стороны) (Ин.18:37–38). Первоначально кодекс, видимо, состоял из 150 страниц. Хранится в библиотеке им. Джона Райленда в Манчестере (Англия). Условное обозначение P⁵², библиотечный номер 457.

- Еп.**Михаил (Чуб)*, Памятники древнехристианской письменности, ЖМП, 1955, № 12; иностранную библиографию см. в книге: *Salmon V.*, The Fourth Gospel. A History of the Textual Tradition, Collegeville (Minn.), 1976.

Райт

Райт (Wright) Джордж Эрнест (1909–1974), американский протестантский библеист. Принадлежал к пресвитерианской церкви. Ученик *Олбрайта и его преемник на посту директора «Американской школы восточных исследований». Профессор кафедры Ветхого Завета богословской семинарии в Чикаго (1945–1958) и профессор богословия в Гарвардской богословской школе (с 1958).

Райт участвовал в раскопках Сихема и других древних городов *Палестины. Изучал вопросы археологической датировки культурных слоев по типам керамики. Совместно с *Филсоном составил «Вестминстерский исторический библейский атлас» («The Westminster Historical Atlas to the Bible», Phil., 1945). Важнейшей работой Райта является «Библейская археология» («Biblical Archaeology», Phil., 1957). В ней дан очерк развития принципов этой науки и последовательный обзор всех находок, связанных с историей двух Заветов. Кроме того, автор анализирует сходство и различие между ветхозаветным учением и религиями *Древнего Востока. По его мнению, «историю избранного народа следует изучать теми же методами, что и историю других народов»; однако он подчеркивает, что Библия – это не только исторический документ, но и исповедание веры, Слово Божье. Признавая основные выводы *документарной теории, Райт считает, что она не может умалить *боговдохновенность Библии. Историк и критик лишь уточняют, каким образом *Откровение дошло до нас; само же содержание Откровения должно осмысляться с религиозной, богословской точки зрения. В частности, анализируя различные описания Скинии в Исх., Райт показывает, как различные традиции, каждая по-своему, выражают «имманентность трансцендентного Бога».

Специально вопросам библейского богословия посвящена популярная работа Райта, написанная совместно с Р. Фуллером «Книга деяний Божиих» («The Book of the Acts of God», Garden City (N.Y.), 1957). В ней он следовал по пути, проложенному

Олбрайтом, *Нотом и *Радом. В частности, он поддерживает их взгляд на роль богослужения в сохранении библейского *Предания и формировании Библии (см. статью *Ритуально-историческая школа). Как и его учитель Олбрайт, Райт отрицал *исторический эволюционизм и метод *демифологизации, принятый экзегетами *«истории форм» школы. На материале *сравнительно-религиозного изучения Библии Райт показывал, что уже самые ранние разделы Ветхого Завета преодолевают мифологический тип мировоззрения, свойственный Древнему Востоку (см. ст. Миф и Библия).

♦ The Challenge of Israel's Faith, Chi.,1944; Old Testament against Its Environment, Chi.-L.,1950; The Biblical Doctrine Of Man in Society, L.,1954; The Bible and the Ancient Near East, Garden City (N.Y.), 1961; Shechem, N.Y.,1965; The Old Testament and Theology, N.Y.,1969.

● Свящ. Мень А., Рец. на кн.: [Райт Д.Э., Библейская археология, Филадельфия-Лондон, 1957], ЖМП, 1962, № 3; Dever W., Biblical Theology and Biblical Archaeology; An Appreciation of G. Ernest Wright, «Harvard Theol. Rev.», 1980, №12; RGG, Bd.7, S.267.

Райценштайн

Райценштайн (Reizenstein) Рихард (1861–1931), немецкий протестантский историк религии и филолог. Родился в Бреслау. Был профессором в университетах Росток, Страсбурга, Гиссена, Фрайбурга и Геттингена, где преподавал классическую филологию. В библеистику вошел как ведущий представитель *религиозно-исторической школы. Исследуя гностицизм и эллинистические мистерии, Райценштайн пытался найти в этой религиозной среде ключ к пониманию учения апостола Павла и всего раннехристианского богословия. Он считал, что связь первохристианства с античной теософией и мистицизмом была не стихийной, но что апостол Павел сознательно приспособлялся к «идейному миру, который хотел завоевать». Однако такая гипотеза представляется в высшей степени спорной. Установлено, что богословие апостола Павла генетически связано с библейским *Преданием и имеет в себе очень мало черт, сближающих его с миром *эллинизма. Взгляды Райценштайна способствовали развитию радикальных теорий происхождения христианства, и в то же время его работы внесли определенный вклад в изучение языческой среды апостольского времени.

♦ Die hellenistischen Mysterienreligionen, Lpz., 1910.

• Festschrift Richard Reizenstein, Lpz., 1931; RGG, Bd.5, S.951.

Ральфс

Ральфс (Rahlf) Альфред (1865–1935), немецкий протестантский библеист-ветхозаветник. С 1901 экстраординарный, а с 1919 ординарный профессор Ветхого Завета в Геттингенском университете. На основе изучения многих рукописей *Септуагинты в течение ряда лет готовил ее *критическое издание. Над ним, под руководством Ральфса, работала специальная международная комиссия, в которую от Русской Православной Церкви входил *Евсеев. Предварительные результаты Ральфс собрал в 3 томах своих «Исследований по Септуагинте» (1904–1911). Первое критическое издание текста LXX вышло в 1935 под эгидой штутгартского Общества по изучению Септуагинты и с тех пор неоднократно переиздавалось. Тексту предпослан краткий очерк истории LXX.

- RGG, Bd.5, S.769.

Рámсей

Рámсей Уильям Митчел – см.*Рэмзи.

Рáнер

Рáнер (Rahner) Карл, иеромонах (1904–1984), немецкий католический богослов, член Общества Иисусова (с 1922). Рукоположен в 1932. Высшее богословское образование получил в университетах Фрайбурга и Инсбрука. Профессор догматического богословия в Инсбруке (1949–1964), Мюнхене (1964–1967) и в Мюнстере (с 1967). Под его редакцией выходило новое издание «Церковного и богословского словаря» («Lexikon für Theologie und Kirche», Bd.1–10, Freiburg, 1957–1965).

Ранер явился одним из вдохновителей католического «обновления», которое было санкционировано II *Ватиканским собором. Он вел осторожную, но настойчивую борьбу с духом схоластики, стремясь сделать богословие живым исповеданием веры. «Теология, – писал Ранер, – не есть нечто сухое, застывшее. Она постоянно обращается к уму и сердцу по-новому». Оставаясь укорененным в католической традиции, Ранер открывал в ней новые аспекты, которые помогают современному человеку услышать голос христианства.

Ранер не был экзегетом, но неоднократно обращался к герменевтическим проблемам Писания и вопросу о *боговдохновенности. Последней теме он посвятил специальную монографию, включенную в его «Богословские сочинения» («Schriften zur Theologie», Einsiedeln- Z.-Köln, 1954–1984, Bd.1–16). В ней Ранер не ставит под сомнение общехристианский догмат о боговдохновенности; для него Бог – Автор Библии; но в то же время, по его словам, «люди, писавшие Библию, не просто секретари, работавшие под диктовку Божественного Провидения. Они не являются секретарями и в том смысле, что с полным сознанием и согласием приняли внушенное им Богом. Они – подлинные авторы». В Писании сосуществуют в тесном единстве Божественное и человеческое. Ранер подчеркивал, что боговдохновенность священных книг не вытекает непосредственно из самого текста: она утверждается верой

Церкви. Более того, Библия является самосвидетельством церковной веры, продолжающей жить и сегодня. Этот факт снимает кажущееся противоречие между авторитетом Библии и авторитетом *Церкви, которое было заострено *протестантской экзегетикой.

Библия создана Церковью, в Церкви и для Церкви, которая несет Слово Божье в мир. В центре *Домостроительства – народ Божий; Библия – хранилище его «памяти». Христианская Церковь принимает Ветхий Завет «как элемент predetermined Богом истории Церкви». Впрочем, Писание нельзя сводить только к «памяти» о прошлом. История спасения еще не завершена. *Откровение продолжает жить в самом церковном бытии, в Священном *Предании, и «не может полностью объективироваться в Писании». Боговдохновенность, по Ранеру, не исключает роли личных дарований и особенностей священных авторов, а также *«жизненного контекста» и литературных *жанров, определяющих конкретную форму книг Библии. Все это должно учитываться экзегетами, но им нельзя терять из виду «главного жизненного контекста всего Писания»: божественного происхождения Церкви, в недрах которой Библия сформировалась и была канонизирована.

♦ Kleines Theologisches Wörterbuch, (mit Vorgrimber H.), Freib., 1961 (англ. пер.: Concise Theological Dictionary, Freiburg, 1965); в рус. пер.: Размышление в день св. Иосифа, «Логос», 1974, №3–4; а также многочисленные статьи в LTK.

• Кузмицкас Б.Ю., Теология «жизненной действительности» К.Ранера, в кн.: Философия. Религия. Культура, М., 1982; Bilan de la théologie du XX^e siècle, P., 1970, t.1; Metz J.B., Karl Rahner, TTS, S.513–518; ODCC, p.1155–1156.

Расизм

Расизм и Библия. Расизмом называется учение о природном неравенстве народов и рас. В древние времена оно представляло собой лишь форму ксенофобических предрассудков. Только в 19 в. возникли попытки обосновать Расизм с помощью науки. Они связаны с именами французского писателя Жозефа Гобино (1816–1882), немецкого эволюциониста Эрнста Геккеля (1834–1919) и английского публициста, натурализовавшегося в Германии, Хаустона Чемберлена (1855–1927). Геккель, в частности, утверждал, что «разум является большей частью достоянием высших человеческих рас, а у низших он весьма несовершенен или вовсе неразвит. Эти первобытные племена, например, ведда или австралийские негры, в психологическом отношении стоят ближе к млекопитающим (обезьянам, собакам), чем к высокоцивилизованному европейцу» («Чудеса жизни», пер. с нем., СПб., 1908). Одни расисты противопоставляли европеоидную расу как «высшую» негроидной и монголоидной как «низшим»; другие делили белую расу на две псевдонаучные категории: «арийскую» и «семитскую». Последняя изображалась как антропологически недоразвитая («раса недочеловеков»). В действительности современная наука знает множество подрас белого человека (индо-средиземноморскую, среднеевропейскую, балкано-кавказскую и др.), которые отнюдь не совпадают с языковыми группами (индоевропейской, семитской, угро-финской и др.). Так, напр., арабы – по языку семиты, а греки – индоевропейцы, но этнически они принадлежат к одной индо-средиземноморской подрасе (о единстве человека как вида см. статью *Моногенизм).

Представления о природном неравенстве народов были усвоены и применены в социально-политической практике американским расизмом и немецким фашизмом. В идеологии последнего значит. роль сыграли концепции Х. Чемберлена, который считал, что подлинное «арийское мировоззрение» связано с Индией и только оно достойно высшей расы. Он

радикально отрицал ценность Библии, делая исключение только для Евангелия. В своей книге «Слова Христа» («Worte Christi», 1901; русский перевод.: «Явление Христа», СПб., 1906), доказывая «арийское» происхождение Основателя христианства тем, что Он был родом из «Галилеи языческой», Чемберлен призывал очистить Евангелие от еврейских элементов, которые Христос «нашел вокруг себя и которые усвоил». На Чемберлена опирались представители нацистского крыла *либерально-протестантской школы экзегезы (так называемые «немецкие христиане»).

Православные богословы, католическое церковное руководство и значительная часть протестантов расценили подобные взгляды как антихристианские и лженаучные. Они исходили прежде всего из самой Библии, которая содержит недвусмысленное отрицание Расизма. Образ Адама означает кровное родство и единство всего человеческого рода; генеалогия народов в (Быт.10) изображает нации как членов одной человеческой семьи, хотя и имеющих разные судьбы и призвания (см. статью *Этнография библейская). Согласно *пророкам, все народы равны перед лицом Божиим (Ам.9:7). В притче о милосердном самарянине Господь Иисус показывает, что понятие «ближний» не ограничивается единоверцами или соплеменниками. По словам апостола Павла, приведенным в (Деян.17:26), Бог произвел весь род человеческий от «одной крови». Еще выше биологического единства стоит единство духовное. Во Христе, учит апостол Павел, «нет различия между Иудеем и Еллином» (Рим.10:12; ср. Кол.3:11).

- Прот.*Булгаков С., Расизм и христианство, «Вестник РХД», 1989, №156–157; Карманов Е., Христианство и расовая дискриминация, ЖМП, 1962, №2; [*Кудрявцев–Платонов В.Д.] О единстве рода человеческого, ПТО, 1852, т.11, 1853, т.12; свящ. Мень А., Расизм перед судом христианства, ЖМП, 1962, №3; Мочульский К., Расизм и западное христианство, «Путь», 1938–1939, №58; Наука о расах и расизм, М.-Л., 1938; Расовая проблема и общество, сборник, пер. с франц., М., 1957; Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А., Народы, расы, культуры, М., 1971; иностранную библиографию см. в NCE, v.12, p.54–60.

Рас-Шáмра

Рас-Шáмра – см. *Угарит.

Рáули

Рáули Гарольд Генри – см. Роули.

Рационализм

Рационализм (от лат. ratio – разум, рассудок) в библеистике, подход к Священному Писанию, который исключает все, что не может быть познано и объяснено чисто рассудочным путем.

Рационализм как тип мировоззрения возник еще в эпоху античности, но развился в постренессансной Европе и достиг кульминации в философских системах 17–18 вв. Существовало несколько разновидностей Рационализма, хотя всех их объединяла односторонняя переоценка рационального элемента в познании, этике и социальной жизни. Предтечей Рационализма в библеистике считается *Абеляр (12 в.).

В классическом Рационализме Нового времени можно выделить 4 подхода к религии и Библии.

1) Одно направление рассматривало мир и историю «в пределах только разума», однако сферу *Откровения оставляло неприкосновенной (например, *Гроций, *Землер).

2) Другое направление, связанное с деизмом, признавая бытие трансцендентного Бога, отрицало возможность Откровения (и, следовательно, *боговдохновенности), Боговоплощения и *чудес (*Реймарус, *Паулюс).

3) Третий, пантеистический, вариант Рационализма фактически отождествлял Богочеловечество и Откровение с самопознанием человеческого духа, тождественного Мировому Духу (*Спиноза, *Гегель, *Штраус в первый период своей деятельности).

4) И, наконец, четвертый тип Рационализма притязал на абсолютное господство рассудка в познании и рассматривал любую религию как нечто иллюзорное или плод обмана (П.А.Гольбах (1723–1789), К.Ф.Вольней (1757–1820)). Соответственно этим разновидностям Рационализма складывались и 4 подхода к Библии. *Отрицательная критика развивалась в основном под влиянием 2–4-го типов Рационализма. Ряд богословов (например, *Хомяков, *Вигуру) указывали на генетическое родство Рационализма с

протестантизмом. Действительно, элементы Рационализма можно обнаружить у многих протестантских библеистов, особенно либерального направления, и школ, связанных с ним. Однако рассматривать всю протестантскую экзегетику и *герменевтику как рационалистическую было бы неоправданной крайностью.

Рационализм в чистом виде, с его гипертрофией рассудочного элемента, является учением, чуждым христианству, что, впрочем, не означает, что само христианство полностью иррационально и не может осмыслять и формулировать свою веру средствами разума. Уже отцы Церкви указывали на разум как на дар Божий, который участвует в постижении бытия Божьего и мира (см., например, Климент Александрийский). Христианское богословие с самого своего зарождения прибегало к логике и рациональной мысли, хотя, как подчеркивал *Паскаль, перед лицом высшей Реальности разум должен осознать ограниченность своих возможностей.

- Прот.**Буткевич Т.*, Рационалистические гипотезы о воскресении Господа нашего Иисуса Христа, Харьков, 1910; *Вульфийус А.Г.*, Основные проблемы эпохи «просвещения», Пг., 1923; *Кэрнз Д.С.*, Разумность христианской веры, Берлин, 1924; **Лопухин А.П.*, Библейский Рационализм в его историческое происхождение и развитии, в его книге: Библейская история, СПб., 1913², т.1; *Мееровский Б.В.*, Свободомыслие английских деистов-материалистов 16 в., ВНА, М., 1972, вып.13; **Муретов М.Д.*, Протестантское богословие до появления Страусовой «Жизни Иисуса», Серг.Пос., 1894; диакон *Преображенский И.А.*, Популярный Рационализм и научная критика Библии, БВ, 1905, №6; еп. *Сильвестр (Малеванский)*, Краткий исторический очерк Рационализма в его отношении к вере, К., 1862; **Соловьев Вл.*, Кризис западной философии, Соч., СПб., 1911², т.1; *Спекторский Е.*, Происхождение протестантского Рационализма, Варшава, 1914; *Фаворов Н.А.*, Публичное чтение о вере в Иисуса Христа... , против Рационализма, К., 1865; **Laggange M.J.*, Critique textuelle – critique rationnelle, P., 1935.

Раши́

Раши́, *рабби Шломо Ицхаки* (1040–1105), французский средневековый иудаистский экзегет. Жил в городе Труа, где пользовался большим авторитетом за свою ученость и аскетический образ жизни. Его комментарий к *Пятикнижию и другим книгам Ветхого Завета в основном был построен на буквальном, историческом толковании и в этом смысле был близок к экзегезе *антиохийской школы. Толкованиями Раши пользовался *Николай Лиринский, и через него они оказали влияние на *Лютера.

- *Базилевский М.И.*, Соломон бен Исаак, называемый Раши. Его жизнь и литературная деятельность, Одесса, 1896; ЕЭ, т.13.

Пересмóтрeнный перевóд Бѣблии

Пересмóтрeнный перевóд Бѣблии, или RV – см. Английские переводы в статье *Переводы Библии на новые европейские языки.

Реві́ль

Реві́ль (Reville) Альбер (1824–1906), французский историк религии, представитель *либерально-протестантской школы экзегезы. Исполнял должность пастора во Франции и Голландии, затем был профессором истории религии в Коллеж де Франс (Париж) и председателем секции религиоведения в Школе высших исследований.

Ранние труды Ревилля посвящены догмату искупления, Евангелию от Матфея и другим новозаветным темам, освещенным с либеральных позиций. В 80-х гг. Ревилль начал работу над многотомной историей верований, из которой вышли лишь «Введение» («Prolégomènes de l'histoire des religions», Р., 1881) и тома, рассматривающие культы первобытных народов, древних американцев и китайцев (1883–1889). После этого Ревилль перешел к началам христианства. Этой теме он посвятил книгу «Иисус Назарянин» («Jésus de Nazareth», t.1–2, Р., 1897; рус. пер. СПб., 1909, т.1–2). 1-й т. содержит очерк ветхозаветной истории и критический анализ источников; во 2-м излагается реконструкция евангельской истории, как ее понимает Ревилль. Он не отрицает полностью исторической ценности 4-го Евангелия, хотя отдает предпочтение *синоптическим Евангелиям, происхождение которых рассматривает в свете *двух источников теории.

Согласно Ревиллю, Иисус первоначально не признавал Себя Мессией и пришел к осознанию этого лишь в последний период Своей деятельности под давлением обстоятельств. По существу же Иисус был лишь великим учителем морали и мистиком, всецело отдавшим Себя на служение «тому верховному закону, который господствует над всем... и главенство которого, запечатленное в нашем сознании, есть откровение таинственного порядка вещей, едва доступного человеку, превышающего все, что нам известно». Лишь этим полупантеистическим кредо и более развернутой литературно-критической частью труд Ревилля и отличается от соответствующей книги *Ренана.

♦ Etudes critiques sur l'Evangile selon saint Matthieu, Leide (Leiden), 1862; La vie de Jésus de M.Renan, P.,1864; L'enseignement de Jésus-Christ, comparé à celui de ses disciples, P., 1870; в рус. пер.: Иудейский народ под управлением Асмонеев и Иродов, ПО, 1868, т.25, № 2; Евреи и юдаизм времен возникновения Талмуда, «Евр. Библиотека», СПб., 1872, т.2.

• ЦВ, 1906, №46; ЭСБЭ, т.26 (там же указаны проч. труды Ревилля).

«Революционная Библия»

«Революционная Библия», издание Библии, выпущенное в Чили (1972) группой католических священников, исповедующих т.н. «богословие революции» (христианское оправдание насильственной борьбы с угнетением). Комментарии и иллюстрации к «Революционной Библии» отражают социальные идеи ее издателей, а также их открытость к концепциям современной науки. К настоящему времени «Революционная Библия» выдержала 17 переизданий.

Реинкарна́ция и Би́блия

Реинкарна́ция и Би́блия – см. *Метемпсихоз и Библия.

Реймарус

Реймарус (Reimarus) Герман Самуэль (1694–1768), немецкий филолог и историк, последователь деизма, основоположник *отрицательной критики библейской Нового времени. Родился в Гамбурге; изучал богословие, классическую филологию и философию в Иене; был приват-доцентом в Виттенберге и ректором Высшей школы в Визмаре. С 1727 до конца жизни был профессором в Гамбурге, где преподавал восточные языки.

Страстный приверженец деистического *рационализма, Реймарус признавал Бога лишь как Первопричину мира и полностью отрицал *Откровение и Библию. Свою аргументацию он сосредоточил в большом труде «Апология, или оправдательное сочинение Богопочитателя, опирающегося на разум» (около 4 тыс. рукописных страниц). Опубликовать эту вызывающую книгу Реймарус не рискнул, однако незадолго до его смерти *Лессинг познакомился с рукописью через детей Реймаруса. Хотя сам Лессинг не разделял абсолютно негативного отношения Реймаруса к христианству, он решился издать, вопреки совету *Мендельсона, отдельные части книги. Лессинг считал, что вера не должна зависеть от исторических исследований, и хотел, чтобы она приняла вызов, брошенный ей Реймарусом.

В 1774–1778 Лессинг опубликовал отрывки из «Апологии» под названием «Фрагменты вольфенбюттельского Анонима» («Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten», В.), выдав их за текст, найденный им в Вольфенбюттельском замке, где Лессинг заведовал герцогской библиотекой. Фрагменты вызвали горячую полемику (против них выступили *Землер, пастор И.Геце и др.). В 1787 некто, укрывшийся под псевдонимом К.А.Шмидт, выпустил еще 4 фрагмента, а в 1814 сын Реймаруса открыл имя автора. Целиком книга так и не вышла в печати, но даже в отрывочном виде она поставила перед христианской экзегетикой ряд сложных проблем, требовавших ответа.

Реймарус собрал в арсенал отрицательной критики обширные материалы, которыми она пользовалась все последующие века.

А.*Швейцер, ценивший Реймаруса, поскольку тот предвосхитил его эсхатологическую теорию, писал, однако, о «Фрагментах»: «Редко ненависть бывает столь красноречивой, столь высокомерно-насмешливой». Кроме общих рассуждений, направленных против христианства и Откровения, книга Реймаруса содержала три важных раздела о Библии: «Переход израильтян через Чермное море», «О Воскресении» и «О цели Иисуса и Его учеников». Реймарус не был знаком с начатками *документарной теории, сформулированными его современником *Астриком, и подходил к рассказу об Исходе как к целостному повествованию, требующему буквального понимания во всех его деталях. В результате он отметил в нем ряд неувязок и *противоречий. Например, откуда фараон взял конницу, если весь его скот пал от моровой язвы? Могли ли израильтяне за несколько часов перейти море, если их было около 3 млн.? Для шествия такой колонны потребовалось бы более 10 дней. Позднейшие критические работы библеистов дали ответы на эти вопросы (см. литературу в статьях: *Пятикнижие; *Числовые данные), но в то время аргументы Реймаруса произвели ошеломляющее впечатление.

В трактовке жизни Христа Реймарус исходил из убеждения, что Он был лишь простым человеком, народным вождем, руководимым ограниченными человеческими мотивами. Поскольку Он не разъяснял слушателям, что такое Царство Божие, очевидно, для всех это понятие было вполне ясным. Реймарус отождествил его с политическим освобождением Израиля от иноземного ига. Иисус якобы дважды рассчитывал на народное восстание (в Галилее и во время входа в Иерусалим), но надежды Его не оправдались. После Его казни ученики захотели упрочить свое положение, похитили тело и в день Пятидесятницы объявили Христа воскресшим. Они ссылались уже не на политический *мессианизм, как Иисус, а на мессианизм эсхатологический, восходящий к Книге Даниила.

Таким образом, все христианство, по Реймарусу, покоится на сцеплении случайностей и обмане. «Поистине, – писал *Шафф о книге Реймаруса, – этот простейший низкий вид, в котором является неверие, заключает в себе самое грубое оскорбление для всякого здравого смысла и достоинства человеческой природы». Могли ли апостолы терпеть гонения за Христа и даже отдавать жизнь за веру в Него, если они были просто ловкими обманщиками? Психологическая нелепость такого предположения заставила даже сторонников отрицательной критики отказаться от гипотез Реймаруса. Эти гипотезы обнаружили тупик, в который заводит попытка изобразить жизнь Богочеловека с помощью обычных человеческих мерок. Тем не менее многие частные аспекты критики Реймаруса еще ждут своего подробного обсуждения в библеистике и христианской апологетике.

- Бёзе Г., Достоверность наших Евангелий, М.,1899; Кривелев И.А., «Вольфенбютельский неизвестный» (Герман Самуэль Реймарус), в его книге: Как критиковали Библию в старину, М.,1966; *Лопухин А.П., Библейский рационализм в его историческом происхождении и развитии (по *Вигуру), в его книге: Библейская история, СПб.,1913², т.1; ЭСБЕ, т.26а (там же указаны прочие сочинения Реймаруса); *Genthe*, S.50–64; ODCC, p.1169; *Schweitzer*. GLJF, K.11; **Strauß D.F.*, Hermann Samuel Reimarus, Lpz.,1862.

Рейсс

Рейсс Эдуард – см. *Ройсс.

Рейхлин

Рейхлин (Reuchlin) Иоганн (1455–1522), немецкий гуманист, филолог, писатель. Учился в университетах Фрайбурга, Парижа, Базеля. Был адвокатом, судьей и профессором в Тюбингене. Хотя многие протестанты опирались на авторитет Рейхлина, сам он Реформации не принял. К изучению Библии и еврейского языка его привело знакомство во Флоренции с *Пико делла Мирандола. Рейхлин считал, что для правильного понимания Ветхого Завета необходимо изучение языка оригинала, на котором он написан. В 1506 он выпустил первую вышедшую из-под пера христианского *гебраиста грамматику еврейского языка («De Rudimentis Hebraicis», 1506).

Рейхлин также считал полезным для экзегетики изучение религиозных памятников *иудаизма (в т.ч. *Каббалы), что вызвало резкую полемику против него. Рейхлина поддерживали другие гуманисты (*Эразм Роттердамский, Томас Мор), а его противники-схоласты требовали уничтожения этих памятников. Защищая свои взгляды, Рейхлин подал властям особую записку, в результате чего император Максимилиан издал указ (1510), запрещающий сожжение книг на еврейском языке. С 1519 Рейхлин ввел преподавание этого языка в университетский курс.

♦ De Arte Cabalistica libritres, Hagenau, 1517; De acentibvs, et orthographia, lingvae hebraicae, Hagenoae, 1518; Briefwechsel, Stuttg., 1875.

• Гейгер Л., История немецкого гуманизма, СПб., 1899; Письма темных людей, БВЛ, 1971, т.33; Geiger L., Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke, Lpz., 1871; Vocht H., Monumenta humanistica Lovaniensia, Lovanii, 1934; см. также ЕЭ, т.13; КЛЭ, т.6; СИЭ, т.11; ЭСБЕ, т.26; NCE, v.12; ODCS, p.1179.

Религи́зно-истори́ческая шко́ла

Религи́зно-истори́ческая шко́ла в библеистике, условное обозначение экзегетических школ, которые рассматривали библейскую историю в контексте общей истории религии. До 19 в. такой подход был практически невозможен из-за скудости данных о внебиблейских религиях и культурах. Большинство экзегетов всех направлений до открытий в области *Древнего Востока изучали Библию изолированно от окружающего ее мира. В их трудах господствовали представления, в значительной мере умозрительные, опирающиеся лишь на сам текст или на текст в освещении традиции. Положение почти не изменилось и после первых археологических открытий. Считается, что поворот был сделан только в трудах А.*Айххорна, *Гункеля и *Грессманна на рубеже 19 и 20 вв.

Религиозно-историческая школа имеет два аспекта. Первый, неприемлемый для христианского сознания, не делает принципиального различия между библейскими и другими религиями и подчиняет их общим законам религиозной истории (см. статью *Исторический эволюционизм). Сюда относятся и попытки интерпретировать первохристианство в духе эллинистических мистерий и культов (например, *Буссе, *Хэтч, *Райценштайн). Второй аспект связан с использованием выводов *сравнительно-религиозного изучения Библии для уточнения и уяснения *«жизненного контекста» ее книг. Такой подход не только допустим с православно-богословской точки зрения, но и вполне оправдан ввиду *богочеловеческой природы Священного Писания. Библейские авторы жили в окружении древневосточной и античной культур, что не могло не сказаться на их стиле мышления, исторических намеках, литературных приемах и способах выражения. Следует отметить, что четких границ Религиозно-историческая школа не имеет, т.к. у разных библеистов ее методы присутствуют в различной степени. Из православных авторов эти методы применяли *Дроздов, *Тураев, *Скабалланович, прот.*Князев и др.

- RGG, Bd.5, S.991.

Рембрандт

Рембрандт (Rembrandt), Харменс ван Рейн (1606–1669), голландский живописец и график, значительная часть творчества которого была посвящена библейской тематике. Родился в Лейдене, в семье владельца мельницы. Учился в местном университете, а также у лейденских и амстердамских художников. В 1631 открыл в Амстердаме собственную мастерскую, процветанию которой немало помогла женитьба Рембрандта на богатой аристократке Саскии (1634). После ее внезапной смерти (1642) художника стали преследовать житейские невзгоды. Умер он разоренным, в одиночестве и нищете.

В одной из первых работ Рембрандта на сюжет Библии («Самсон и Далила», 1628) еще только предчувствуются те черты, которые отличали впоследствии его художественный гений. Но они проявились достаточно определенно в других работах раннего периода его творчества, когда были написаны «Иуда возвращает сребреники» (1629), «Христос в Эммаусе» (1630), «Апостол Павел в темнице» (1630), «Сретение» (1631), цикл о Самсоне (1630-е гг.), «Снятие с креста» (1633), «Жертвоприношение Авраама» (1635), «Притча о виноградарях» (1637), «Ангел и Товия» (1637), «Жертвоприношение Маноя» (1641) и другие. Важнейший живописный прием Рембрандта перекликается с евангельскими словами: «Свет во тьме светит» (Ин.1:5). Тихое сияние и блики теплого света окружены на его полотнах густым сумраком. Свет вырывает из него лица, фигуры, одеяния. Будучи протестантом, Рембрандт не создавал картин для церквей, и в его композициях не было храмовой торжественности. Свои типы художник нередко находил в еврейском квартале Амстердама.

После смерти жены, пройдя через тяжкие испытания, Рембрандт окончательно обрел свой творческий путь и стал подлинным «библейским художником». Исследователи неоднократно пытались установить связь его трактовок с различными протестантскими течениями и даже с

католичеством. Однако эти попытки признаны теперь неосновательными. Рембрандт мало читал; лучше всего он знал Библию. В его картинах на сюжеты Писания житейский реализм, почти обыденность, сочетается с ощущением близости тайны Бога. По выражению бельгийского поэта Э.Верхарна, Рембрандт был «воплотителем сверхъестественного», которое представлялось реальной силой, входящей в повседневную жизнь людей.

К позднему периоду творчества Р. относятся такие работы, как «Ионафан» (1642), «Святое семейство» (1646), «Сусанна и старцы» (1647), «Христос исцеляет больных» (1642/46), «Проповедь Христа» (1650-е гг.), «Слепой Товий» (офорт, 1651), «Три креста» (офорт, 1653), «Отречение Петра» (1660), «Ассур, Аман и Есфирь» (1660), «Давид перед Саулом» (1665) и многие другие. Признанной вершиной творчества Рембрандта на библейские темы считается «Христос в Эммаусе» (1648) и предсмертное полотно «Возвращение блудного сына». Разнообразие и число картин и офортов Рембрандта столь велико, что можно было бы издать Библию, иллюстрированную одними его произведениями.

- *Верхарн Э.*, Рембрандт, Пг. ¹⁹¹⁷; *Гаман Р.*, Рембрандт: Гравюры, М., 1924; *Израэльс И.*, Рембрандт, СПб., 1910; *Невежина В.М.*, Рембрандт, Л., 1935; *Ровинский Д.А.*, Полное собрание гравюр Рембрандта со всеми разницами в отпечатках, СПб., 1890, т.1–4; *Романов Н.И.*, Рембрандт, М., 1904; *Ротенберг Е.И.*, Рембрандт Гарменс ванн Рейн, М., 1956; *Фехнер Е.Ю.*, Рембрандт, Произведения живописи в музеях СССР, М.-Л., 1964; *Шмитт Г.*, Рембрандт, пер. с англ., М., 1971²; *Visser't Hooft W.A.*, Rembrandt and the Gospel, N.Y. ¹⁹⁶⁰; прочую иностранную библиографию см. в указанных выше работах.

Ренáн

Ренáн (Renan) Жозеф Эрнест (1823–1892), французский писатель, историк, библеист, представитель *отрицательной библик. критики.

Родился в Бретани, в старинном монастырском городке Трегье. Отец Ренана, моряк, погиб в 1828. Мать воспитала сына в строгом католическом благочестии, предназначая его для служения Церкви. Окончив местную Духовную семинарию, Ренан как способный ученик был направлен в Париж для продолжения образования (1838). В семинарии св. Сюзьпиция он увлекся историей Востока и семитскими языками.

Знакомство с немецкой библейской критикой, особенно тюбингенского направления, оказалось роковым для его веры. Поскольку католическая наука того времени относилась к библейской критике резко негативно, Ренан оказался перед мнимой альтернативой: либо историческая критика – либо вера. Избрав первую, он в 1845 покинул духовную школу и посвятил себя восточной филологии. Уже тогда он задумал написать историю религии, объяснив ее с точки зрения своих новых взглядов. Большую роль в отпадении Ренана от Церкви сыграла его старшая сестра Генриетта, эмансипированная женщина, давно утратившая веру.

После окончания университета Ренан получил место преподавателя философии. В 50-е гг. он целиком погрузился в вопросы филологии и востоковедения, женился и стал работать в Национальной библиотеке. Вскоре вышли из печати его первые переводы ветхозаветных книг. В 1860 Ренан был командирован правительством в Ливан для изучения финикийских древностей. В *Палестине он набросал черновой вариант своей книги «Жизнь Иисуса» («La vie de Jésus»), которая вышла в Париже в 1863 (рус. пер. 1906 и др. пер. и изд.). Она вызвала восторги одних и порицание других и за полгода выдержала 13 изданий. После неудачной попытки баллотироваться на выборах Ренан пожелал занять место профессора еврейского языка в Коллеж де Франс вместо

умершего *Мунка, но получил разрешение лишь в 1870. Он был избран членом французской Академии надписей, Академии Наук в Лиссабоне и членом-корреспондентом Петербургской АН.

Вначале Ренану были свойственны антирусские настроения, которые он постепенно преодолел. Произведения Ренана пользовались большим успехом в России, где его много переводили. Он был дружен с И.С.Тургеневым, знаком с деятелями русской культуры (напр., Вл.*Соловьевым и *Мережковским; причем первый называл его «пустейшим вралем», а второй «гением»). Православные богословы и экзегеты подвергали Ренана суровой, но вполне справедливой критике, стремясь нейтрализовать тот соблазн, который сеяли его книги.

Мировоззрение Ренана, сложившееся у него после отпадения от Церкви, представляет собой настоящий клубок противоречий. Он сам объяснял это неизгладимыми следами полученного им католического воспитания и контрастами своего характера. Он называл себя «романтиком, выступающим против романтизма, утопистом, проповедующим в политике пошлую практическую мудрость, идеалистом, затрачивающим бесполезно столько усилий, чтобы казаться буржуа». Ренан радикально отрицал все сверхъестественное и был в этом отношении типичным рационалистом. Одновременно он верил в нравственный миропорядок, в высшую цель, которую имеет мировое развитие. Слово «Бог» не сходило со страниц его книг, но почти невозможно понять, что оно для него означало (идеал? высшую сокровенную Реальность? Тайну?). Пытаясь разрушить основы христианства и религии вообще, Ренан при этом декларировал свое уважение и любовь к ним как к высоким проявлениям духа.

Элементы пантеизма и богостроительства присутствуют в его ранней работе «Будущее науки» (1848), где он исповедует веру в «Грядущего Бога», Который явится итогом эволюции. От этих идей он не отказался и в своей поздней книге «Диалоги» (1876). «Существо всеведущее и всемогущее, – писал он, – может быть конечной целью теогонической эволюции, все равно, как бы мы ни представляли себе Его».

Путанность мировоззрения Ренана сказалась в его историко-библейских книгах. По натуре он был художником, литератором-эссеистом: мысль его либо тонула в изящном многословии, либо пряталась за столь же изящным лаконизмом. Он придавал большое значение исторической интуиции и просил читателей относиться к нему снисходительно как к «провидцу». В его творчестве господствовала скептическая ирония, капризная смена настроений, безответственная игра словами и понятиями. По словам датского философа Г. Гёффдинга, Ренан «обманывался, постоянно боясь быть обманутым».

Библейские труды Ренана тематически охватывают всю ветхозаветную историю и историю первохристианства, от евангельского периода до конца 2 в. Кроме того, ему принадлежит ряд работ по семитологии и высокохудожественные комментированные переводы Иов. (1859), Песн. (1860) и Еккл. (1881). В своей «Жизни Иисуса» он впервые применил историко-синтетический метод изложения, отодвинув критику источников на второй план. «Художественное изображение истории есть бесспорно крупное достоинство Ренана, – писал *Трубецкой, – артистическое чутье, изощренное знанием, дает ему нередко способность верного угадывания действительности. Но часто литературный, художественный интерес берет в нем верх над интересами науки, и историческая картина выходит яркой, с виду правдивой, но *неверной и необоснованной*» (выделение наше. – А.М.).

Аналогичную характеристику Ренану дают *Муретов и другие православные критики. Отбросив тенденцию тюбингенской школы изображать историю начала христианства как «историю идей», Ренан поставил перед собой цель обрисовать личность Иисуса Христа на фоне событий и обстановки евангельских времен. Разумеется, он изгонял из «биографии Иисуса» все, что не укладывается в прокрустово ложе *рационализма. Признавая в целом достоверность Евангелий, Ренан смотрел на них как на *легенды, в которых историческая интуиция может найти реальное зерно. Он пытался по-своему объяснить мысли и поступки Христа и в

результате создал образ абсолютно фальшивый и далекий от Евангелий. Его «чарующий Учитель», проповедник радости, постепенно под влиянием неудач превращающийся в «мрачного Гиганта» со странными притязаниями, едва ли мог стать Основателем мировой религии. «Иисус» Ренана сентиментален, слаб, низведен до уровня среднебуржуазного обывателя 19 в.

За «Жизнью Иисуса» последовали «Апостолы» («Les Apôtres», P.,1866, рус.пер.: СПб.,1907), «Святой Павел и его миссия» («Saint Paul et sn mission», P.,1869, рус.пер.: «Св. Павел», СПб.,1907), «Антихрист» («L'Antéchrist», P.,1873, рус.пер.: СПб.,1906; наиболее удачная книга цикла, написанная в Риме и посвященная гонению Нерона), «Евангелия и второе поколение христианства» («Les évangiles et la seconde génération chrétienne», P.,1877), «Христианская Церковь» («L'Eglise chrétienne», P.,1879), «Марк Аврелий и конец античного мира» («Marc Aurele et la fin du monde antique», P.,1882). Все 7 томов составили «Историю происхождения христианства» («Histoire des origines du christianisme», vol.1–8, P.,1863–1883; рус.пер.: «История первых веков христианства», т.1–7, СПб.,1907). Образ апостола Павла в цикле омрачен явной неприязнью к нему писателя. Вообще личные вкусы, симпатии и антипатии Ренана определяют тональность его работ. Построенные на глубоком знании источников, они все же остаются «романами», как их было принято называть у критиков Ренана. Все его утверждения, конструкции, интуитивные догадки и даже ссылки требуют тщательной проверки из-за откровенного субъективизма писателя. Такими же чертами характеризуется и его «История израильского народа» («Histoire du peuple d'Israël», t.1–5, P.,1887–1893, t.1–5; рус.пер.: т.1–5, СПб.,1907). В ней наряду с тонкими наблюдениями содержатся фантастические гипотезы, антихристианские выпады, намеки на современную Ренану политическую жизнь. В качестве исходной идеи Ренан предложил теорию об исконном *монотеизме семитов, пришедших из пустыни. Дальнейшие исследования полностью опровергли эту точку зрения. Кроме библейской, все другие семитические религии (вавилонян, ассирийцев, финикиян) представляли собой типичные политеистические верования.

Ренан был многим обязан библеистике *либерально-протестантской школы экзегезы, в частности, школе *Велльхаузена, однако он редко ссылался на труды своих немецких предшественников и современников. Последние относились к нему свысока и рассматривали его как легковесного популяризатора. Это мнение не было вполне объективным. При всех своих идейных и научных изъянах труды Ренана имеют и самостоятельную ценность. Православные экзегеты не отрицали этого, даже когда вели с Ренаном резкую полемику.

♦ *Œuvres complètes*, Р., 1947–1960, т.1–10; в рус.пер.: Древняя египетская цивилизация, «Западный Вестник», 1865, №7; Разорение Иерусалима, М., 1886; Филон Александрийский и его сочинения, «Восход», 1894, № ; Исторические и религиозные этюды, СПб., 1894³; Сборник мелких статей и речей, т.1–2, СПб., 1895; Талмуд, «Научное Обозрение», 1900, №5; Собр.соч. Эрнеста Ренана, т.1–12, К., 1902–1903; Очерки по истории религии, СПб., 1907; История израильского народа, т.1–2, СПб., 1908–1912.

• Митр.*Антоний (Храповицкий), О книге Ренана с новой точки зрения, Харьков, 1917; *Арсеньев К.*, Новая книга Ренана (E.Renan, Histoire du peuple d'Israël, Р., 1887), «Вестник Европы», 1891, № 5; [**Берсье Е.*] Царское достоинство Иисуса Христа, ответ Э. Ренану и Л.Толстому (Из Берсье), ПО, 1889, № 4; прот.**Боголюбов Н.*, Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса», Харьков, 1908; архим.**Варлаам (Ряшенцев)*, Ренан и его «Жизнь Иисуса», Полтава, 1908³; *Ватсон Э.К.*, Эрнест Ренан о происхождении Библии, «Восход», 1886, № 8–11; *Виноградов В.П.*, Иисус Христос в понимании Ренана и Гарнака, Серг.Пос., 1908; свящ.**Геттэ Р.Ф.*, Ренан перед судом науки, пер. с франц., М., 1889; *Годлевский С.Ф.*, Ренан как человек и писатель, СПб., 1895; *Каро Э.*, Идеи Бога и бессмертия души перед судом новейших критиков, пер. с франц., М., 1898; КЛЭ, т.6; *Критикус*, Последние дни Иерусалима в изображении Ренана, «Восход», 1886, №6; его же, Древняя история евреев по Ренану, там же, 1888, №8–9; его же, Период второго Храма в освещении Ренана, там же, 1894, №4–5; архим.**Михаил (Лузин)*,

О Евангелиях и евангельской истории. По поводу книги «Жизнь Иисуса», соч. Э.Ренана, М.,1865; архим. *Михаил (Семенов)*, «Евангелие мещан», СПб.,1906; *Моравский М.*, Тайна влияния Ренана, пер. с польск., ВЦ, 1906, №1; **Муретов М.Д.*, Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса», СПб.,1907; *Сорель Ж.*, Эрнест Ренан, Критический этюд, СПб.,1908; *Трубецкой С.Н.*, Ренан и его философия, Соч., М.,1907, т.1; ЭСБЕ, т.26а; **Яхонтов И.*, Изложение и историко-критический разбор мнения Ренана о происхождении еврейского единобожия, ПТО, 1884, № 33; **Lagrange M.J.*, La viry de Jesus d'après Renan, P.,1923 (англ. пер. Christ and Renan, N.Y., Cincinnati etc.,1928); прочую иностранную библиографию см. в ODCC, p.1173.

Ренессансная библейстика

Ренессансная библейстика, изучение и толкование Библии в европейских странах в эпоху Возрождения (14–16 вв.).

Общие черты Ренессанса и Ренессансная библейстика. Ренессанс (Возрождение) был сложным и противоречивым феноменом в истории культуры, но в нем можно проследить общие тенденции, которые сказывались, в частности, и на библейстике. С Ренессансом связан подъем искусства и возникновение новых художественных направлений (см. статью *Изобразительное искусство и Библия). В эту эпоху значительно расширился географический горизонт европейских народов (открытие Америки и другие открытия), зародились новые тенденции в естествознании и общественной мысли. Большую роль для ренессансной науки и богословия сыграли контакты с учеными, прибывшими с православного Востока. Через них на Западе распространилось знание греческого языка и осуществилась переориентация философии на учение Платона. Были также сделаны важные шаги в разработке литературно-критических и филологических методов и в изучении еврейского языка.

Идейно Ренессанс развивался под знаком гуманизма, т.е. признания высокого достоинства человека (термин «гуманизм» впервые был введен *Тертуллианом), но сам гуманизм понимался неоднозначно. Можно сказать, что существовало два понимания гуманизма: светский, видевший идеал в античности, и христианский, возрождавший дух Евангелия и первых веков Церкви. Обе линии роднило отталкивание от средневековой системы мирозерцания, схоластики и клерикализма. Соответственно и Ренессансную библейстику характеризовало стремление вернуться к *святоотеческой экзегезе и изучать оригинальные *языки библейские, ярко выраженная морализаторская тенденция и научно-критический подход к священным текстам. В Ренессансной библейстике возросло внимание к древним *рукописям библейским. Их стали активно

собирать и использовать для работы над переводами и изданиями Библии.

Важнейшие представители Ренессансной библеистики. Деятели Предренессанса, такие как *Данте, свт. Григорий Палама (ок.1296–1359) и *Экхарт, лишь наметили предпосылки Ренессансной библеистики. Подлинное ее начало связано со спорами вокруг еврейского языка. Средневековые комментаторы Ветхого Завета изучали его преимущественно в латинском переводе.

Одним из первых, кто указал на необходимость обратиться к еврейскому тексту, был итальянский гуманист Поджо Браччолини (1380–1459), хотя позднее он согласился с мнением тех, кто считал, что для понимания Ветхого Завета достаточно греческого и латинского переводов. Вполне радикальную позицию занял знаменитый итальянский гуманист Лоренцо Валла (1407–1457), родоначальник научного источниковедения. «Собственно Священным Писанием, – утверждал он, – является то, что сами святые мужи написали или по-еврейски или по-гречески». Перевод, по его мнению, есть уже нечто вторичное. В своем труде «Сопоставление Нового Завета», защищая важность толкования на основе языков оригинала, Валла ссылаясь на авторитет блж.*Иеронима. Он обрушивался на схоластов, в частности на *Фому Аквината, за то, что они пытались понять мысль апостола Павла, исходя только из *Вульгаты. Тенденцию Валлы поддержал и развил *Эразм Роттердамский, издавший греческий текст Нового Завета. В Германии *Рейхлин вынужден был вести напряженную борьбу за внедрение еврейской филологии в науку о Ветхом Завете. Новые принципы *исагогики нашли свое отражение в трудах кард.*Каэтана, *Сикста Сиенского и др. католических библеистов 16 в.

Многие представители Ренессансной библеистики выступали против схоластической *герменевтики, предпочитая прямое «историческое» толкование полисемантическому (см. статью Полисемантизм библейский). Однако были и такие авторы, которые прибегали к аллегорической (*Пико делла Мирандола) и аккомодической (*Савонарола) интерпретации

Библии. Характерной особенностью Ренессансной библеистики было не только стремление ставить акцент на *этике, но и толковать аллегорически Новый Завет, что редко встречалось у св. отцов и средневековых экзегетов. К Ренессансной библеистике следует отнести и работы основателей протестантизма (*Лютера, *Кальвина, *Карлштадта, *Меланхтона, *Цвингли). Рационалистич. тенденция была выражена у *Сервета и у представителей *социнианской экзегезы. На исходе эпохи Возрождения своеобразное мистическое толкование Библии развил немецкий мыслитель *Беме.

В период Ренессанса вышли в свет *первопечатные Библии, были изданы первые *полиглотты и появилось немало *переводов Библии на новые европейские языки, в т.ч. и на языки восточно-славянские (Чешская Библия, белорусские переводы *Скорины и *Тяпинского).

● *Валла Л.*, Об истинном и ложном благе. О свободе воли, М.,1989 (в книгу включен перевод 2 предисловий к «Сопоставлениям Нового Завета»); *Вульффиус А.Г.*, Проблемы духовного развития: Гуманизм, Реформация, Католическая реформа, Пб.,1922; *Гарэн Э.*, Проблемы итальянского Возрождения, пер. с итал., М.,1986; *Горфункель А.Х.*, Философия эпохи Возрождения, М.,1980; *Лосев А.Ф.*, Эстетика Возрождения, М.,1978; *Соколов В.В.*, Европейская философия XV-XVII вв., М.,1984; *Черняк И.Х.*, Зарождение ренессансной критики Библии, в сборнике: Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма, Л.,1979; его же, Гуманизм эпохи Возрождения и христианская мысль древности, в книге: Античное наследие в культуре Возрождения, М.,1984; его же, Поджо и зарождение гуманистической критики Библии, в сборнике: Культура эпохи Возрождения, Л.,1986; его же, Библейская филология Лоренцо Валлы и Эразмов перевод Нового Завета, в книге: Эразм Роттердамский и его время, М.,1989; прочую русскую и иностранную библиографию см. в указанных сочинениях; *Holeczek H.*, Humanistische Bibelphilologie, Leiden, 1975.

Реставрации эпо́ха

Реставрации эпо́ха, термин, употребляющийся в библейской науке для обозначения периода деятельности Ездры и Неемии (5–4 вв. до н.э.).

Рецензии

Рецензии (от лат. recensio – рассмотрение) *библейские*, списки священных книг *канона, отредактированные по древним манускриптам. Термин был введен впервые немецким библеистом *Лахманном. Наиболее известные Рецензии *Септуагинты принадлежат сщмч.*Лукиану, *Оригену, *Исихию. Рецензии используются в работах по *текстуальной критике библейской.

Ригó

Ригó (Rigaux) Беда, иеромонах (1899–1982), бельгийский католический экзегет; член францисканского ордена (с1917). В 1923 рукоположен. С 1956 профессор Института религиозных наук в Лувене. В 1932 защитил диссертацию на тему «Антихрист и противоборство мессианскому Царству в Ветхом и Новом Завете» («L'Antéchrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament»). Участвовал в работе над *Иерусалимской Библией и «Словарем библейского богословия», вышедшим под ред. *Леон-Дюфура. В работе «Св. Павел и его послания» («Saint Paul et ses Lettres», Р.,1962) исследовал вопрос об авторстве и хронологии посланий. В частности, он выдвинул гипотезу, согласно которой Еф. было написано по инициативе апостола его учеником. Главная работа Ригó – цикл о Четвероевангелии: «Свидетельство Евангелия от Матфея» («Témoignage de Evangile de Matthieu», Р.,1967) и 3 других аналогичных труда (1965, 1970, 1974). Они содержат, кроме вопроса о датировке и *атрибуции Евангелий, рассмотрение их текста с точки зрения богословия и истории. В центре труда – личность и учение Иисуса Христа, как они отобразились у евангелистов.

♦ Saint Paul. Les Epîtres aux Thessaloniens, Р.,1956; в рус. пер.: Откровение, СББ; и другие ст. там же.

Рим

Рим (Riehm) Эдуард (1830–1888), немецкий протестантский библеист. Был профессором богословия в Галльском университете. Рим являлся одним из создателей *документарной теории происхождения Пятикнижия, однако считал, что в Книге Левит содержится древний материал, который не позволяет рассматривать его как позднейшую часть *Пятикнижия. В связи с этим Рим выступал против концепции *Графа. В сотрудничестве с Францем *Деличем и *Эберсом Рим редактировал «Словарь библейских древностей» (1893–1894², Bd.1–2).

♦ Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, Gotha, 1854; Einleitung in das Alte Testament, Halle, 1889–1890; прочие сочинения Рима см. в ЭСБЕ, т.26.

Рѣмлянам послѣние св. апостѣла Пѣвла

Рѣмлянам послѣние св. апостѣла Пѣвла – см. Павла св. апостѣла послания.

Ринггрен

Ринггрен (Ringgren) Хельмер (1917–2012), шведский протестантский библеист. Преподавал в Богословской Духовной семинарии Эванстона; профессор кафедры Священного Писания Ветхого Завета в Упсальском университете (1947–1956; 1964–1983) и кафедры истории религии в Або (1962–1964); редактор «Ветхозаветного богословского словаря» (*Botterweck J., Ringgren K. (hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttg., 1970 ff.*).

Главная работа – «Израильская религия» («Israelitische Religion», Stuttg., 1963). В ней Ринггрен выступает не столько как богослов, сколько как историк религии. В книге рассмотрены основные вероучительные положения Ветхого Завета (о Боге, творении, человеке, посмертии и т.д.). Изложению предпослан исторический очерк развития ветхозаветной религии, содержащий подробную библиографию. Труд является ценным справочником по всему кругу ветхозаветной проблематики.

♦ The Prophetical Conception of Holiness, Uppsala, 1948; The Messiah in the Old Testament, Chi., 1956; Psaltarens fromhet, Stockholm, 1957 (англ. пер.: The Faith of the Psalmists, L., 1963); Religionerna i historia och nutid, Stockholm, 1959 (англ. пер.: Religions of Mankind, L., 1967); Sacrifice in the Bible, L., 1962; Faith of Qumran, Phil., 1963.

- RGG, Bd.7, S.201.

Рисенфельд

Рисенфельд (Riesenfeld) Харальд (1913–2008), шведский протестантский библеист. Окончил Упсальский университет, где с 1953 по 1979 был профессором библейской экзегезы. Значительное место в его трудах занимают филологические и семантические исследования Нового Завета. Согласно Рисенфельду, научное исследование Нового Завета должно стремиться к наиболее точному и адекватному пониманию текста: задача же Церкви – проложить мост между исследованием и современной христианской жизнью.

На Оксфордской конференции 1957 он выступил с докладом «Евангельское Предание и его начало», в котором, предваряя взгляды своего соотечественника *Герхардссона, он полемизировал с концепциями *Бульмана и других представителей *«истории форм» школы. Рисенфельд утверждал, что «учение апостолов» (Деян.2:42) не было чем-то аморфным. Сам Христос сформировал его, придав ему легко запоминающуюся форму. Оно хранилось и передавалось не «анонимной массой верующих», а определенным кругом лиц, подобно тому как это было принято в *иудействе *междузаветного периода. На основании евангельских *семитизмов Рисенфельд утверждал, что выражение евангелиста Марка «Евангелие Иисуса Христа» (Мк.1:1) следует понимать буквально. Оно не было порождением общины, а непосредственно связано с Иисусом Христом, Его жизнью и учением. *«Жизненным контекстом» Евангелия были евхаристические вечера, во время которых повторялись слова Иисусовы и вспоминались события евангельской истории.

♦ Etude bibliographique sur la notion «ἀγαπή», Hafnie (Köbenhavn), 1941; Jésus transfiguré, København, 1947; The Resurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europos painting, Uppsala, 1948; The Gospel Tradition and Its Beginnings, L., 1957.

• Hartman L., New Testament Exegesis, in: Faculty of Theology at Uppsala University, 1976 (там же указаны прочие труды Рисенфельда); RGG, Bd.7, S.200; WBSA, p.185.

Ритуально-историческая школа

Ритуально-историческая школа, общее название для тех направлений в библеистике, которые считают культ главной средой, где формировалось и хранилось библейское *Предание.

Представители скандинавской ветви Ритуально-исторической школы (*Педерсен, *Мовинкель и др.) утверждали, что ведущую роль в формировании библейской традиции играла устная *передача Слова Божьего. Они связывали ее с новогодними и другими *праздниками, когда служители алтаря и пророки повторяли перед народом священные заповеди и формулы. Экзегеты *«истории форм» школы (*Бультман и др.), изучая *«жизненный контекст» Евангелий, указывали на их богослужбное происхождение. Исследователи Ветхого Завета не раз высказывали предположение, что различные *источники *Пятикнижия обязаны своим происхождением различным святилищам, вокруг которых группировались носители Предания.

Ритуально-историческая школа черпала свои аргументы из выводов *сравнительно-религиозного изучения Библии, которые показали огромную роль неписаной традиции в религиях мира. Однако у Ритуально-исторической школы есть и слабые места. Ее сторонники, утверждая первичность культа по отношению к Библии, игнорировали подлинные истоки самого библейского богослужения. Оно было источником сказаний Библии, ибо именно сами эти сказания, отражавшие реальные события, лежали в основе культа. В частности, Евангелия могли быть созданы из текстов, которые повторялись на евхаристических трапезах, но, в свою очередь, Евхаристия основывалась на событиях евангельской истории. Кроме того, Ритуально-историческая школа неоправданно снижает роль письменных источников как таковых. «Богослужение, – замечает *Райт, – передает, преломляет и объединяет историческое предание для литургических целей в жизни Общины; но, несомненно, нельзя допустить, будто предание даже во всех его письменных

формах родилось из обрядов культа и было создано священниками, совершавшими богослужение».

- Свящ. Флоренский П., Из богословского наследия, БХ 1977, с6.17; *Brinker R.*, The Influence of Sanctuaries in Early Israel, Manchester, 1946; **Kraus H.J.*, Worship in Israel, Oxf. (Eng.), 1966; *Robertson E.*, The Old Testament Problem, Manchester, 1950; см. статью *Смит У.Р.

Ритуальный Декалог

Ритуальный Декалог, условное обозначение свода десяти заповедей в (Исх.34:14,17–26), включенного в источник *Яхвиста. Он существенно отличается от *этического Декалога (Исх.20, Втор.5), называемого также элохическим Декалогом. Основное содержание Ритуального Декалога обрядовое. Запрещается делать литых богов, заповеданы праздник опресноков, приношение Богу первенцев, соблюдение субботы, праздника жатвы; запрещается «варить козленка в молоке матери его».

Мнение, высказанное еще в 18 в. И.-В.Гете, что это и был подлинный Декалог Моисея, в настоящее время почти никем из экзегетов не разделяется. Черты, указывающие на оседлый образ жизни в Ритуальном Декалоге, позволили выдвинуть две гипотезы. Первая – что Ритуальный Декалог отражает религиозные заповеди, существовавшие у почитателей истинного Бога, кенитов-мадианитян, к которым принадлежал тесть Моисея (см. *Роули). Вторая – более распространенная – видит в Ритуальном Декалоге богослужебно-обрядовый *мидраш к этическому Декалогу, сложившийся в эпоху *амфикинии. Запрет варить козленка в молоке нашел объяснение в магии хананеев *Угарита (заповедь направлена против этой земледельческой магии).

● *Фрэзер Дж., Фольклор в Ветхом Завете, М.,1986, с.395 сл.; HDB, p 969–970.

Ричардсон

Ричардсон (Richardson) Алан (1905–1975), английский богослов и библеист. Высшее образование получил в Ливерпульском университете. Рукоположен в 1929. Преподавал в Оксфорде; был капелланом Ливерпульского собора, состоял секретарем Студенческого христианского движения в Ливерпульском университете; с 1949 читал лекции в Ньюхейвенской Духовной семинарии (США). В 1953–1964 был профессором христианского богословия в Ноттингемском университете. С 1964 – декан Йоркский. Под его редакцией вышли «Богословский словарь библейских понятий» («A Theological Word Book of the Bible», L.,1950) и «Словарь христианского богословия» («A Dictionary of Christian Theology», L.,1969), в которых ему принадлежит большое число статей.

Ряд работ Ричардсона посвящен соотношению *науки и Библии, а также библейской историографии. Ричардсон полемизировал с представителями тех течений, которые пытались подменить *историзм Священного Писания экзистенциальным, субъективистским подходом. В одной из своих главных работ, «Введение в новозаветное богословие» («An Introduction to the Theology of the New Testament», L.,1957), он подчеркивал непрерывность божественного *Откровения, обусловившего *единство Библии. Основы веры и богословия Нового Завета не созданы ранними общинами, как считают критики *«истории форм» школы; Ричардсону представляется невероятным, чтобы духовный импульс такого масштаба родился в анонимной среде. Самое естественное возводить евангельское учение непосредственно к Самому Христу. Еще Ветхий Завет проникнут сознанием того, что вера не добывается размышлением, а даруется в Откровении Бога. Когда древний Израиль нарушил Завет, пророки объявили, что он будет продолжать осуществляться в избранном *«остатке». Этот остаток стал звеном, соединяющим два Завета. Тайна *Церкви как Нового Израиля вытекает из самого служения и проповеди Христа. Поэтому неверно считать, что Церковь не входила в Его

замысел, а была вторичным, более поздним образованием. По существу никогда не было «учения Христова», а было провозглашение Христа о Себе как явлении Слова Божьего. В Нем Бог не просто обращается к людям, но и соединяет принявших Его Слово. «Христос, – пишет Ричардсон, – не столько “Основатель” Церкви, сколько Сам есть Церковь, ибо она не союз единомышленников, а совокупность тех, кто оказался включенным в Его Личность». Отсюда центральное значение Евхаристии для Церкви, объединяющей ее членов во Христе.

♦ The Miracle Stories of the Gospel, L.,1941; Preface to Bible-Study, L.,1943; The Bible in the Age of Science, L.,1961; The Rise of Modern Biblical Scholarship, in: S.L.Greenslade (ed.), The Cambridge History of the Bible, Camb. (Eng.), 1963; History Sacred and Profane, L.,1964.

● *Harrington W., The Path of Biblical Theology, Dublin, 1973.

Ричль

Ричль (Ritschl) Альбрехт (1822–1889), немецкий протестантский экзегет и богослов, основоположник одного из главных направлений *либерально-протестантской школы экзегезы. Родился в семье лютеранского пастора, впоследствии епископа. Учился в Боннском и Галльском университетах. Одно время был близок к ортодоксии *Толука, затем увлекся концепциями *тюбингенской школы. Однако от тюбингенцев Ричля оттолкнул спекулятивный характер их теологии и историософии. Сам Ричль был «человеком с практическим складом, неспособный к метафизическим отвлечениям» (В.Керенский). Поэтому он перешел к поискам новой религиозной гносеологии.

Путеводителями для Ричля стали И.Кант и *Шлейермахер. Отправляясь от их воззрений, он задумал построить автономную систему богословия, свободную от всякого умозрения и основанную на опыте внутренних переживаний человека. «Только познание из опыта, – утверждал он, – возвышается к действительности». Этот принцип наметился уже в его ранней работе «Как учит Новый Завет о нашем Богопознании» (1843). Тогда же обнаружилась тенденция Ричля резко противопоставлять Новый Завет Ветхому (истинный Бог явлен только в Новом Завете, точнее, в личности Христа). Согласно Ричлю, мы не в состоянии проникнуть в тайну Бога естественными средствами разума, но можем познать Его через Иисуса Назарянина.

В отличие от старых рационалистов Ричль придавал большее значение Самому Христу, чем Его учению. Свою *христологию Ричль формулировал следующим образом: «Доктрина о том, что в Иисусе Бог стал человеком, имеет целью привлечь наше внимание к Нему. Из этого, впрочем, не следует, что мы все, чтобы стать христианами, обязаны верить в Иисуса как Бога. Напротив, мы должны видеть в Нем человека, Который действовал на других так, что они признали в Нем вочеловечившегося Бога». Божественность Христа проявилась,

в частности, в том, что Он принес людям Весть о Царстве Божьем (Ричль понимает это Царство как духовно-нравственный идеал жизни на земле). Отрицая догмат Богочеловечества в его традиционной форме, Ричль тем не менее пишет о Христе: «Благодаря тому, что Он сделал и претерпел ради моего спасения, Он мой Господь, и я почитаю Его как Бога».

Полемизируя с крайностями тюбингенцев, Ричль постепенно отходит от экзегетики и с 50-х гг. переходит к чисто богословской проблематике. Он занимает кафедру теологии в Бонне (1852–1864), а затем в Геттингене (с 1864), где и остается до конца своих дней. Несмотря на противоречия в его концепциях, которые вызывали критику как справа (*Хенгстенберг, *Лютард и др.), так и слева (*Пфляйдерер и др.), ричлианство привлекает многих последователей из среды протестантов. Наиболее известные среди них: *Гарнак (зять Ричля), *Шюрер, *Сабатье, Вильгельм Геррманн (1846–1922), Эрнст Трельч (1865–1923) и другие (см. их статьи в сборнике: «Христианство в освещении протестантских теологов», СПб., 1914). Отмечают две причины этого успеха Ричля. Во-первых, он опирался на агностическую гносеологию модного в тот период неокантианства, а во-вторых, многим казалось, что Ричль освободил христианство от всего, ему чуждого (в частности, от Ветхого Завета и догматической онтологии), и тем самым сделал его неуязвимым для нападок «нового знания».

Однако после Первой мировой войны ричлианство стало терять свою популярность. Против него выступили не только православные и католики, но и видные протестанты (например, *Барт). В конечном счете Ричль не мог удовлетворить ни рационалистов, ни церковно мыслящих богословов. Для первых был неприемлем его абсолютный субъективизм, а для вторых – его разрыв с догматическим Преданием Церкви. Хотя Ричль защищал Новый Завет от *гиперкритицизма тюбингенских экзегетов, он фактически разрушал веру в объективный смысл евангельского провозвестия. Делая упор на «чувстве» и «внутреннем опыте», он недооценивал значение соборного

опыта Церкви и разума, который призван осмыслять всякий опыт, в том числе и опыт веры.

♦ *Das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lukas*, Tüb., 1846; *Die christliche Lehre*, Bd.1–3, Bonn, 1870–1874; *Theologie und Metaphysik*, Bonn, 1881.

• Прот.**Буткевич Т.*, Учение Л.Э.Раувенгофа, Фойгта и Ричля о религии, ВиР, 1903, № 17; *Бутру Э.*, Ричль и радикальный дуализм, в его книге: *Наука и религия в современной философии*, пер. с франц., М., 1910, ч.2; *Ильинский В.П.*, Новое направление в немецком богословии, ПО, 1889, № 11/12; *Керенский В.А.*, Школа риглианского богословия в лютеранстве, Каз., 1903; *Павлович А.Л.*, Движение богословской мысли в современной Германии, ХЧ, 1897, № 1; **Покровский А.И.*, Протестантизм в XIX в., в книге: *История христианской Церкви в XIX в.*, СПб., 1900, т.1; *Neufeld K.*, *Albrecht Ritschl*, in: *Klassiker der Theologie*, Münch., 1983, Bd.2, S.208–220; прочую иностранную Библиографию см. в NCE, v.12, p.522; ODCC, p.1189; RGG, Bd.5, S.1114.

Риччотти

Риччотти (Ricciotti) Джузеппе, аббат (1890–1964), итальянский католический библеист и церковный историк. Родился в Риме. В 1906 вступил в Конгрегацию латеранских каноников. Рукоположен в 1913. С 1938 аббат. В 1935–1946 был генеральным прокуратором Конгрегации. Параллельно преподавал в Риме, Генуе и Бари семитские языки (с 1953 профессор). Риччотти занимался проблемами истории сирийских церквей.

Мировую известность принесла ему тетралогия по библейской истории, переведенная на ряд европейских языков. Она состоит из «Истории Израиля» («Storia d'Israele», t.1–2, Torino, 1932–1934), «Жизни Иисуса Христа» («Vita di Gesù Cristo», Milano-Roma, 1941), книг «Биография апостола Павла» («Paolo apostolo; biografia», Roma, 1946) и «Деяния Апостолов» («Gli Atti degli Apostoli», tradotti e commentati, Roma, 1951). Хотя первые две книги написаны до энциклики *Пия ХП (1943), узаконившей для католиков *новую исагогику, Риччотти широко использовал в них выводы *критики библейской. Он считается с *документарной теорией и теорией о *Второисае, привлекает данные *археологии *Древнего Востока, сохраняя при этом церковную позицию.

Работы Риччотти явились первым католическим опытом подобного рода, обращенным к читателям-неспециалистам. Прозрачный стиль, мастерство изложения завоевали книгам Риччотти большую популярность и обновили интерес к Библии среди католиков. Риччотти также принадлежат толкования на Иер. (1923), Иов. (1924) и Песн. (1928) и переводы *Иосифа Флавия на итальянский язык.

- NCE, v.12.

Ришár

Ришár (Richard) *Сен-Викторский*, аббат (ум.1173), французский католический мистик и толкователь Писания. Ученик *Гуго Сен-Викторского. Родился в Шотландии. Был настоятелем Сен-Викторского монастыря (Париж) и профессором монастырской школы. Развивал учение о познании как о многоступенчатом восхождении к высшему созерцанию. Написал ряд мистических толкований к Библии. В них Ришар широко применял *аллегорический метод, используя темы священной истории для духовных медитаций.

♦ *Migne*. FL, t.196; *The Twelve Patriarchs; The Mystical Ark; Book Three of the Trinity*, L.-N.Y.,1979.

• *Вертеловский А.*, Западная средневековая мистика и отношение ее к католичеству, Харьков, 1881, вып.1; ФЭ, т.4 (там же указана иностранная библиография).

Робёр

Робёр (Robert) Андре (1883–1955), французский католический библеист. Профессор Католического института в Париже (с 1928). Принадлежал к инициаторам введения *новой исагогики в католическую экзегетику. Входил в коллектив авторов, готовивших издание *Иерусалимской Библии. Редактировал многотомный «Библейский словарь», выходявший как дополнение к словарю *Вигуру (DBSpl). Участвовал в разработке методов нового преподавания библейской науки, сменившего старую модель, представленную учебником Вигуру. Под редакцией Робера и А.Трико вышла коллективная работа «Библейское введение» («Initiation biblique», Робер, 1939, 1954³), а затем (в соредакторстве с *Фейе) – «Введение в Библию» («Introduction à la Bible», vol.1–2, Tournai, 1957–1959). Эти исагогические труды подытожили результаты католической библеистики к середине 20 в.

- Mélanges Bibliques rédigées en l'honneur d'André Robert [P.], 1957.

Рóбертсон

Рóбертсон (Robertson) Арчибальд (1886–1961), английский историк, публицист, общественный деятель. Родился в семье англиканского епископа, но в ранние годы отошел от религии. По окончании высшего образования служил чиновником, был журналистом. В 1938 вступил в английскую компартию. Он неоднократно посещал Советский Союз и призывал к сотрудничеству христиан с марксистами в деле *миротворчества и построения справедливого общества. Ряд книг Робертсона посвящен Библии и библейской истории. Наиболее известная из них – «Происхождение христианства» («The Origin of Christianity», 1953; рус. пер.: М., 1959). В ней Робертсон выступает с критикой *мифологической теории. По его гипотезе, Иисус Назарянин был вождем революционного движения, которое благодаря деятельности апостола Павла утратило свой оппозиционный характер и превратилось в религиозно-мистическую доктрину спасения.

♦ The Bible and Its Background, vol.1–2, L., 1942; Jesus: Myth or History?, L., 1946; в рус. пер.: Рационализм в теории и на практике, М., 1958.

● Гольдберг Н.М., Арчибальд Робертсон, ЕМИРА, 1962, сб.6.

Рóбертсон

Рóбертсон (Robertson) Джон Маккиннон (1856–1933), английский литератор и социолог, сторонник *мифологической теории происхождения христианства.

Рóбертсон-Смит

Рóбертсон-Смит Уильям – см. *Смит Уильям Робертсон.

Робинсон

Робинсон (Robinson) Генри Уилер (1872–1945), английский баптистский богослов, библеист и писатель. Учился в Эдинбурге и Оксфорде. Был проповедником, лектором (в Оксфорде), президентом «Баптистского исторического общества». Под его редакцией выходила «Библиотека конструктивной теологии» («The Library of Constructive Theology»). Средоточием интересов Робинсона было богословие Ветхого Завета. В библеистике он приобрел особую известность работой «Становление и сущность Завета» («Werden und Wesen des Alten Testaments», В., 1936), в которой дал определение библейской идеи *корпоративной личности.

♦ The Religious Ideas of the Old Testament, L., 1913; The Bible in Its Ancient and English Versions, Oxf. (Eng.), 1940; Inspiration and Revelation in the Old Testament, Oxf. (Eng.), 1946; The Cross in the Old Testament, L., 1955.

- ODCC, p.1191.

Робинсон

Робинсон (Robinson) Джеймс (1924–2016), американский протестантский библеист. Учился с *Бартом и *Кульманном в Базеле. С 1952 доктор богословия, профессор кафедры Нового Завета в Эмори (с 1952) и в Клермонте (с 1958). С 1971 директор Клермонтского института по изучению античности (Калифорния, США). Был секретарем комиссии по изучению *Нагхаммадийских рукописей (текст рукописей издан им в английском переводе «The Nag Hammadi Library in English», N.Y., 1978).

Робинсон внес значительный вклад в разработку методов *новой герменевтики и в изучение вопроса о 4-м Евангелии. В частности, он отстаивал мнение, согласно которому в Ин. отражена древняя традиция, имеющая историческую ценность. В своей работе «Новый поиск исторического Иисуса» («A New Quest of the Historical Jesus», L.-Naperville (Ill.), 1957) Робинсон поставил проблему под иным углом зрения, нежели авторы 19 в. Опираясь на историософские взгляды Б.Кроче, У.Дильтея и других мыслителей, он показал, что внутренние свидетельства, *керигма, Евангелия достаточны, чтобы познать Христа, каким Он был в истории. Тенденция Робинсона направлена против *экзистенциалистской интерпретации Библии *Бульманом. Но он отмечал правоту Бульмана, что подлинное познание Христа есть дело не исторического исследования, а веры.

♦ The Problem of History in Mare, Naperville (Ill.), 1957; The New Hermeneutic, N.Y., 1964; в рус. пер.: Раннехристианские рукописи с берегов Нила, «Курьер ЮНЕСКО», 1971, №5.

Робинсон

Робинсон (Robinson) Джон Артур Томас (1919–1983), англиканский богослов и исследователь Нового Завета. Ученик *Додда. Высшее образование получил в Кембридже, где с 1951 преподавал новозаветную экзегетику. Был назначен епископом Вулиджским (1959). Его книга «Честность перед Богом» (Honest to God», Phil.-L., 1963, переведена почти на все европейские языки) вызвала острую полемику, доходившую до обвинения автора в подрыве основ христианства. Робинсон исходил из крайне пессимистического взгляда на современное состояние Церкви и ее будущее. Он считал, что она потеряла общий язык с миром. Для преодоления этого кризиса он стремился использовать три системы идей: 1) модель протестантского теолога *Бонхёффера, предлагавшего создать «безрелигиозное», или, точнее выражаясь, «расцерковленное», христианство; 2) полупантеистическое богословие *Тиллиха и 3) Демифологизацию *Бультмана.

Шок и соблазн, вызванные книгой Робинсона, были обусловлены его публицистическим стилем, резкой манерой выражаться и предложением пересмотреть основные христианские понятия, обращенные к широкой читательской публике. Попытки сторонников Робинсона, возглавляемых пастором Николасом Стейси, реализовать его церковно-практические идеи, успеха не имели; в 1969 Робинсон ушел с поста епископа и стал деканом Тринити колледжа в Кембридже.

В 1976 Робинсон выступил с книгой «Пересмотр датировки Нового Завета» («Redating the New Testament», L.), которая также произвела сенсацию, но на сей раз преимущественно среди библеистов. В ней Робинсон обратил внимание на часто ускользавший от внимания толкователей факт, что ни в одной из книг Нового Завета нет прямых свидетельств о разрушении Храма (70). Между тем это событие было необычайно важным в полемике между христианами и иудеями и способствовало выделению Церкви из иудейства. Отсюда Робинсон сделал вывод, что Новый Завет возник до 70 в среде первого

поколения христиан. Кроме того, Робинсон предположил, что отличие Ин. от *синоптиков объясняется тем, что оно было написано раньше них. Эти концепции вызвали ряд возражений у экзегетов, в т.ч. и католических (например, *Грело).

В следующей книге «Можем ли мы доверять Новому Завету?» («Can We Trust the New Testament?», L., 1977) Робинсон после краткого обзора показал, что Новый Завет содержит исторически достоверное свидетельство о Христе и что *историко-литературная критика не подорвала религиозного отношения к Слову Божьему. Книга свидетельствует о том, что, несмотря на свои колебания, автор остался твердо стоять на позициях христианской веры.

♦ In the End, God, L., 1950; The Body: A Study in Pauline Theology, Chi.,1952; Jesus and His Coming, L.,1957; Twelve New Testament Studies, L.,1962; The Human Face of God, L.,1973.

● *Буйе Л., «Землетрясение» в области новозаветной критики, пер. с франц., «Символ», 1981, № 6; Вейш Я.Я., Религия и церковь в Англии, М.,1976; Гараджа В.И., Протестантизм, М.,1971; его же, Кризис современного протестантизма и поиски «новой теологии», М.,1973; см. также Mascall E.L., The Secularisation of Christianity, N.Y.,1966.

Робинсон

Робинсон (Robinson) Эдвард (1794–1863), американский протестантский библеист, основоположник библейской географии как отдельной науки. Образование получил в Хамилтон колледже (Нью-Йорк) и в Германии. С 1830 профессор библейской литературы в Андоверской семинарии (штат Массачусетс). Тогда же он основал один из первых библейских журналов: «American Biblical Repository». С 1837 Робинсон профессор библейской литературы в Объединенной Духовной семинарии (Нью-Йорк). В 1837–1839 и в 1856 он руководил экспедициями в *Палестину, Синай и Петру, где исследовал древние памятники, уточнял *топографию и изучал географию мест, связанных с событиями священной истории. Робинсону принадлежит английское пересмотренное издание грамматики еврейского языка *Гезениуса.

♦ Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea, N.Y., 1841; Neuere biblische Forschungen in Palästina, B., 1857.

• ЭСБЕ, т.26а; *Pritchard J.B., Archaeology and the Old Testament, Princeton, 1958; RGG, Bd.5, S.1130.

Роджерс

Роджерс (Rogers) Джон (1500–1555), английский протестантский богослов, редактор и издатель одной из первых печатных английских Библий.

Образование получил в Кембридже; был капелланом в Антверпене. Под влиянием *Тиндейла стал убежденным протестантом. В 1537 подготовил и издал в Любеке перевод Библии на английский язык. Роджерс скрылся под псевдонимом Томас Мэтьюс (отсюда название «Мэтьюсова Библия»). В основу перевода Роджерса был положен перевод Тиндейла (две трети текста), а самому Роджерсу в нем принадлежал главным образом перевод *неканонических книг. Поскольку Тиндейл в это время находился в тюрьме, Роджерс ограничился тем, что напечатал в конце книги его инициалы.

«Мэтьюсова Библия» была снабжена предисловием о важности изучения Библии, а также рядом примечаний. Оригинальным было расположение текста (Пс.2 напечатан как диалог, в Плач. указан еврейский *акrostих). Текст дополняла «Таблица важнейших тем», чем было положено начало английским библейским конкорданциям (см. статью *Словари и симфонии). В 1548 Роджерс вернулся в Лондон, где занял профессорскую кафедру. Временная победа католиков в Англии при королеве Марии навлекла на него преследования; он был арестован и в 1555 сожжен на костре, став одним из первых мучеников протестантизма.

- Иером.*Алексий (Виноградов), История Английско-Американской Библии, СПб., 1890–1891, ч.2; ODCC, p.1193.

Родослoвия библeйские, или генеалoгии – см. *Жанры литературные в Библии.

Родослoвия Иисyса Христá в Евáнгелиях и «брáтья Госпóдни».

Родословия Христа содержатся в (Мф.1:1–16) и в (Лк.3:23–38). По общему мнению толкователей, эти два родословия, подобно другим библейским генеалогиям, преследовали определенную богословскую цель. В данном случае

евангелисты хотели наглядно подчеркнуть мессианское происхождение Иисуса Христа от рода Давида, получившего обетование (2Цар.7:12 сл.).

1) Особенности родословия. В Мф. родословие ведется от Авраама ко Христу, в Лк. оно начинается с Христа и восходит к Адаму (в этом видят черту универсализма Лк.). У обоих евангелистов списки имен между Авраамом и Давидом, за малыми исключениями, тождественны. Далее же идут различия: евангелист Матфей называет предками Христа царей Давидовой династии, евангелист Лука – царских потомков, не занимавших престол (иерусалимские цари имели гаремы и поэтому, кроме монархов, существовало множество частных лиц, бывших «сынами Давида» по происхождению). Расходится список и тех имен, что относятся ко *Второго Храма периоду.

Генеалогия Мф. явно подчинена закону *символических чисел и делится на 3 периода по 14 поколений каждого (Мф.1:17). С этой целью евангелист опустил ряд имен, известных из Ветхого Завета. «Прием этот несколько искусственен, но вполне согласен с обычаями и мышлением иудеев» (*Фивейский). Оба родословия ведутся по мужской линии, но у евангелиста Матфея приведены и 4 женщины: Фамарь, Раав, Руфь и Вирсавия. По одному мнению, все они были иноплеменницами (что несомненно только для хананеянки Раав и моавитянки Руфи); по другому же – евангелист хотел включить в генеалогию грешниц (Фамарь, Раав), чтобы подчеркнуть земное уничижение Христа.

2) Происхождение родословий в литературном отношении вполне понятно: евангелисты имели перед собой примеры многочисленных родословий в Ветхом Завете, которые также служили для выражения определенной мысли. Источниками евангелистов могли быть семейные архивы. О существовании семейных архивов в Палестине свидетельствует *Иосиф Флавий (Против Апиона, I,7; ср. его автобиографию, I,1–6). Но остается вопрос о причинах различий между родословиями. Этот вопрос является одним из *трудных мест Библии и окончательно еще не разрешен.

3) Гипотезы о различиях в родословиях. Существуют три попытки решить эту проблему.

а) Евангелисты не располагали подлинными документами и измыслили оба родословия, основываясь преимущественно на Ветхом Завете. Но не говоря о том, что такой взгляд неприемлем для христианского подхода к Библии, остается нерешенным вопрос, как случилось, что тот евангелист, который писал позже, не повторил предшественника, а дал собств. генеалогию.

б) В 3 в. *Юлий Африкан, живший в Палестине, выдвинул предположение, что различия в родословиях обусловлены левиратными браками среди предков Иисуса (при таких браках брат женился на бездетной вдове умершего брата, и родившийся в таком браке сын становился «по закону» потомком умершего). Это мнение Африкан изложил в своем письме к Аристиду (см.*Евсевий Кесарийский. Церковная история, I,7).

в) Согласно гипотезе, предложенной итальянским гуманистом Анниусом Витербосским (1432–1505), родословие в Мф. относится к Иосифу Обручнику, а родословие Лк. – к Богоматери. Эта гипотеза имеет сейчас много сторонников, особенно среди православных экзегетов.

Проблема «братьев» и «сестер» Господних. В Новом Завете упоминается не менее 6 лиц, которые названы «братьями» и «сестрами» Иисусовыми. Нет сомнения в том, что они были или считались родственниками Христа Спасителя по плоти. Имена сестер Его не названы; братья же именуются Иаковом, Иосией, Иудой и Симоном (Мф.13:55–56; Мк.6:3). В (Мф.27:56) матерью Иакова и Иосии названа некая Мария, а в (Мк.15:40) об этой Марии говорится как о «матери Иакова меньшого и Иосии». Евангелист Иоанн свидетельствует, что во дни земной жизни Христа «братья» Его «не веровали в Него» (Ин.7:5), однако сразу же после Вознесения мы находим их среди учеников (Деян.1:13–14). Апостол Павел говорит о братьях Господних, и в частности об Иакове, который с 40-х гг. стал руководителем Иерусалимской христианской общины (см. статью *Иакова апостола Послание).

Ни в церковных преданиях, ни в библейских исследованиях нет однозначного ответа на вопрос о степени родства братьев Господних с Иисусом Христом и между собой. Единственное, что Предание Церкви решительно отвергает, это взгляд некоторых протестантов и католиков, согласно которому братья Господни были родными братьями Иисуса. У синоптиков мать Иакова и Иосии названа по имени (Мария), но она явно не отождествляется с Матерью Иисуса. Даже рационалист *Ренан вынужден признать, что назаряне называли Христа «Сыном Марии», потому что Он был известен «как единственный сын вдовы».

Начиная с первых веков христианства высказывалось несколько предположений о братьях Господних, ни одно из которых не стало преобладающим.

а) Братья Господни были детьми Иосифа Обручника от первого брака. Так думали автор Евангелия Иакова (см. статью *Апокрифы), *Ориген, *Климент Александрийский, свт.*Епифаний Кипрский. Эта гипотеза вполне правдоподобна, но она не может быть распространена на Иакова меньшого и Иосию, поскольку они были сыновьями Марии, одной из женщин, сопровождавших Христа.

б) Братья Господни были детьми Марии, родственницы Пресвятой Девы или же Иосифа и таким образом приходились Христу Спасителю двоюродными или троюродными братьями. В (Ин.19:25) названа некая Мария Клеопова (т.е. жена Клеопы), которая, по-видимому, тождественна с матерью Иакова меньшого и Иосии. Из текста Ин. явствует, что она была сестрой Матери Иисуса, и хотя она ни разу не названа по имени, некоторые экзегеты считают, что в словах «сестра Матери Его, Мария Клеопова» речь идет о двух женщинах. Древние церковные предания, сохраненные в Евангелии Иакова, не допускают, что у Девы Марии были родные сестры. Однако Мария Клеопова могла быть двоюродной сестрой Богоматери. Такого мнения придерживались блж.*Иероним и блж.*Августин. Противники его ссылались на то, что греческое слово ἀδελφοί означает только родных братьев. Однако следует помнить о семитической основе Евангелий. В евр. языке слово ב'ר'ה, ах'им

может означать разные степени родства (ср. Быт.13:8; 19:15; 3Цар.12:24 и др.).

в) Согласно гипотезе Ренана и русского православного историка А.П.*Лебедева, Клеопа был братом Иосифа Обручника и поэтому их жены именовались сестрами. Иаков Праведный и его брат Иуда (см. статью *Иуды апостола Послание) были детьми Иосифа от первого брака, а Иаков меньшей, Иосия, Симон (и второй Иуда?) и «сестры» Иисусовы – детьми Клеопы и его жены Марии.

г) Братья Господни – родные братья.

Святоотеческие комментарии: свт.*Григорий Богослов, Родословие Христово, Творения, СПб.,1912, т.2, с.298 сл.; прп.*Иоанн Дамаскин, О родословии Господа и св. Богородицы, ХЧ, 1841, т.I.

• *Андреев И.Д., Братья Господни, НЭС, т.7; Берзеевский Н., Родословие Господа нашего Иисуса Христа, ДЧ, 1870, т.III; *Богословский М.И., Детство Господа нашего Иисуса Христа и Его Предтечи по евангелиям св. апостолов Матфея и Луки, Каз.,1893; *Георгий (Ярошевский), Теория проф. А.П.Лебедева о Братях Господних, Харьков, 1907; Добровольский И., Два родословия Спасителя, Каз.,1897; *Козаржевский А.Ч., Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы, М.,1985; Лебедев А.П., Братья Господни, М.,1905; *Ловягин Е., Родословие Господа нашего Иисуса Христа, ХЧ, 1864, т.III; Мерзлюкин А.С., Родословие Пресвятой Девы Марии и происхождение «братьев Господних», Париж, 1955; *Муретов М.Д., Родословие Христа, М.,1904; *Ренан Э., Евангелия: второе поколение христианства, СПб. ¹⁹⁰⁷, репр. М.,1991. Приложение; *Daniélou J., Les Evangiles de l'Enfance, P.,1967; *Jeremias J., Jerusalem in the Time of Jesus, L.,1969; см. также статью *Евангелия.

Роды литературные

Роды литературные в Библии. Обычно под Родами литературными подразумеваются три категории литературных произведений: эпос, лирика и драма. К первому роду можно отнести значительную часть нарративных разделов *Пятикнижия, Исторические книги, некоторые *Учительные книги (например, Иудифь). Ко второму роду – многие псалмы и поэтические разделы Иов., Тов. В прямом смысле драматического рода в Библии нет. Единственная книга, которая приближается к нему – Книга Иова. Вопрос о Родах литературных в Новом Завете остается нерешенным, хотя некоторые экзегеты усматривают в Евангелиях элементы эпического рода. В литературоведении слово «род» нередко употребляется как синоним лит. жанра. К Родам литературным в Библии относятся также проза и поэзия (см. статью *Поэтика Библии).

Рождёственский

Рождёственский Александр Петрович, протоиерей (1854–1930), русский православный экзегет. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию, где впоследствии был профессором. С 1896 магистр богословия, а с 1901 доктор. Принимал участие в работе над «Толковой Библией» и «Православной богословской энциклопедией». Служил настоятелем церкви Мариинского дворца в Петербурге. Последние годы жизни провел в Болгарии, где был профессором Священного Писания Софийской Духовной академии.

Главный труд Рождественского – «Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Введение, перевод и объяснение по еврейскому тексту и древним переводам» (СПб., 1911). Эта капитальная (более 800 с.) монография явилась огромным вкладом в русскую библейскую текстологию и экзегетику. В основу труда была положена еврейская рукопись Сир., найденная в конце 19 в. в каирской *генизе. До этой находки книга существовала лишь в греческом переводе. При передаче текста Рождественский расположил его по двустишиям, поскольку Сир. является поэтическим произведением.

Рождественский не ограничился переводом найденного текста и его толкованием. Он предпослал ему обширное научное введение, в котором рассмотрена история книги, ее переводов, датировка и т.д. При реконструкции текста (сохранившегося лишь частично) он пользовался как греческой так и другими древними версиями. Этот труд сможет явиться важной отправной точкой для нового перевода Сир. в будущей русской Библии, в которой будут учтены достижения современной Текстуальной критики.

♦ Видение пророка Иезекииля на реке Ховар, ХЧ, 1895, т.II; Откровение Даниилу о семидесяти седмицах. Опыт толкования 24–27 стихов IX-й главы книги пророка Даниила, СПб., 1896; Откровение Даниилу о седмицах в связи с предыдущими откровениями Божиими избранному народу, ХЧ, 1896, т.II;

Отрывок оригинального еврейского текста книги Иисуса, сына Сирахова, ХЧ, 1897, т. II; Новые открытия в области библейской науки, ХЧ, 1898, т. I; Статьи: Авдий, Аггей, Библия, Бытия книга, Второзаконие и др., ПБЭ; Вновь открытый еврейский текст книги Иисуса, сына Сирахова, и его значение для библейской науки, СПб., 1903; Лекции по Священному Писанию Ветхого Завета, СПб., 1909.

- ГДА, т. 24 (50), 1978.

Рождёственский

Рождёственский Василий Гаврилович, протоиерей (1839–1918), русский православный богослов. Родился в Новгородской губернии в семье сельского протоиерея. По окончании Санкт-Петербургской Духовной академии (1861) преподавал историю философии и логику в Казанской Духовной академии. В 1867 был назначен помощником ректора в СПбДА, а в 1869 стал доцентом по кафедре Священного Писания Нового Завета.

В 1874 перешел в Петербургский университет на должность профессора богословия и в том же году рукоположен во иереи. С 1880 параллельно стал читать лекции в СПбДА в должности экстраординарного профессора. В отставку вышел в 1892. За заслуги в церковно-педагогической деятельности Рождественский был награжден правом ношения митры. За долгие годы работы он воспитал целую плеяду богословов и церковных иерархов (в их числе митрополит Антоний Вадковский). В периодической церковной печати Рождественский опубликовал ряд очерков по библеистике обзорно-информационного характера. Главной его работой в этой области было исagogическое руководство «Историческое обозрение священных книг Нового Завета», СПб., 1878.

♦ Об изучении св. Писания в виду современных потребностей жизни и богословской науки, ХЧ, 1869, т.II; Год Рождества Иисуса Христа, ХЧ, 1870, т.I, 1871, т.I; История новозаветного канона, ХЧ, 1872, т.III, 1873, т.I-III, 1874, т.II; О книгах новозаветных неканонических, употреблявшихся в христианской церкви II и III века, ХЧ, 1875, т.II; Италийский перевод, ХЧ, 1875, т.II; Фрейзингенские фрагменты италийского перевода посланий св. апостола Павла, ХЧ, 1876, т.I; Новейшая отрицательная критика и апологетика по вопросу о евангелиях и евангельской истории, СПб., 1881; Чтения об исторической достоверности и божественном характере евангельской истории, СПб., 1884; Новооткрытый отрывок апокрифического евангелия апостола Петра, ХЧ, 1894, т.I, II.

- *Знаменский П.В.*, История Казанской Духовной Академии, Каз., 1892, вып.2; Родосский, с.402; *С.И.*, Два юбиляра, РП, 1916, №1.

Рождёственский

Рождёственский Дмитрий Васильевич, протоиерей (1864–1926), русский православный библеист и филолог. Родился в Тамбовской губернии в семье псаломщика. Рукоположен в сан священника в 1892. Окончил Московскую Духовную академию (1905). Специализировался по восточным языкам. Перевел с сирийского языка окружные послания свт.*Афанасия Великого (напечатано в БВ). Преподавал в МДА гомилетику, а затем был переведен на кафедру Священного Писания Ветхого Завета (1908). За труд «Книга пророка Захарии. Исагогическое исследование» (вып.1, Серг. Пос.,1910) удостоен степени магистра богословия. С 1912 экстраординарный. профессор кафедры Священного Писания. Был членом Библейского отдела Поместного собора РПЦ 1917–1918. В 20-х гг. примкнул к «обновленческому» расколу. Умер «обновленческим» архиепископом.

Магистерская работа Рождественского отличается высоким научным и богословским уровнем. В ней использованы обширные материалы как древнего, так и нового времени. В вводной главе Рождественский подчеркивает, что «верный традиции исследователь не может обойтись без научных приемов, так как критика очищает предания от всех сторонних примесей и наслоений, способствует выяснению подлинности священного текста и степени его неповрежденности». Монография включает исследование о личности и эпохе пророка Захарии, а также обзор его книги.

Вторая часть труда, посвященная происхождению Книги пророка Захарии, не была опубликована, но в обширных примечаниях к 1-й части Рождественский изложил свои взгляды на этот вопрос. По его мнению, гипотеза о двух авторах книги, возникшая в 17 в. и затем широко распространившаяся, не имеет под собой достаточных научных оснований.

♦ Речь перед защитой магистерской диссертации, БВ, 1911, №10; Учебное руководство по Священному Писанию, Пг.,1915.

● Голубцов. МДА, т.2, ч.4, с.159.

Рóзанов

Рóзанов Василий Васильевич (1856–1919), русский публицист и мыслитель. Родился в Ветлуге; окончил историко-филологический факультет Московского университета (1882). Работал провинциальным учителем, чиновником, журналистом. Выступал с критическими религиозно-философскими очерками. Контрасты в его взглядах, создававшие впечатление душевной патологии, позволяли сближать его то с «правыми», то с радикалами, то с представителями религиозно-эстетического модернизма (в связи с этим Розанов вынужден был печататься в органах, враждебных друг другу, под псевдонимами). Однако у этого яркого и оригинального стилиста прослеживается собственная независимая линия, прихотливо сочетающая в себе несовместимое.

В центре его творчества стояла проблема связи религии с полом, характерная для рубежа 19 и 20 вв. Страстная любовь ко Христу уживалась в Розанове со столь же страстной ненавистью («узенькая правда Евангелия», «зло пришествия Христа», мир во Христе «прогорк» и т.д.). Культивируя, почти обоготворяя чувственность и «плоть», Розанов утверждал, что Евангелие враждебно природе, что «Христос невыносимо отягчил человеческую жизнь». В поисках принципа, освящавшего плоть, Розанов обращался к дохристианским религиям и Ветхому Завету, который он трактовал как гимн плоти (см. его Предисловие к переводу с древнееврейского А.Эфроса «Песни Песней Соломона», СПб., 1909).

Истоки и характер Ветхого Завета Розанов изображал совершенно фантастически, не считаясь ни с библейской наукой, ни с богословием. По словам протоиерея Г.Флоровского, «он находит в Библии только сказания о родах и рождениях, только песнь страсти и любви. Он читает эту ветхозаветную книгу не библейскими глазами, а скорее глазами восточного язычника, служителя какого-нибудь оргиастического культа». В свете этой односторонней интерпретации Ветхого Завета становится понятным, почему Р. принимал и любил бытовую

сторону православия: он видел в ней возврат к ветхозаветному и языческому мироощущению. В то же время он ожесточенно нападал на все «историческое христианство», доходя в своих нападках до грубых кощунств, а его отношение к Ветхому Завету колебалось между восторгами и антисемитизмом.

Безответственность парадоксов Розанова привела к его публичному исключению из Религиозно-философского общества (1914). Умер Розанов в Сергиевом Посаде, перед смертью примирившись с Церковью.

♦ Нечто из седой древности, в книге: В.В.Розанов, Религия и культура, СПб., 1899²; Место христианства в истории, СПб., 1904; Темный лик, Метафизика христианства, СПб., 1911; Люди лунного света, Метафизика христианства, СПб., 1911; Библейская поэзия, СПб., 1912; «Ангел Иеговы» у евреев, СПб., 1914; В соседстве Содома, СПб., 1914; Апокалипсис нашего времени, Серг.Пос., 1917–1918, вып.1–10; полной библиографии произведений Розанова еще не существует.

● *Бердяев Н., Христос и мир (ответ В.В.Розанову), в его книге: Духовный кризис интеллигенции, СПб., 1910; Гиппиус З.Н., Задумчивый странник, в ее книге: Живые лица, Прага, 1925, вып.2; Голлербах Э., В.В.Розанов. Личность и творчество, Пг., 1918 (там же указана библиография основных произведений Розанова); прот.Зеньковский В., История русской философии, Париж, 1948–1950, т.1; Лосский Н.О., История русской философии, пер. с англ., М., 1954, то же, М., 1991; *Тихомиров П.В., К истолкованию (Исх 20:14) (против г.В.Розанова), БВ, 1904, т.III, кн.12; прот.Флоровский Г., Пути русского богословия, Париж, 1981²; ФЭ, т.4.

Рóзанов

Рóзанов Николай Петрович (1856–1941), русский православный библеист и историк. Родился в семье синодального чиновника, магистра богословия. Выпускник Московской Духовной академии. Удостоен звания магистра за труд о *Евсевии Кесарийском (М., 1880²). Вел курс Священного Писания Нового Завета в Московской Духовной семинарии. С 1897 издавал при московском «Обществе любителей духовного просвещения» популярный журнал «Воскресные беседы». Принимал участие в работе над «Толковой Библией» и сборником «У Троицы в Академии» (М., 1914). В послереволюционное время занимался краеведением; был членом общества «Старая Москва».

Розанову принадлежит исagogический труд «Обозрение посланий св. апостолов» (М., 1886, вып. 1–3). Важнейшей работой в его литературном наследии являются комментарии к ряду ветхозаветных книг (Иер., Плач., ПослИер., Вар., Мал.), а также к Мк., Лк., Ин. и почти ко всем посланиям апостола Павла (ТБ, тт. 6, 7, 10, 11). В них он показал себя не только глубоким знатоком *святоотеческой экзегезы, но и всей библейской критики (вплоть до начала 20 в.). Вводный раздел к толкованию посланий является одним из лучших на русском языке компендиумов по вопросу об апостоле Павле и его писаниях, чуждым спорных гипотез, строго обоснованным. В самих толкованиях Розанов ориентируется на греческий текст, учитывает важнейшие достижения новозаветной библеистики, хотя и тщательно выбирает в ней наиболее бесспорное. Розанов не уклоняется от анализа *трудных мест Библии, используя в их разъяснении как древние, так и новые комментарии. Во всех разделах приведена важнейшая русская и иностранная библиография.

♦ Июньский день в древнем Иерусалиме. (Очерк из внутренней жизни иерусалимских иудеев пред пришествием в мир Христа Спасителя), ЧОЛДП, 1877, №4; Черты подзаконной жизни иудейского народа перед пришествием Христа

Спасителя, ЧОЛДП, 1877, № 2; Призвание пророка Исаяи к пророческому служению, ЧОЛДП, 1882, ч.1; Богодухновенность Библии, ЧОЛДП, 1888, 2 пол., отд.1; Новое произведение Ренана, ЧОЛДП, 1890, кн.1; Уроки Закона Божия, М.,1915.

- Свящ. *Аникиев П.*, Рецензия на книгу: [*Н.Розанов*, Уроки Закона Божия, М.,1915] РП, 1916, №13; материалы к биографии Розанова: Архив ГБЛ, ф. № 250.

Ройсс

Ройсс (Reuss) Эдуард (1804–1891), немецкий библеист *либерально-протестантской школы экзегезы, один из основоположников *документарной теории происхождения *Пятикнижия. Родился в Страсбурге, где получил образование и был с 1834 экстраординарным, с 1836 ординарным профессором Нового Завета, а с 1864 профессором Ветхого Завета. Испытал на себе влияние идей *Шлейермахера и *Гегеля. Настаивал на примате чувства в религии, хотя и считал, что на начальных стадиях она неотделима от культа.

В своих лекциях 1834 Ройсс первым высказал догадку, что Книга Левит является самой поздней, слепо скопированной частью Торы, однако печатное изложение этой теории отложил. Только после того, как его ученик *Граф использовал ее для создания собств. варианта документарной теории (1866, опубл. в 1879), он решился выступить открыто («Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments», Braunschweig, 1881). Главным аргументом Ройсса было несоответствие уставов Лев. с данными 1–4 Цар. (см. статью *Пятикнижие). Однако, входя в противоречие со своими же концепциями, Ройсс признавал, что Моисею «принадлежат, несомненно, правила и порядок богослужения, существовавшие впоследствии в Израиле, по меньшей мере в основных их чертах».

Ройсс решительно отрицал историческую достоверность многих сказаний Пятикнижия и приписывал, вслед за *Де Ветте, Второзаконие иерусалимскому духовенству. Высшей точкой развития ветхозаветной религии Ройсс считал *профетизм. В 1874–1881 Ройсс выпустил французский перевод Библии с комментариями (т.1–16), в котором поместил Пятикнижие после *Исторических книг 1-го цикла. Говоря об этом переводе, *Вигуру замечает: «Его идеи не христианские; стиль труда несовершенен». Переводом Ройсс пользовался *Толстой в своей работе над Евангелием.

♦ Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments, Halle, 1842; в рус. пер.: Пророки. Историко-литературный этюд,

«Восход», 1886, №10–12; Поэзия древних евреев, там же, 1895, №1–2; Расцвет израильского государства под властью Давида, – Духовное состояние еврейского народа в эпоху Эзры и Нехемии, ОПЕК; История Священных книг Ветхого Завета, М.,1964, с 349–393.

- *Лившиц Г.М.*, Очерки историографии Библии и раннего христианства, Минск, 1970, с.34–37; ЭСБЕ, т.26 а; *Kraus*, S.222–233; LTK, Bd.8; NCE, v.12; RGG, Bd.5, S.1076.

Роман Сладкопéвец

Роман Сладкопéвец, прп. (конец 5 в.– ок.555), церковный поэт-гимнотворец, создатель богослужебного жанра «кондаков». Родился в Эмесе (Сирия) в еврейской семье (см. 2-ю песнь греч. канона праздника святого). После обращения принял сан диакона в Берите (Бейруте), а затем переехал в Константинополь, где и прославился как слагатель песнопений. Умер (согласно новооткрытому житию) в Аваасском монастыре под Константинополем.

Пробуждение в Романе Сладкопéвце поэтического таланта житие описывает как внезапный и чудесный дар Богородицы (во сне ему, подобно древнему пророку, было дано съесть свиток). Роман Сладкопéвец стал новатором, создавшим новые поэтические приемы, которые оказали влияние на всю византийскую и европейскую поэзию.

Сохранилось около 80 кондаков Романа Сладкопéвца, из которых большая часть посвящена библейским темам (например, о предательстве Иуды, Плач Богоматери и другие). Наиболее известным из них является рождественский кондак «Дева днесь...». «Творчество Романа отличается народной простотой и интенсивностью переживания: с ним в византийскую литературу пришло мировосприятие простых людей, греков и иных народностей империи, которым мало было дела до классических традиций и эллинской учености» (*Аверинцев). Как поэт Роман Сладкопéвец был продолжателем традиции прп.*Ефрема Сирина.

♦ О десяти девах, БТ, 1968, сб.4; На усопших. – О предательстве Иудином, пер.С.Аверинцева, в книге: Памятники византийской литературы IV-IX вв., М.,1968; Кондак прп. Романа Сладкопéвца на Сретенье Господне, пер. игум. Платона, ЖМП, 1984, №2.

● *Аверинцев С.С., Поэтика ранневизантийской литературы, М.,1977; его же, О Романе Сладкопéвце: в книге: Культура Византии IV-1-й пол.VII вв., М.,1984; *Успенский Н.Д., Св. Роман Сладкопéвец и его кондаки, ЖМП, 1966, №11, 1967, №1; его же,

Кондаки св. Романа Сладкопевца, БТ, 1968, сб.4; *Grosdidier de Matons J.*, *Romanos le Mélodie et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, P., 1977; прочую иностранную библиографию см.: *Butler's Lives of the Saints*, 1980, v.4, p.4.

Романюк (Romaniuk) Казимеж, священник (р.1927), польский католический библеист. Окончил *Папский библейский институт, защитил диссертацию «Любовь Отца и Сына в сотериологии св. Павла» (*L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de Saint Paul*, 1961). Профессор богословия Нового Завета, *текстуальной критики и *языков библейских в Люблинском католическом институте (1962–1976; с 1966 заведующий кафедрой. библейского богословия). Состоял главным редактором новозаветного раздела польской «Библии тысячелетия» (см. статью *Переводы Библии на новые европейские языки). Автор «Методологического введения в Новый Завет» (*Wprowadzenie metodologiczne do Nowego Testamentu*), 1955) и ряда статей по библейскому богословию, в частности по богословию апостола Павла. Член Общества новозаветных исследований и Всемирной ассоциации библейского апостолата. В настоящее время – ректор Варшавской Духовной семинарии.

♦ *Pismo Święte a teologia dogmatyczna.* – W.Granat *Dogmatyka Katolicka*, 1969; *Problemy egzegezy Nowego Testamentu w Konstytucji dogmatycznej o Boskim Objawieniu*, «*Roczniki teologiczno-kanoniczne*», 1967, t.14; *Motywacja soteriologiczna w parenezie nowotestamentalnej*, Id. 1968, 15.

- См. статью *Польская библеистика.

Росси́йское библи́йское о́бщество

Росси́йское библи́йское о́бщество, российская межконфессиональная организация, занимавшаяся переводами, изданием и распространением книг Священного Писания на территории Российской империи. Формально существовало с 1814 по 1826.

Предыстория. Российское библейское общество было создано по образцу «Британского и зарубежного библейского общества» (см. статью *Общества библейские). В августе 1812 представитель этого общества пастор Джон Патерсон прибыл в Петербург с целью напечатать Библию на финском языке. Там он распространил «Обращение», в котором осведомлял русскую общественность о характере и задачах Британского общества. Среди лиц, проявивших горячий интерес к делу, оказался князь А.Н.Голицын (1773–1844), личный друг Александра I, сановник, сделавший блестящую карьеру. В прошлом он относился к религии скептически, как многие вольнодумцы его поколения. Знакомство с Патерсоном совпало с периодом обращения Голицына к вере, и, заинтересовавшись идеей общества, он устроил свидание пастора с государем. Александр I не только разрешил открыть в России отделение Библейского общества для инославных подданных империи, но выразил желание, чтобы Библия была переведена и на русский язык.

6 декабря 1812 был подписан указ о создании отделения Библейского общества в России, а 11 января 1813 в доме Голицына собралось его первое заседание. На нем присутствовали митр.*Амвросий (Подобедов), архиепископ Серафим (Глаголевский, впоследствии митрополит), архимандрит *Филарет (Дроздов, впоследствии митрополит), влиятельные светские лица – министры, сенаторы. Президентом общества был избран Голицын, секретарями В.М.Попов и А.И.Тургенев. Кроме того, избрали 6 вице-президентов и 10 директоров (среди них были выдающиеся русские церковные деятели, в частности протоиерей *Павский и другие).

В соответствии с британским образцом было решено издавать Библии без комментариев. Постановили также распространять Писание среди католиков, протестантов и новообращенных инородцев Российской империи. За один год было открыто 6 отделений, куда поступали добровольные взносы и откуда экземпляры Библии расходились по стране. Сам государь внес в общество значительное пожертвование.

Основание и деятельность Российского библейского общества. В 1814 императорским указом русское отделение Библейского общества было преобразовано и названо Российским библейским обществом. В него вошли в качестве вице-президентов ведущие православные иерархи. Католиков представлял митрополит Станислав Сестренцевич-Богуш, армяно-григориан – архиепископ Аванес. Была издана специальная брошюра, разъясняющая цели и методы Российского библейского общества. Публиковались отчеты о его деятельности («Известия о действиях и успехах библейских обществ в России и других государствах», СПб., 1824).

Планы Российского библейского общества вызвали большой энтузиазм. В столице и провинциальных отделениях интенсивно собирались средства. Душою общества были архимандрит Филарет (Дроздов) и протоиерей Павский. В 1816 Российское библейское общество издало церковно-славянскую Библию и подняло вопрос о русской Библии (до того времени существовал лишь перевод Рим. архиепископа*Мефодия Смирнова). Хотя уже тогда раздавались голоса против перевода Библии на «простонародный» язык, воля императора и аргументы ревнителей Слова Божьего сыграли решающую роль. Впрочем, Святейший Синод не решился официально возглавить и дать свою санкцию предприятию, возложив основную ответственность на Российское библейское общество.

В 1818 вышла славяно-русская *билингва Четвероевангелия. Перевод принадлежал протоиерею Павскому, архимандриту Поликарпу (Гайтанникову; 1787–1837), ректору СПбДА, а затем МДА, архимандриту Моисею (Антипову-Платонову), ректору КДС, а затем КДА, и Филарету (Дроздову). Год спустя Четвероевангелие вышло 3-м изданием с

добавлением Деяний. Предисловие было подписано митрополитом Михаилом (Десницким), митр. Серафимом (Глаголевским) и архиепископом Филаретом (Дроздовым). Оно датировалось 30 марта 1819. Государь предварительно ознакомился с ним и дал свое одобрение. В 1821 был закончен перевод всего Нового Завета и начат перевод Ветхого Завета. Его делали главным образом Филарет (Дроздов) и Павский. В основу был положен *масоретский текст, причем в предисловии Филарет разъяснял различия между еврейским Ветхим Заветом и *Септуагинтой. В 1822 вышла Псалтирь в русском переводе.

В своем отчете за 1818 Российское библейское общество еще раз подчеркнуло свой межконфессиональный, или, говоря современным языком, экуменический, характер. «Небесный союз веры и любви, – говорилось в отчете, – учрежденный посредством библейских обществ в великом христианском семействе, открывает прекрасную зарю брачную для христиан и то время, когда будет един Пастырь и едино стадо, то есть когда будет одна божественная христианская религия во всех, различного образования, христианских исповеданиях». За 13 лет деятельности Российского библейского общества, при сотрудничестве 290 комитетов, было издано 867 106 экземпляров Библии (полной и частями), из них на русском и славянском языках 145 тыс.

Всего трудами Российского библейского общества Писание было опубликовано на 41 языке, причем 14 переводов было сделано заново: русский, татарский, сербский, татаро-турецкий, татаро-оренбургский, турецкий, чувашский, мордовский, бурятмонгольский. Семь переводов (еврейский перевод Нового Завета, вотяцкий, пермяцкий, вогульский, остяцкий, ненецкий, осетинский, другой вариант турецкого) не успели появиться в печати. Над этими переводами трудились преимущественно русские миссионеры: протоиерей Феодор Любимов, священник Троянский и другие. Кроме того, было изготовлено несколько комплектов *Брайлерской Библии для слепых. Сотрудникам Российского библейского общества выплачивалось государственное жалованье, но было и много

добровольных участников в деле перевода, издания и распространения Библии.

Противники Российского библейского общества и борьба вокруг него. Несмотря на кажущуюся ясность задач библейского общества и подлинно христианский его характер, оно одобрялось далеко не всеми. Причин тому было несколько.

1) Президентом Российского библейского общества был Голицын, ставший в 1816 министром народного просвещения, а в 1817 – министром объединенного ведомства духовных дел и просвещения. Между тем Голицыну противостояла сильная оппозиционная партия. Возглавлял ее граф А.А.Аракчеев (1769–1834), стремившийся стать первым лицом среди приближенных государя. Используя недоверчивость царя, он пугал его революционными веяниями Запада, которые, как он указывал, распространяют Голицын и его общество. Немалую роль сыграл и австрийский министр Меттерних, толкавший Александра I на ужесточение политического режима.

2) Недовольны Голицыным были и люди, либерально настроенные, усматривающие в действиях министерства духовных дел «власть ханжества».

3) К обществу примкнуло множество людей, правоверие которых казалось весьма сомнительным, и в действительности это так и было. Сложное явление «мистицизма Александровых времен» включало в себя как здоровые элементы, так и много чуждого не только православию, но и христианству вообще. Образованное русское общество, зараженное в 18 в. рационализмом и вольтерьянством, возвращаясь к вере, часто шло окольными и извилистыми путями. Официальная Церковь не удовлетворяла многих неофитов, и поэтому они стали искать нетрадиционные виды религиозности. Умножилось число юродствующих сектантов, оккультистов, масонов, розенкрейцеров, иллюминатов и всякого рода кликуш. Немалое число их вошло в Российское библейское общество. Поэтому многие иерархи и клирики, в частности, петербургский митрополит Серафим (Глаголевский), постепенно отшатнулись от него. Лишь немногие, такие как митрополит Филарет (Дроздов), умели отделить в нем «зерно от мякины». Кроме

того, «мистицизм» связывали с тайными революционными группировками. События 14 декабря дали в руки противников «мистицизма» и Российского библейского общества сильный аргумент.

4) «Экуменизм» Российского библейского общества далеко не у всех находил понимание и к тому же отличался весьма расплывчатой *экклезиологией. Адмирал А.С.Шишков (1754–1841), фанатичный враг русского перевода Библии, с возмущением писал: «Не смешны ли в библейских обществах наши митрополиты и архиереи, заседающие, в противность апостольских постановлений, вместе с лютеранами, католиками, кальвинами, квакерами, словом, со всеми иноверцами? Они, с седою главою, в своих рясах и клобуках, сидят с мирянами всех наций, и им человек во фраке проповедует слово Божие».

5) Трагические последствия имело и то, что Святейший Синод, хотя и разрешил русский перевод, но не авторизовал его. Партия врагов этого перевода набирала силу по мере того, как слабели позиции Голицына и менялся внутривластный курс Александра I. Шишков и его сторонники вообще отрицали, что есть нужда в переводе. По мнению адмирала, славянский и русский языки суть почти одно и то же. Точнее, русский он считал вульгарным вариантом славянского, недостойным Библии. В пылу полемики он забывал, что само славянское Писание является тоже переводом. «Как же дерзнуть, – восклицал он, – на перемену слов, почитаемых исшедшими из уст Божиих?» Объектом нападков стали не только Голицын и «мистики», но и сам митрополит Филарет (Дроздов), конфликт которого с митрополитом Серафимом (Глаголевским) не утих до самой смерти последнего.

6) Российское библейское общество было не церковным, а государственным учреждением и существовало лишь до тех пор, пока получало поддержку правительства. Лишившись этой поддержки, оно оказалось обреченным.

Ликвидация Российского библейского общества. Партия Аракчеева, постоянно атаковавшая государя доносами и письмами, нашла сильную поддержку в лице архимандрита

Фотия (Спасского) (1792–1838). «Изуверный обличитель мистических и прочих зловредных происков, – пишет протоиерей Г.Флоровский, – Фотий был при этом человек того же психического склада, что и его противники, и страдал тем же экстатическим недугом. Фотий написал свою автобиографию – очень убедительный и очень жуткий автопортрет. Перед нами экстатик и визионер, почти вовсе потерявший чувство церковно-канонических реальностей, и тем более притязательный, совсем не смиренный... Всего менее слышится в неистовых воззваниях и выкриках Фотия голос церковной старины или древнего предания. Он для этого слишком мало знал, с отеческими и даже аскетическими творениями был мало знаком, и на них почти не ссылался». Фотий сначала пытался оказать давление на Голицына, но, не преуспев, при поддержке Аракчеева, повел против него войну. Ему содействовал Шишков, этот, по выражению А.С.Пушкина, «супостат разума». Их интриги достигли цели.

В 1824 Голицын был смещен. Президентом Российского библейского общества был назначен митрополит Серафим (Глаголевский), что должно было предрешить судьбу Российского библейского общества. Вскоре после своего избрания он сам направил царю представление о необходимости закрытия Российского библейского общества. Александру I было трудно примириться с ликвидацией своего детища, поэтому Российское библейское общество номинально продолжало существовать; однако его отделения постепенно закрывались, переводческая и издательская работа сворачивалась. В начале 1825 Шишков добился того, чтобы весь тираж Пятикнижия (несколько тысяч экземпляров) был сожжен на кирпичном заводе Александро-Невской Лавры. «Это темное пятно на тех, кто выдумал эту меру», – писал киевский митрополит*Филарет (Амфитеатров). Наконец, 12 апреля 1826 был издан формальный указ о роспуске Российского библейского общества, подписанный уже Николаем I.

Дело русской Библии замерло на несколько десятилетий, хотя Синод и не запретил переводы, выпущенные Российским библейским обществом. Конец Российского библейского

общества митрополит Филарет (Дроздов) охарактеризовал как «обратный ход к временам схоластическим». По его словам, «восстание против министра духовных дел (Голицына. – А.М.) и против Библейского общества и перевода священных книг образовали люди, водимые личными выгодами, которые, чтобы увлечь за собою других благонамеренных, употребляли не только изысканные и преувеличенные подозрения, но и выдумки и клеветы». В качестве «обломка» Российского библейского общества осталось «Евангельское библейское общество», которое было создано по инициативе министра князя Карла Андреевича Ливена. Деятельность этого общества распространялась лишь на протестантское население Российской империи.

● *Астафьев Н., Опыт истории Библии в России, СПб., 1892; прот. *Добронравов К.*, Российское библейское общество, «Странник», 1869, № 8; *Дубровин Н.Ф.* (ред.), Сборник исторических материалов, извлеченных из Архива собственной его императорского величества канцелярии, СПб., 1904, вып. 12; *Заозерский А.*, Голицын, НЭС, т. 13 (там же указана и библиография); вел. князь *Николай Михайлович* (Романов), Император Александр I, Пг., 1914²; ПБЭ, т. 2, с. 526–544; *Пыпин А.Н.*, Российское библейское общество, «Вестник Европы», 1868, № 8–12; его же, Религиозные движения при Александре I, в его книге: Исследования и статьи по эпохе Александра I, Пг., 1916, т. 1; **Сольский С.М.*, Об участии императора Александра I в издании Библии на русском языке, ТКДА, 1878, № 1; **Стеллецкий Н.С.*, Князь Голицын и его церковно-государственная деятельность, К., 1901; прот. *Флоровский Г.*, Пути рус. богословия, Париж, 1981²; **Чистович И.А.*, История перевода Библии на русский язык, СПб., 899²; *Шильдер Н.К.*, Император Александр Первый, его жизнь и царствование, т. 1–4, СПб., 1897–1898; см. также статью *Переводы Библии на русский язык.

Росси́йское палести́нское о́бщество

Росси́йское палести́нское о́бщество – см. *Палестинское общество.

Роули

Роули (Rowley) Гарольд Генри (1890–1969), английский протестантский библеист и миссионер. Родился в Лестере. В 1917–1922 был баптистским пастором, а затем проповедником Евангелия в Китае (1922–1930). Преподавал ветхозаветную историю и еврейский язык в ряде английских учебных заведений, в том числе в Манчестерском университете (1945–1959). Был секретарем «Общества ветхозаветных исследований» и членом других библейских обществ. Под его редакцией вышли пересмотренные издания словаря *Хейстингса и комментария *Пика. Университеты Упсалы, Цюриха и Страсбурга удостоили его степени доктора «гонорис кауза».

Неутомимая творческая деятельность Роули развернулась преимущественно после Второй мировой войны. Десятки его книг и статей были посвящены проблемам *боговдохновенности, *единства Библии и ее актуальности. Он не разделял широко распространенного среди баптистов фундаментализма и считал, что принципы *критики библейской и выводы *новой исагогики не препятствуют пониманию Библии как Слова Божьего. Он был убежден, что духовный опыт Ветхого Завета и ранней христианской Церкви, отраженный в Писании, имеет высокую ценность для человека наших дней. Признавая, что библейская религия претерпевала определенное развитие, Роули тем не менее считал, что ее сущность нельзя объяснить одной естественной эволюцией идей. Хотя Ветхий Завет и мог испытывать ханаанские и другие влияния, его уникальность имеет не историческое, а Божественное происхождение. Сам процесс *Откровения носил богочеловеческий характер, и поэтому для понимания Библии так важно знать историю. Однако земными, историческими элементами Библия не исчерпывается.

Всеобщее признание получила книга Роули «Содержание и смысл апокалиптики» («Relevance of Apocalyptic», L.-Redhill, 1944; неоднократно переиздавалась). В ней прослеживается

история *апокалиптической литературы от Книги пророка Даниила до Иоаннова Откровения и раскрывается сущность и ценность апокалиптических писаний. Свой метод сочетания богословского и исторического подхода Роули применил в книге «Новое открытие Ветхого Завета» («The Re-Discovery of the Old Testament», L.,1946), где он, в частности, утверждал ведущую роль Моисея как основателя ветхозаветной религии. В 1951 Роули выступил с гипотезой, согласно которой *ритуальный Декалог не был связан с традицией Исхода и, возможно, происходил из кенитской среды. Что же касается *этического Декалога (Исх.20:2 сл. и Втор.5:6 сл.), то он был дан через Моисея. Роули отстаивал историчность сказаний о *патриархах, опираясь на данные древневосточной библейской *археологии. В этом он полностью был солидарен с *Балтиморской школой, однако предлагал собственную хронологию событий. В книге «От Иосифа до Иисуса Навина» («From Joseph to Joshua», L.,1950) он расположил их в следующем порядке: Авраам – около 1650, Иосиф – около 1370, Исход – около 1230 (первые две даты не нашли поддержки у большинства библеистов).

Значительный вклад внес Роули в понимание смысла ветхозаветных жертв, в трактовку проблемы страдания в Ветхом Завете и во внебиблейских религиях. Ему также принадлежит ряд очерков о *Кумранских текстах. Общий контур ветхозаветного богословия обрисован Роули в книге «Вера Израиля. Аспекты ветхозаветной мысли» («The Faith of Israel. Aspects of Old Testament Thought», L.,1956; многократно переиздавалась). В этом труде, снабженном, как и все работы Роули, обширной библиографией, описано историческое развитие и духовный смысл ветхозаветного учения о Боге и Откровении, о человеке как личности и члене общества, о *посмертном бытии и *эсхатологии. По его словам, «фундаментальное единство Библии обусловлено тем, что за ней, за описанными в ней великими событиями истории и за великими личностями Израиля стоит Бог». «Ветхий Завет, – говорит Роули, – является не всей христианской Библией, и я нахожу в ней единство Откровения, которое познается через оба Завета».

♦ The Relevance of the Bible, L.,1942; Submission in Suffering, Cardiff, 1942; The Missionary Message of the Old Testament, L.,1945; Recent Discovery and the Patriarchal Age, Manchester, 1949; The Authority of the Bible, Birmingham, 1949; The Growth of the Old Testament, L.-N.Y.,1950; The Meaning of Sacrifice in the Old Testament, Manchester, 1950; The Biblical Doctrine of Election, L.,1950; Moses and the Decalogue, Manchester, 1951; The Servant of the God and Other Essays on the Old Testament, L.,1952; The Book of Ezekiel in Modern Study, Manchester, 1953; The Unity of the Bible, Louisville-L.,1953; Nehemiah's Mission End Its Background, Manchester, 1955.

Рудольф

Рудольф (Rudolph) Вильгельм (1891–1987), немецкий протестантский библеист. Был профессором Священного Писания Ветхого Завета в Мюнстерском университете. Автор комментариев к Иер. (1947, 1970), Езд. (1949) и Пар. (1955). Частично придерживался *дополнений теории (по его гипотезе текст *Элохиста никогда не был самостоятельным текстом, а представляет собой лишь вставки в текст *Яхвиста). На основании изучения ассирийских памятников Рудольф защищал историческую достоверность сообщений 2 Пар. о реформе царя Иосии. Он связывает события его правления с внешнеполитическим кризисом на Ближнем Востоке (в частности, с ослаблением Ассирийской империи, которое позволило Иосии вернуть захваченные ею территории *Палестины). Под редакцией Рудольфа выходило толкование на Ветхий Завет (с 1962).

♦ Der «Elohist» von Exodus bis Josua, ZAW, 1938, №68.

• Kuschke A. (hrsg.), Verbannung und Heimkehr. Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels... W.Rudolph zum 70. Geburtstage, Tüb., 1961 (содержит полную библиографию работ В. Рудольфа).

Руководства библейские

Руководства библейские, труды по Священному Писанию: либо 1) вводного характера (см. статью *Исагогика), либо 2) обзорно-экзегетического (см. статью *Экзегетика).

Рукописи

Рукописи *библейские*. До эпохи книгопечатания Библия распространялась в виде рукописных списков (манускриптов). Они имели две формы: *свитков и *кодексов. С 5 в. н.э. появились иллюстрированные издания Библии. Манускрипты писались на папирусе, пергаменте, коже и бумаге. Библейские Рукописи делят на четыре категории: 1) папирусные Рукописи, 2) *унциалы, 3) *минускулы и 4) *лекционарии. Полного каталога библейских Рукописей еще не существует; число их весьма значительно и намного превосходит число рукописей других книг древнего времени. Если сохранилось лишь 110 списков Гомера, около 100 Вергилия и Софокла, 50 Эсхила, 11 Платона, то только новозаветных Рукописей имеется более 5300 экземпляров (полностью или в фрагментах). Особое значение имеют библейские Рукописи дохристианского периода и первых вв. н.э., поскольку они помогают работе *текстуальной критики. Все зарегистрированные Рукописи имеют особые названия и условные обозначения.

Дохристианские библейские Рукописи сохранились в небольшом числе. К ним относятся папирусные фрагменты из Книги пророка Иеремии (3 в. до н.э.) и папирус *Нэша (2 в. н.э.) с текстом *Декалога из Втор. (оба фрагмента на еврейском языке). Основные ветхозаветные еврейские тексты дохристианского времени найдены в *Кумране. Они содержат – полностью или частично – экземпляры всех книг Ветхого Завета (кроме Есф.). Их условное обозначение – Q. От греч. перевода Ветхого Завета уцелели папирусные манускрипты, датируемые 21 вв. до н.э. (условное обозначение O).

Новозаветные папирусы. К настоящему времени библейская наука зарегистрировала 86 папирусов (главным образом из Египта) с фрагментами Нового Завета. В *папирологии они обозначаются латинской буквой P и индексным номером. Фрагменты охватывают около 40% всего НЗ и содержат отрывки из 20 книг. Отметим лишь наиболее важные.

а) P⁵² – папирус *Райленда, самый древний (около 120–130).

б) P⁴⁶ – кодекс, включающий послания апостола Павла в следующем порядке: Рим., Евр., 1–2 Кор., Еф., Гал., Флп., Кол., 1 Фес. Первоначальный размер – 27*16 см. Датируется временем около 200. Находится в Дублинской библиотеке *Честера Битти (30 листов), в Мичиганском университете (30 листов) и в ряде частных коллекций. P⁴⁶ опубликован Ф.*Кеньоном (1933–1934) и Гансом Гарстингером (1933).

в) P⁶⁶, или «папирус Бодмер II». Кодекс содержит 1–14 главы Ин. и фрагменты из 15–21 глав. Первоначально имел около 146 листов (сохранилось около 108). Датируется временем около 200. Найден в библиотеке монастыря св. Екатерины на Синае, приобретен Марином Бодмером (см. статью *Бодмера папирусы); опубликован В.Мартэном (1956–1958).

г) P⁴⁷ – кодекс, содержащий фрагменты (Откр.9–17:2) на 10 листах форматом 23*13 см. Датируется около 270. Находится в Дублинской библиотеке Честера Битти. Опубликовано Ф.Кеньоном (1934–1936).

д) P⁷² – кодекс, содержащий 1–2 Петр. и Иуд. Датируется 3–4 вв. Хранится в Женевской библиотеке М. Бодмера. Опубликовано М.Тестузом (1959).

е) P⁷⁵ – кодекс, содержащий большую часть Лк. и Ин. Датируется около 220–230. Находится в Женевской библиотеке М.Бодмера. Опубликовано В.Мартэном (1961). Особое значение этого папируса заключается в том, что он подтверждает древность Ватиканского кодекса (см. ниже).

Новозаветные папирусы свидетельствуют о том, что в христианском Египте первых веков уже существовало несколько *рукописных традиций.

Унциальные библейские Рукописи, пергаментные кодексы 4–9 вв. В настоящее время их зарегистрировано 269. Обозначаются арабскими цифрами, перед которыми ставится 0. Ниже перечислены лишь важнейшие унциалы.

а) Синайский греческий кодекс условно обозначается еврейской буквой алеф, или знаком 01. Датируется 4 в. Ветхий Завет занимает 199 листов, а Новый Завет – 148. Основная

часть манускрипта находится в Британском музее, 43 листа в библиотеке Лейпцигского университета и фрагмент в Ленинграде. Размер страниц 38*32 см. Прозаические разделы написаны в 4 колонки, поэтические — в 2. В каждой колонке по 48 строк. Установлено, что рукопись была выполнена тремя писцами и на протяжении 4–12 вв. в нее вносили исправления 9 корректоров. Кроме канонических книг, 01 включает *Варнавы послание и «Пастырь» Герм. В Мк. опущен эпилог (16:9 сл.); в Ин. опущена *перикопы (Ин.7:52–8:11), а в Рим *доксология (Рим.14:24–26) помещена после (Рим.16:23). Рукопись была найдена еп.*Порфирием (Успенским) в монастыре св. Екатерины на Синае; датирована *Тишендорфом, который добился передачи кодекса России и издал его (1862). В 1933 кодекс был продан Британскому музею.

б) Александрийский греческий кодекс (условное обозначение А, или 02) датируется началом 5 в. Содержит, кроме собственно библейского текста, апокрифические Псалмы Соломона и 1–2 послания свт.*Климента Римского. Часть текста Мф., Ин. и 1 Кор. утрачена. В кодексе 630 с. Ветхий Завет записан, вероятно, двумя писцами, а 143 с. Нового Завета — тремя писцами. Формат кодекса 31*24 см. В 1627 кодекс был подарен Константинопольским патриархом английскому королю Карлу I и впоследствии помещен в Британский музей.

в) Ватиканский греческий кодекс (условное обозначение В, или 03). Кодекс датируется началом 4 в. Содержит полный текст Библии, кроме неканонической молитвы Манассии и Маккавейских книг. Сохранилось 759 листов из 820. Формат 25*24 см. Каждая страница поэтических книг Ветхого Завета имеет 2 столбца по 40–44 строки, остальной текст записан в 3 столбца. Рукопись Нового Завета изготовили два писца. Происхождение кодекса неизвестно. Первые сведения о 03 относятся к 1475, когда составлялся каталог библиотеки Ватикана, где 03 находится и поныне.

г) Кодекс *Безы (Д, или 05) — рукопись 5–6 вв., хотя некоторые текстологи относят ее к 4 в. Содержит греческое Четвероевангелие в сопровождении латинской версии в следующем порядке: Мф., Ин., Лк., Мк., а также Деяния на

греческом и латинском языках. Перед текстом Деяний сохранился конец 3 Ин. Рукопись содержала около 520 листов форматом 24*19 см, из которых уцелело 406. Греческий и латинский тексты расположены параллельно на одной странице. Д – единственная известная греческая рукопись, содержащая западный вариант текста Евангелий и Деяний (см. статью *Семейства текстов библейских). Точное место, где был изготовлен кодекс, неизвестно (скорее всего в Западной Европе). Хранилась рукопись в Лионском монастыре свт.*Ириней. В 1546 ею пользовались члены *Тридентского собора. Затем владельцем ее стал Беза, который в 1581 передал ее в дар Кембриджскому университету.

Минускулы 9–18 вв.

Лекционари 3–17 вв.

Рукописи *переводов Библии на древние языки.

Кроме указанных типов Рукописей, текстологи используют цитаты из Священного Писания, приведенные в творениях отцов Церкви и их современников (см. статью *Святоотеческая экзегеза). Нередко эти цитаты заимствованы из утраченных древних библейских Рукописей.

- Иером.*Алексий (Виноградов), История Английско-Американской Библии, ч.1–3, СПб.,1889–1891; Богословский М., К истории новозаветного текста, ЧОЛДП, 1876, № 1–4,7,9,11, 1877, № 2,6,10–12; *Вигуру Ф., Руководство..., пер. с франц., М.,1916², т.1 ; свящ.*Воронцов Е., Домасоретская и масоретская Библия как манускрипт, Серг.Пос., 1909; Дойель Л., Завещанное временем, М.,1980; Древние еврейские рукописи по части ассириологии, ЧОЛДП, 1881, №9; прот.*Елеонский Н.Е., Краткий очерк истории подлинного ветхозаветного текста, ЧОЛДП, 1873, № 8, 1874, № 9; *Иванов А.И., О новооткрытом памятнике священной новозаветной письменности, ЖМП, 1959, № 8; его же, Текстуальные памятники священных новозаветных писаний, БТ, 1960, сб.1; *Козаржевский А.Ч., Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы, М.,1985; архим. Михаил, О тексте Синайской рукописи Библии, ПТО, 1863, № 2; [*Рождественский А.П.] Библия, ПБЭ, т.2, с.473–554; *Хвольсон Д.А., История ветхозаветного текста и очерк древнейших его

переводов по их отношению к подлиннику и между собой, ХЧ, 1874, т. I-II; *Юнгеров П.А., Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги, Каз., 1902; British Museum. The Codex Sinaiticus and the Codex Alexandrinus, L., 1955; *Finegan J.*, Encountering New Testament Manuscripts, Grand Rapids (Mich.), 1974; **Kenyon F.*, Our Bible and Ancient Manuscripts, L., 1958; *Salmon V.*, The Fourth Gospel, Collegeville (Minn.), 1976; *Würthwein E.*, Der Text des Alten Testaments, Stuttg., 1952 (англ. пер.: The Text of the Old Testament, N.Y., 1957); прочую иностранную библиографию см. в JBC, v.2, p.561–586, и в статьях: *Исагогика; *Текстуальная критика библейская.

Рукописные традиции

Рукописные традиции *библейские*. Переписчики Библии до возникновения книгопечатания руководствовались не произволом, а установившейся традицией своей церкви, школы, группы переписчиков. Как показали находки в *Кумране, уже в ветхозаветное время сложилось несколько Рукописных традиций, одна из которых нашла отражение в *Септуагинте, а другая в *рецензии *масоретов. В силу относительно слабой связи между отдельными регионами в них сложились собственные Рукописные традиции, обусловившие характерные *разночтения, свойственные той или иной области. В задачу *текстуальной критики библейской входит сопоставление библейских Рукописных традиций для установления наиболее древних вариантов текста. Различия, которые существовали в Рукописных традициях, не затрагивают основного содержания и сущности текста Библии.

- См. статьи: *Семейства текстов библейских; Текстуальная критика.

Румынская библейстика

Румынская библейстика, библейская наука, сложившаяся в рамках Румынской Православной Церкви. Румынское богословие, в т. ч. и экзегетика, развивались под сильным влиянием русских духовных школ. Многие румынские богословы и церковные деятели получили образование в России.

В настоящее время центром Румынской библеистики являются богословские институты Бухареста и Сибиу. Первое румынское руководство по *исагогике Ветхого Завета было составлено В.Тарнавши (1928), а второе вышло в Бухаресте в 1955. В составлении последнего участвовали проф. Прелипцэан, Н.Нэага и другие румынские богословы. Курс в целом ориентирован на *старую исагогику, хотя и не обходит молчанием выводы новейшей библейской критики. Особое внимание составители руководства уделили социальным аспектам ветхозаветного учения.

Исследования по Священному Писанию публикуются в Румынии главным образом в журнале «Богословские исследования» («Studii Teologice»). Из них отметим работы Мирчи Бесараба («Ветхий Завет в православных литургиях», «Праздник Кущей и истолкование его в христианстве» и др.), профессора протоиерея Григорие Марку («Встреча в Кане Галилейской», «Св.Иоанн как автор четвертого Евангелия», «Гамалиил», «Элементы гражданской древней истории в писаниях св. евангелиста Луки» и др.). Ряд трудов посвящен проблеме взаимоотношения *Кумрана и христианства (митр. Титу Симедрия, И.Сабадуш и др.). Произведения Румынской библеистики почти не переводились на иностранные языки, однако в «Журнале Московской Патриархии» на многие из них давались развернутые рецензии (в рамках обзора румынской церковной печати).

Румы́нские перево́ды Би́блии

Румы́нские перево́ды Би́блии – см. *Переводы Библии на новые европейские языки.

Руо

Руо (Rouault) Жорж (1871–1958), французский живописец и график. Родился, учился и жил в Париже. Большое влияние на него оказала дружба с католическими писателями Ш.-М.-Ж.Гюисмансом (1848–1907) и Леоном Блуа (1846–1917), которая и определила религиозно-мистическую направленность его творчества. Как художник Руо сформировался под влиянием *Рембрандта и искусства средневекового витража. Руо создал своеобразную манеру живописи, сочетавшую дух Средневековья с экспрессионизмом начала 20 в. Французский философ Жак Маритен называл Руо «одним из величайших религиозных художников всех времен».

В центре творчества Руо стоит тайна Страстей Христа Спасителя, взявшего на Себя страдания человечества. Наиболее известные картины Руо написаны на евангельские темы: «Распятие» (1918), «Христос и апостолы» (1925), «Христос и два ученика» (1935), «Нерукотворный образ» (1936), «Страждущий Христос» (1939), «Бегство в Египет» (1948) (см. Georges Rouault, *Kataloge*, 1971).

♦ *Souvenirs intimes*, P., 1926.

• Костеневич А., Живопись Ж.Руо, в книге: Искусство Франции XV-XX вв. Сборник статей, Л., 1975; Сарабьянов Д., Жорж Руо, «Творчество», 1968, №6; *Maritain J.*, Georges Rouault, N.Y., 1954; *Soby J.T.*, Georges Rouault, N.Y., 1947; *Venturi L.*, Rouault, N.Y., 1959; NCE, v.12, p.685.

Русская библейско-историческая школа

Русская библейско-историческая школа, направление в русской православной библейской науке, которое строит свои исследования с учетом выводов *новой исагогики.

Русская библейско-историческая школа возникла в 1-й четверти 19 в.; основоположником ее считается протоиерей *Павский. Однако его начинания не смогли сразу получить развитие, поскольку в то время над библейской наукой «сильнее всего тяготела рука духовной цензуры» (Г.П.Федотов). В середине 19 в. подавляющее большинство православных (как и католических) экзегетов все еще считало своим долгом отстаивать позиции *старой исагогики. Традицию Павского возродили на рубеже 19–20 вв. *Трубецкой, академик Тураев, профессор МДА *Андреев. В той или иной степени эту традицию поддерживали архиепископ*Филарет (Филаретов), протоиерей*Булгаков, *Дроздов, *Жданов, *Ельчанинов, протоиерей*Петровский и другие. Они намного опередили католических библеистов, которые до 40-х гг. 20 в. отождествляли новую исагогику с *отрицательной критикой.

В 1936 русский богослов *Сове в своих тезисах, представленных на I Конгресс православных богословов в Афинах, сделал первую попытку вынести вопрос о новых принципах библеистики на общецерковное обсуждение. Его поддержали и некоторые представители Элладской Православной Церкви (*Веллас и другие). Развернутую аргументацию в пользу необходимости рецепции данных новой исагогики предпринял *Карташев в своей актовой речи 13 февраля 1944 в Свято-Сергиевской Духовной академии в Париже (речь была напечатана отдельной книгой в 1947). После Второй мировой войны традицию Русской библейско-исторической школы развивали в том же направлении епископ*Кассиан (Безобразов) и особенно ректор Парижской Духовной академии протопресвитер*Князев.

Представители Русской библейско-исторической школы с самого начала исходили из мысли, что догматическое значение,

*боговдохновенность и каноничность священных книг не зависят от решения чисто научных вопросов об их датировке и *авторстве; и поэтому нет необходимости абсолютизировать старую исагогику, рассматривая ее взгляды как непреложную вероучительную истину. Русская библейско-историческая школа уделяет большое внимание историческому, земному аспекту Писания, но в то же время она свободна от крайностей протестантской библеистики, которая нередко выдвигала на первое место литературно-историческую критику в ущерб духовному истолкованию Слова Божьего.

- Дроздов Н.М., В защиту свободного научного исследования в области библиологии, ТКДА, 1902, № 10,11; *Карташев А.В., Ветхозаветная библейская критика, Париж, 1947; прот. Мень А., Опыт изложения ветхозаветной исагогики в свете работ русской библейской исторической школы и новейших исследований, Загорск, 1983 (ркп); *Сове Б.И., Тезисы по Священному писанию Ветхого Завета, «Путь», 1936, № 52; Федотов Г.П., Православие и историческая критика, «Путь», 1932, №33.

Русская библейстика

Русская библейстика, изучение Священного Писания библеистами Русской Православной Церкви, а также внецерковными русскими и советскими историками.

1. Зарождение православной Русской библеистики связано с первыми попытками создания церковно-славянских *рецензий (свт.*Алексий (Бяконт) Московский, 14 в.). В этот период возникли лишь предпосылки для формирования на Руси самостоятельной экзегезы. Наиболее актуальными были тогда проблемы миссии, просвещения и переводов. В задачу русских пастырей, богословов и «книжных людей» древней Руси прежде всего входило ознакомление читателей с самим Писанием и комментариями св. отцов. Хотя некоторые древнерусские писатели и поднимали сложные библейско-богословские проблемы (*Иларион Киевский), большинство оставалось в рамках назидательного и гомилетического жанра (поучения Климента Смолятича, Кирилла Туровского, Владимира Мономаха). Гомилетический подход господствовал почти безраздельно вплоть до протопопа *Аввакума. Первую систему герменевтических принципов в Русской библеистике наметил в 50-х гг. 16 в. прп.*Максим Грек, приехавший в Москву для исправления церковных книг.

С 17 в. начинается процесс сближения русской культуры с западной. Появляются первые богословские школы, которые вначале испытывают влияние латинских и протестантских традиций. В 1685 в Богоявленском монастыре (Москва) возникает школа, ставшая впоследствии Славяно-греко-латинской академией, предшественницей Московской Духовной академии. Ее основатели, греческие монахи, братья Лихуды, строят преподавание на основе святоотеческого Предания. Софроний Лихуд (1652–1730) продолжает библейские труды прп.*Максима Грека по исправлению славянского перевода Библии. Священным Писанием в академии занимаются иеромонах Макарий (Петрович; ум.1766), архимандрит (впоследствии епископ) Феофилакт (Горский; ум.1788),

архиепископ*Тихон (Малинин), архимандрит Гавриил (Петров, впоследствии митрополит Петербургский; 1730–1801) и другие. «Кажется, – писал епископ*Михаил (Лузин), – именно влиянию этих мужей, знатоков и любителей Библии, надобно приписать первый сильный толчок к движению и довольно быстрому распространению научного изучения и толкования Библии». Им принадлежит ряд комментариев к книгам Священного Писания, но большая часть этих трудов осталась в рукописях. Это были начальные и еще весьма осторожные шаги Русской библеистики.

Авторы 18 в. во многом еще зависели от инославных источников, нередко ограничиваясь их переводами и пересказами. И все же библейская наука в России уже зародилась. Ее представители были хорошо знакомы с древними языками и искали в экзегетике самобытных путей. Тогда же были сформулированы важнейшие принципы русской библейской *герменевтики, общие с принципами, сложившимися во всей *православной библеистике.

На рубеже 18–19 вв. в этом направлении много сделали митрополит *Платон (Лёвшин) Московский и архиепископ *Феофил (Мочульский). Первый ввел в Троице-Сергиевой Духовной семинарии систематические занятия по Библии и изложил правила для толкования, а второй написал первое русское руководство по герменевтике («Драхма от сокровища божественных писаний Ветхого и Нового Завета, то есть: Сокращение правил при чтении Священного Писания к знанию потребных»). Большое значение для духовных школ и любителей Слова Божьего имели тогда экзегетические труды митрополита *Амвросия (Подобедова) и архиепископа*Ириния (Клементьевского). В 1792 архимандрит*Мефодий (Смирнов), впоследствии архиепископ, зачитал на «открытом собрании» Славяно-греко-латинской академии свое толкование на Послание к Римлянам и русский перевод текста. Его перевод и комментарии вышли в Москве в 1794 и стали первым библейским переводом на русский язык.

2. Основоположники. Подлинными основоположниками православной Русской библеистики считаются митр.*Филарет

(Дроздов), ректор открывшейся в 1809 Санкт-Петербургской Духовной академии, и протоиерей Г.П.Павский. Хотя, подобно своим предшественникам, они часто опирались на результаты западной науки, их ключевые концепции были вполне самостоятельными. Митр. Филарет, по словам Ф.Г.*Елеонского, «вывел нашу библейскую науку из тесного круга греко-славянского перевода на широкий научный путь». Исследуя Писание, он придерживался четырех важнейших установок: толковать Библию, исходя из ее оригинальных языков, применять в экзегезе научные методы с привлечением западных трудов, ставить в центр богословские аспекты Библии, сохранять верность духу Православной Церкви и св. отцов. Одной из особенностей экзегезы митрополита Филарета было мастерство, с каким он умел сопоставлять тексты для уяснения библейского учения. Как отмечал А.*Бухарев, благоговейное отношение к Библии сочеталось у него со «свободным дерзновением веры». Митрополит Филарет был активным членом *Российского библейского общества, поборником русского перевода Библии и прекращение работы над ним воспринял как «обратный ход к временам схоластическим».

Другой деятель Библейского общества протоиерей Павский внес в Русскую библеистику свои глубокие филологические познания, сделал первые попытки в обогащении ее данными библейской критики того времени и фактически стал основоположником *русской библейско-исторической школы. Знаменитый библеист *Евсеев подчеркивал, что гонения против Павского отрицательно сказались на русской библейской науке, затормозив ее развитие. Тем не менее она развивалась и в «николаевскую эпоху», что доказывают труды таких выдающихся богословов, как архиепископ *Филарет (Гумилевский), архиепископ*Иннокентий (Борисов), протоиерей*Сабинин и протоиерей *Горский. Архиепископ Иннокентий и протоиерей Горский стали зачинателями историко-синтетического жанра в библеистике (им принадлежат первые в России жизнеописания Христа Спасителя). Огромное значение имели текстологические изыскания протоиерея Горского, которые он проводил совместно с *Невоструевым. В 1842 была

открыта Казанская Духовная академия, которая внесла в Русскую библеистику значительный вклад. В начале 60-х гг. появились экзегетические работы профессора Московской Духовной академии А.Бухарева (архимандрита Феодора), он стремился сделать библеистику актуальной для религиозной и обществ. жизни и подходил к Писанию не только как к памятнику или как к руководству для личного благочестия, а видел в нем путеводную звезду современности. Эта тенденция была воспринята многими как новшество и вольнодумство, что привело к трагическому исходу судьбы Бухарева.

60-е гг. 19 в. стали поворотным периодом для русской библейской науки, поскольку:

1) *синодальный перевод сделал Священное Писание доступным для широких кругов верующих, что вызвало нужду в скорейшем составлении комментариев;

2) знакомство образованного общества с *отрицательной критикой библейской требовало ее открытого обсуждения и опровержения.

Обе эти задачи и возложил на себя архимандрит, впоследствии епископ, *Михаил (Лузин), создав ряд общедоступных толкований на Новый Завет и разборов западной *радикальной критики библейской. Он положил начало новому историко-критическому направлению в Русской библеистике, которое учитывало и достижения, и ошибки инославной библеистики. Спешность работы определила зависимость его трудов от ортодоксальных протестантов, но епископ Михаил (Лузин) воспитал целую плеяду талантливых учеников, которые трудились уже вполне самостоятельно, обогатив православную науку о Священном Писании ценными комментариями и монографиями по библейской *истории, *богословию, *археологии, *исагогике и *текстуальной критике.

Православная Русская библеистика 2-й половины 19–20 вв. Указанный период отмечен расцветом Русской библеистики. Несмотря на цензурные препятствия, она стала ведущей в православной науке о Библии и внесла свой вклад в развитие мировой библеистики.

а) Библейско-апологетические проблемы. Поскольку *историко-литературная критика библейская на Западе часто руководствовалась нехристианскими и антицерковными идеями, русские православные библеисты видели свою задачу в защите Писания от покушений отрицательной критики. Вызов, брошенный *рационализмом, пантеизмом, неокантианством и Историческим эволюционизмом школ, вышедших из протестантизма, требовал большой апологетической работы. В 19 в. новые датировки священных книг, пересмотр их традиционной *атрибуции и т.д. воспринимались многими православными экзегетами как посягательство на самые основы веры.

Вслед за критическими работами епископа Михаила (Лузина) последовали труды его ученика протоиерея Н.*Елеонского, преподававшего в МДА и Московском университете. Он писал исследования о теориях *Баура, *Велльхаузена, Фридриха *Делича. Отстаивая древность *Пятикнижия, он справедливо указывал на его архаический язык, отражающий более ранний этап истории, нежели классический *профетизм. Однако он не только полемизировал с западными авторами: многие из них получили в его работах высокую оценку (в частности, Франц *Делич и *Кайль, курс которого он частично перевел). Библейской апологетике была посвящена большая монография профессора Харьковского университета протоиерея *Буткевича «Жизнь Господа нашего Иисуса Христа». В ней содержался обзор рационалистических толкований Евангелия, начиная с *Гердера и *Шлейермахера, и собраны возражения на отрицательную критику по всем частным вопросам евангельской истории. Против решения *синоптической проблемы, предложенного *Эвальдом и Г.*Хольцманном, выступил известный русский историк, археолог и библеист Н.*Троицкий в своей книге «О происхождении первых трех канонических Евангелий» (1878), в которой прослежена и история вопроса начиная от 18 до середины 19 в. Крупным экзегетом был профессор МДА *Муретов, которому принадлежит серия очерков о немецкой *радикальной критике.

Необыкновенной продуктивностью отличался русский экзегет-новозаветник архиепископ *Василий (Богдашевский), выпускник, профессор и затем ректор Киевской Духовной академии. Он не только критически разобрал отрицательные гипотезы, но и создал серию комментариев к Новому Завету, в которых соединил верность святоотеческой традиции с серьезным знанием западной литературы. Полемику с концепциями *религиозно-исторической школы, *панвавилонизмом и *мифологической теорией вели ректор КДА протоиерей А.*Глаголев, профессор КДА *Рыбинский, профессор СПбДА *Зарин, профессор Петербургского университета *Мелиоранский.

Итогом русской ветхозаветной апологетической исагогики стал курс профессора Казанской Духовной академии *Юнгера «Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги». Этот курс явился последней попыткой укрепить позиции *старой исагогики с привлечением солидного научного аппарата. Впрочем, далеко не все представители Русской библиистики защищали эти позиции. В 19 в. возникло другое направление, которое осуществило православную рецепцию *новой исагогики (см. статью *Русская библейско-историческая школа).

б) Текстология, *сравнительно-религиозное изучение Библии, археология. Русская текстуальная критика была в основном сосредоточена на проблемах славянской Библии. На этом поприще много потрудились епископ*Амфилохий (Сергиевский), протоиерей А.В.Горский, И.Е.Евсеев, Г.*Воскресенский и другие исследователи. Но были и видные специалисты, занимавшиеся греческим и еврейским текстами Писания. Пионерами в этой области были епископ*Симон (Тодорский), протоиерей Г.П.Павский, епископ*Порфирий (Успенский), профессор СПбДА *Хвольсон и другие. В 1902 была опубликована уникальная реконструкция утраченного еврейского текста Книги Варуха, сделанная епископом*Антонином (Грановским). В 1907 в Казани вышел труд *Баженова «Характеристика четвертого Евангелия», предвосхитивший современные теории о семитическом

прототипе Ин. Огромной эрудицией и знанием источников отмечена монография профессора МДА *Воронцова «Домасоретская и масоретская Библия». В послереволюционное время текстологические проблемы Нового Завета изучал известный византолог и историк культуры, профессор Ленинградской Духовной академии А.И.*Иванов. В своих работах он защищал ценность *Текстус рецептус и указывал на значение *лекционариев для новозаветной текстуальной критики.

Православная Русская библеистика энергично откликнулась на споры о влиянии Вавилона на Библию (*Лопухин, В.П.Рыбинский и другие). Сопоставлению библейской религии с верованиями древнего мира был посвящен выдающийся трехтомный труд епископа*Хрисанфа (Ретивцева); вопрос о связи Библии с древневосточной историографией был рассмотрен в диссертации архиепископа*Платона (Рождественского). Выпускник МДА М.В.*Никольский, кроме собственного перевода псалмов, издал корпус клинописных текстов Месопотамии и Урарту и был признан «отцом русской ассириологии». Данные египтологии для реконструкции ветхозаветной истории широко привлекались проф. МДА *Введенским.

Российское *Палестинское общество, основанное в 1882 и существующее поныне, было инициатором первых библ. раскопок, проводившихся русскими археологами. Участвовала в этой работе и *Русская духовная миссия в Иерусалиме, возглавляемая архимандритом*Антонином (Капустиным). Ряд археологических поездок по Св. земле совершил профессор КДА *Олесницкий, автор монографий о древних палестинских памятниках. Академический курс библейской археологии был опубликован в 1913 петербургским *гебраистом профессором *Троицким. Труды великого русского ученого академика Б.А.*Тураева по *Древнему Востоку создали целую эпоху в мировой науке. Последний по времени обзор новозаветной археологии принадлежит выдающемуся православному литургисту, музыковеду и историку, проф. ЛДА, доктору

богословия *Успенскому. Этот обзор опубликован в ЖМП (1961, №5–7).

в) Герменевтика и исагогика. Термин «герменевтика» в русской и западной библейской науке нередко употребляется расширительно, как синоним толкования Библии. Но в более строгом смысле слова это понятие относится к определению фундаментальных принципов и методов толкования (см. статьи: *Герменевтика; *Новая герменевтика). Следует признать, что спец. герменевтическими трудами Русская библеистика сравнительно небогата. К ним относится упомянутая выше книга архиепископа Феоктиста (Мочульского) и очерки *Савваитова, участника *синодального перевода. Значительно больше сделано в области изучения герменевтики святоотеческого периода. Укажем, в частности, на работу профессора МДА *Корсунского «Новозаветное толкование Ветхого Завета». Соотношению современной православной и патристической герменевтики много внимания уделено в книге митр.*Антония (Храповицкого) о правилах *Тихония. С общеправославных и философских позиций проблема герменевтики была изучена епископом*Кассианом (Безобразовым), протоиереем*Булгаковым и *Бердяевым. В 1927 на англо-русской богословской конференции епископ Кассиан изложил основные методы и правила православной герменевтики.

Учебные и научные труды по исагогике писали архиепископ Иннокентий (Борисов), епископ Михаил (Лузин), Вольский, *Хергозерский, епископ*Ириней (Орда), *Жданов, *Нарциссов, *Дроздов и многие другие. Библейские словари составляли *Солярский, архимандрит*Никифор (Баженов), *Верховский, протоиерей*Михайловский и другие. Большое число исагогических статей по библеистике вышло в энциклопедических словарях: НЭС, ПБЭ и ЭСБЕ.

г) Экзегетические труды. Уже самые первые русские работы по библеистике в 18 в. представляли собой комментарии на отдельные книги Священного Писания. Немало таких комментариев существовало и в проповеднической литературе (см. статью *Гомилетические толкования). Как было сказано, расцвет экзегетических исследований в России начался главным

образом после выхода первых частей синодальной Библии. Однако *полный* комментарий ко всему Ветхому и Новому Завету был издан лишь единственный раз. Речь идет о 12-томной «Толковой Библии» (СПб., 1904–1913). Этот общедоступный труд был начат по инициативе и под редакцией профессора СПбДА Лопухина и после его смерти продолжен его преемниками, видными богословами всех ведущих духовных школ России (в том числе протоиереем А.Глаголевым, профессором *Скабаллановичем, профессором *Покровским, профессором В.П.Рыбинским, Н.*Розановым и другими).

Аналогичное общебиблейское толкование было предпринято в 19 в. русским ученым и обществ. деятелем *Властовым (1899), но закончить его автору не удалось. Зато не было недостатка в комментариях к отдельным частям и книгам Библии, на каждую из которых написано по одному или по несколько толкований. Среди них есть и популярные, и специальные. К первым относятся новозаветные толкования епископа *Виталия (Гречулевича), епископа Михаила (Лузина), свт.*Феофана (Говорова), архиепископа*Никанора (Каменского), протоиерея *Полотебнова и другие.

Особым успехом пользовалось «Толкование Евангелий» *Гладкова, выдержавшее ряд переизданий. К книгам Ветхого Завета писали комментарии епископ*Палладий (Пьянков), епископ*Петр (Екатериновский), епископ*Виссарион (Нечаев), епископ*Иоанн (Смирнов), епископ*Дмитрий (Вознесенский) и другие. Более специальные экзегетические труды принадлежат Юнгерову, митрополиту Антонию (Храповицкому), архиепископу Василию (Богдашевскому), Н.И.Сагарде, бывшему профессору патологии в СПбДА (1907–1918), автору экзегетической монографии «Первое соборное послание св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова» (Полтава, 1903), протоиерею*Рожественскому А., архиепископу*Варфоломею (Ремову), протоиерею*Платонову, протоиерею*Четыркину и другим.

д) Библейская история. Первым шагом Русской библеистики в этой области было «Начертание библейской истории» митрополита Филарета (Дроздова). Несмотря на высокую

богословскую ценность книги, она лишь наметила общие контуры темы, поскольку наука о Древнем Востоке, столь важная для библейской историографии, тогда еще только зарождалась.

Открытия и расшифровка памятников Египта, Месопотамии, Ханаана и других стран пролили новый свет на события, описанные в Библии. С учетом этих открытий был написан трехтомный труд Лопухина, в котором автор дал целостную панораму библейской истории начиная с первобытных времен и кончая завершением апостольского века.

Отдельные периоды ветхозаветной истории описаны в трудах Ф.Елеонского, *Богородского и *Поснова. Митрополит *Иосиф (Петровых) исследовал *Второго Храма период и написал работу о соотношении Библии и трудов *Иосифа Флавия (1903). *Междузаветному периоду были посвящены работы казанского богослова протоиерея А.В.Смирнова, переводчика ветхозаветных *апокрифов.

Из трудов по новозаветной истории следует указать на оригинальные и насыщенные богословскими идеями сочинения протоиерея *Матвеевского, М.Ив.*Богословского и епископа Кассиана (Безобразова). Кроме того, вышли сотни статей и монографий по отдельным библейско-историческим вопросам (труды епископа *Григория (Борисоглебского), архиепископа Евдокима (Мещерского), протоиерея И.А.Артоболевского, профессора М.Д.Муретова и другие). Проблемам кумрановедения посвящен ряд работ архиепископа *Михаила (Чуба).

е) Библейское богословие. Поскольку эта дисциплина зародилась в протестантской среде, отношение православных ученых к ней долгое время было настороженным. Тем не менее в трудах митрополита Филарета (Дроздова) и А.Бухарева уже содержались первые элементы библейского богословия. Одним из первых в Русской библеистике работу по систематизации библейского вероучения предпринял протоиерей А.С.*Лебедев. Вышла лишь часть задуманной им работы (1886), которая включала и обзор истории библейского богословия. В те же годы в «Православном обозрении» начал печататься труд

выдающегося русского мыслителя Вл.*Соловьева «История и будущность теократии». Основу этой книги составляет своего рода философия библейской истории и синтез библейского богословия. Друг и единомышленник Соловьева *Трубецкой, профессор, а затем ректор Московского университета, в своих исследованиях дал общий очерк вероучения времен Второго Храма. Созданный им синтез библейского богословия соответствовал уровню мировой науки и предвосхитил многие идеи современной библеистики.

Крупный вклад в изучение отдельных аспектов богословия Священного Писания внесли епископ*Феофан (Быстров), митрополит*Макарий (Оксиук), протоиерей А.Глаголев, профессор М.Э. Поснов, М.Д. Муретов, *Мышцын. Одним из выдающихся представителей православного библейского богословия был профессор *Глубоковский. Его перу принадлежит монументальное исследование «Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу» и ряд других экзегетических монографий.

В послереволюционное время в русских духовных школах проблемам библейского богословия были посвящены работы митрополита Питирима (Нечаева), архиепископа Михаила (Мудьюгина), профессора М.С.Иванова, Н.Н.Ричко и других. (см.ЖМП, 1964, №10; 1969, №12; 1975, №8,10; 1979, №9; 1981, №7; 1982, №12; 1984, №3).

4. Библеистика в контексте русско-советской древневосточной историографии. Первые работы по Библии в советской исторической науке в России были написаны Н.М.*Никольским. Обобщающие труды по Древнему Востоку и истории древней письменности с разделами о Библии принадлежат *Авдиеву, *Аверинцеву, *Дьяконову, *Струве. Проблемам истории Нового Завета и новозаветных книг посвящены работы *Козаржевского и *Свенцицкой. Сравнительно-религиозные аспекты библеистики изучал *Франк-Каменецкий. *Амусину, *Елизаровой, *Мещерскому и *Старковой принадлежат исследования по *Кумранским текстам.

До 60-х гг. 20 в. в советской историографии господствовала мифологическая теория происхождения христианства, однако в

настоящее время ее разделяют лишь немногие авторы (см. библиографию в статье *Мифологическая теория).

• Иером. *Алексий (Макринов)*, Вклад Санкт-Петербургской-Ленинградской Духовной академии в развитие библеистики (Переводы Священного Писания на русский язык и библейская текстология), БТ, сборник, посвященный 175-летию ЛДА, М.,1986; **Глаголев С.С.*, Задачи русской богословской школы, Серг.Пос.,1905; [**Глубоковский Н.Н.*] К вопросу о современном положении русской библейской науки, ТКДА, 1902, №2; его же, Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии, Варшава, 1928; *Громов М.Н.*, *Козлов Н.С.*, Русская философская мысль X-XVII вв., М.,1990; **Елеонский Ф.Г.*, Отечественные труды по изучению Библии в XIX в., ХЧ, 1901, т.1; *Знаменский П.В.*, История КазДА, Каз., вып.1–3, 1891–1892; иером. *Иануарий (Ивлиев)*, Вклад СПбДА в русскую библеистику, БТ, сборник, посвященный 175-летию ЛДА, М.,1986; прот. *Мень А.*, К истории русской православной библеистики, БТ, 1987, сб.28; еп * *Михаил (Лузин)*, Столетие из истории толкования Библии у нас в России, в кн.:Годичный акт МДА 1 октября 1877, М.,1878; его же, Библейская наука, Тула, 1898–1903, кн.1; **Мышцын В.*, Обзор русской (духовной) журналистики. Статьи по Священному Писанию Ветхого Завета, БВ, 1901, №10,12; **Никольский М.В.*, Наша библейская наука, ПО, 1875, т.II, №2; его же, Успехи библейской науки в России, ПО, 1877, т.I, №3; Русская религиозно-философская мысль XX века, Питсбург, 1975; свящ. *Салтыков А.*, Краткий очерк истории МДА, в книге.: МДА 300 лет (1685–1985), БТ, Юбилейный сборник, М.,1986; **Смирнов С.К.*, История Московской Славяно-греко-латинской Академии, М.,1855; его же, История МДА до ее преобразования, М.,1879; **Сольский С.М.*, Употребление и изучение Библии в России, ПО, 1868, т.XXVII, №10–11; его же, Обзор трудов по изучению Библии в России с XV в. до настоящего времени, ПО, 1869, т.I, № 4,6; свящ. *Строганов В.С.*, Вклад МДА в герменевтику Нового Завета, ЖМП, 1985, №8; *Титлинов Б.В.*, Духовная школа в России в XIX столетии, Вильна, 1908–1909; **Титов Ф.*, Киевская ДА в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1915), К.,1915; **Троицкий Н.И.*,

Русская библейская наука и ее современные задачи, ЧОЛДП, 1876, т.2; прот. Флоровский Г., Пути русского богословия, Париж, 1981²; *Чистович И.А., История СПбДА, СПб.,1857; его же, СПбДА за последние 30 лет (1858–1888), СПб.,1889; Fotiev K., Les études bibliques russes au XX^e siècle, in: Le christianisme russe, 1988; см. также статью *Переводы Библии на русский язык.

Русская духовная миссия

Русская духовная миссия в Иерусалиме, учреждение, созданное Русской Православной Церковью с целью обеспечения нужд русского паломничества в *Палестине и упрочения контактов с братскими церквями православного Востока. Поскольку *святые места находились под контролем мусульман, христианским богомольцам требовалась политическая поддержка русского правительства.

Одним из вдохновителей создания Русской духовной миссии был общественный деятель и церковный публицист А.Н.Муравьев. В 1843 Святейший Синод направил в Иерусалим архимандрита*Порфирия (Успенского) (впоследствии епископа). Он заложил основания и сформулировал рабочие принципы миссии. Официально она была открыта в 1847. Крымская война на время прервала деятельность Русской духовной миссии. Она была возрождена только в 1857, и во главе ее был поставлен архимандрит Кирилл (Наумов) с возведением в сан епископа. Он прибыл в Иерусалим в 1858. Однако в 1864 под давлением русского Министерства иностранных дел епископ Кирилл был отозван. Начальником Русской духовной миссии был назначен архимандрит Леонид (Кавелин), а через год его сменил архимандрит Антонин (Капустин), который трудился в Русской духовной миссии до самой своей смерти (1894). Во время 1-й мировой войны миссией вторично управлял архимандрит Леонид (Кавелин). После его смерти (1918) Русская духовная миссия ненадолго переехала в Александрию. В 20-х гг. она оказалась в руках «карловчан» и лишь в 1948, после образования государства Израиль, была возвращена Московской Патриархии.

Русская духовная миссия занималась не только делами паломников, православных монастырей и храмов Святой земли, но и просветительской деятельностью. В сотрудничестве с *Палестинским обществом она участвовала в изучении Святой земли, проводила археологические раскопки. Важнейшими среди них были раскопки близ храма Гроба Господня,

осуществленные под руководством архимандрита Антонина (Капустина).

- Митр. *Никодим (Ротов)*, История Русской духовной миссии в Иерусалиме, БТ, 1979, сб. 20 (там же указана основная библиография); *свящ. Потапов И.*, Русская духовная миссия в Палестине, ЖМП, 1954, №4; прочую библиографию см. в статье *Антонин (Капустин).

Рúсские перевóды Бíблии

Рúсские перевóды Бíблии – см. *Переводы Библии на русский язык.

Ру́фи кні́га

Ру́фи кні́га (евр. לִּרְוּת), каноническая книга Ветхого Завета. В еврейской традиции относится к разделу *Кетувим, а в греческой – к разделу *Исторических книг (помещается между Суд. и 1 Цар.). Состоит из 4 глав.

Содержание и учение. Книга повествует о судьбе моавитянки Руфи, вдовы израильтянина из Вифлеема. В кратком непритязательном рассказе Руфь предстает как образец верности, чистоты и смирения. Поселившись после смерти мужа у его матери, она приняла и религию единого Бога. Наградой за ее добродетели стал счастливый брак с родственником мужа Воозом. В заключение книги автор приводит родословие, согласно которому Руфь стала праматерью царя Давида. Хотя некоторые толкователи усматривали в книге в первую очередь прославление левиратного брака (см. [Числ.26](#) сл.; [Втор.25:5](#) сл.), несомненно, что главной темой ее является универсализм (см. статью *Универсализм и партикуляризм в Библии). Руфь обрела благословение Божье не за свою племенную принадлежность, а за праведность. Будучи иноземкой, она стала членом народа Божьего, праматерью великого царя. Евангелист Матфей подчеркивает значение этого факта тем, что приводит имя Руфи в родословии Спасителя.

Датировка книги. Поскольку в книге говорится о Давиде как о потомке Руфи, она не могла быть написана ранее его правления. Вполне вероятно, что предание о праведной моавитянке получило литературную форму в период присоединения Моава к Давидовой империи или вскоре после этого, при Соломоне. Однако в середине 19 в. многие западные ученые (*Куэнэн, *Грец, *Кауч и другие) стали склоняться к более поздней датировке. Они связали содержание книги с кризисом, вызванным деятельностью Ездры и Неемии, которые боролись со смешанными браками. Языковые особенности Книги Руфи в известной мере подтверждают эту точку зрения. Однако возможно, что в первоначальной форме сказание было

записано в 10 в., а затем неизвестный автор переработал его, сделав аргументом в полемике против партикуляризма Ездры и Неемии. Представители *религиозно-исторической школы (*Винклер, *Гункель) пытались найти в Книге Руфи отголоски восточных мифов об Иштар и Исида, но эти попытки не нашли поддержки у большинства толкователей.

Переводы: А.Эфроса (М., 1925), И.Брагинского (БВЛ, 1973, т.1).

- *Глаголев А.А., Руфь книга, ТБ, т.2; еп. *Иннокентий (Беляев)*, Книга Руфь. Экзегетический очерк, Вир, 1900, №6–7; *Каменецкий А.С.*, Руфь, ЕЭ, т.13; *Каргель И.В.*, Руфь моавитянка, Бвс, 1983, №3–6; 1984, №1; Книга Руфи, «Символ», 1984, № 12; *Sasson J.M.*, Ruth, 1979; прочую иностранную библиографию см. в JBC, v.1; NCCS; PCB; RFIB, t.1; см. также статьи: *Исагогика; *Исторические книги; *История библейская; *Комментарии библейские; *Толковые Библии.

Рыбинский

Рыбинский Владимир Петрович (1867–1944), русский православный библеист и историк. Окончил Киевскую Духовную академию, где впоследствии был доцентом, а затем профессором кафедры Священного Писания (читал курс по *Историческим книгам Ветхого Завета). С 1892 магистр богословия, с 1913 доктор. Принимал участие в составлении «Толковой Библии» (комментарии к Ос., Иоиль., Ам., Мих.) и «Православной богословской энциклопедии» (статьи Иеговисты и элогисты; Иезекииль и другие). Ему также принадлежат толкования на Книгу пророка Авдия (1909) и пророка Михея (1911), вошедшие в ТБ (т.7), а также изданные отдельно. В 20-е гг. Рыбинский работал в еврейском отделе Украинской АН. Занимался переводами с английского языка. Умер в г. Баку.

Основные научные интересы Рыбинского были сосредоточены на *Второго Храма периоде. Ряд лет он занимался изучением вопроса о самарянах (см. статью *Самарянское Пятикнижие). Результаты его исследований были изложены в нескольких научных статьях, напечатанных в Трудах КДА, и в обобщающей монографии, единственной в своем роде в отечественной литературе: «Самаряне. Обзор источников для изучения самарянства. История и религия самарян» (К., 1913). Вопреки взгляду *Поснова, Рыбинский не считал, что самарянство было в такой степени заражено религиозным *синкретизмом эллинистического мира, что стало источником гностицизма (см. дискуссию Рыбинского и Поснова в «Страннике», 1916, № 1). Рыбинского отличала огромная эрудиция, знание восточных языков, строго научные методы работы и глубокая убежденность в том, что Библия есть подлинное Слово Божие. Он вел полемику с теориями *религиозно-исторической школы (в частности, с *панвавилонизмом Фридриха *Делича), написал ряд популярных очерков, обзоров и учебников, а также «Библию для детей» (К., 1897). Литературное наследие Рыбинского является крупным вкладом в *русскую библеистику.

♦ Древне-еврейская суббота, К.,1892; Религиозное влияние иудеев на мир языческий в конце ветхозаветной и начале новозаветной истории и прозелиты иудейства, К.,1898; Заметки о литературе по Священному Писанию Ветхого Завета за истекший год, ТКДА, 1898, № 3, 1899, № 5, 1900, № 6; Исторический очерк лжемессиянских движений в иудействе, К.,1901; К изъяснению Псалтири, ТКДА, 1901, №12; О Библии (публичное чтение), ТКДА, 1902, № 3; Вавилон и Библия, К.,1903; Юнилий Африканский и его руководство к изучению Библии, К.,1904; К вопросу об отношении Библии к Вавилону, К.,1904; Ветхозаветные пророки, ТКДА, 1907, №12; По поводу новейших археологических раскопок в Палестине, ТКДА, 1908, т.III, №11; О паломничестве в Иерусалим в библейские времена, К.,1909; Самарянство и Гностицизм (Ответ на критику проф. М.Э.Поснова), «Странник», 1914, № , 1916, №1.

Рэмзи

Рэмзи, *Рамзи, Рамсей* (Ramsay) Уильям Митчел (1851–1939), английский протестантский историк Церкви, археолог и исследователь Нового Завета. Высшее образование получил в Оксфорде, где затем преподавал (1886–1911). Рэмзи много путешествовал по Малой Азии и Средиземноморью, изучая памятники и топографию древних городов. Одной из целей ученого было выяснение достоверности данных Деян. о миссионерских путешествиях апостола Павла. Вначале Рэмзи был полон скептицизма, навеянного радикальной критикой, но «постепенно, – как сам он пишет, – убедился, что в различных подробностях это повествование обнаруживает поразительную подлинность». Рэмзи доказал, что маршрут апостола Павла в Деян. не богословская конструкция, а отражение исторической реальности. Свои выводы он изложил в ставшей классической книге: «Св. Павел, путешественник и римский гражданин» («St. Paul, the Traveller and the Roman Citizen», L., 1895).

♦ *Was Christ Born in Bethlehem?*, L., 1898; в рус. пер.: Квириниева перепись в год Рождества Христова, ХЧ, 1898, №2.

● **Лопухин А.П.*, Кризис в отрицательной школе, ХЧ, 1896, т.II; ODCC, p.1156.

Саак Партев

Саак Партев – см. *Исаак Армянский

Сабатье

Сабатье (Sabatier) Огюст (1839–1901), французский протестантский богослов и библеист либерального направления, оказавший влияние на католический *«модернизм». Учился в Тюбингене и Гейдельберге. Был профессором богословия в Страсбургском и Парижском университетах.

В своих исследованиях «Иисус Назарянин» («Jésus de Nazareth», Toulouse, 1867), «Апостол Павел» («L'Apôtre Paul», Strasbourg, 1870) и других работах развивал концепцию «критического символизма», основанную на учении *Шлейермахера и *Ричля. Согласно Сабатье, все религии, в т.ч. и христианство, имеют тенденцию удаляться от своих подлинных истоков, которыми являются внутренний опыт, личное благочестие. Богословская мысль вырастает из этих истоков, а затем сменяется застывшим догматизмом. Необходимо поэтому постоянно искать возврата к живым основам веры, к «религии духа», провозвестником которой явился Христос. Сабатье видел в Нем лишь Человека, достигшего полноты сознания Богосыновства. Приобщение к Его опыту и есть истинное христианство.

Сабатье признавал ценность богословских понятий, но лишь как *символов, не претендующих на «объективную точность».

Опираясь, как и Ричль, на гносеологию неокантианства, Сабатье считал символ связующим звеном между реальностью и мыслью. «Идея символа, – писал он, – соотносительна идее тайны». Символы не статичны: они развиваются и меняются вместе с культурой. Библейская критика нужна для того, чтобы понять эволюцию символов и освободиться от тех, что утратили свою жизненность. Впрочем, здесь Сабатье допускал исключения. «Есть символы, – признавал он, – например, Отца Небесного, Царства Божия, нового рождения, нисхождения Святого Духа, – настолько тесно связанные с нашей религиозной жизнью, с ее зарождением, возрастанiem или

угасанием, что нельзя допустить их исчезновения». Этот пункт выявлял одно из главных противоречий доктрины Сабатье, ибо он не мог объяснить, почему, сохраняя одни символы, следует отказаться от других, не менее важных, таких, например, как отвергнутый им догмат о Богочеловечестве.

♦ *Jésus de Nazareth. Le drame de sa vie. La grandeur de sa personne*, Toulouse, 1867; *Le canon du Nouveau Testament*, P.,1877; *Mémoire sur la notion hébraïque de l'esprit*, P.,1879; *De l'ordre des livres canoniques dans l'Ancient Testament*, Alençon, 1887; *Les origines littéraires et la composition de l'Apocalypse de saint Jean*, P.,1888; *Esquisse d'une philosophie de la religion*, P.,1897; *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, P.,1904; в русском переводе: Критическая теория религиозного познания, в книге: *Цельное знание*, сб.1, Пг.,1915.

• *Бутру Э.*, Наука и религия в современной философии, М.,1910; *Керенский В.А.*, Школа риглианского богословия в лютеранстве, Каз.,1903; LTK, Bd.9; NCE, v.12, p.776; ODCC, p.1216.

Сабѣнин

Сабѣнин Стефан Карпович, протоиерей (1789–1863), русский православный библеист и историк. Родился в Воронежской губернии в семье псаломщика. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию (1821), где затем в течение года преподавал немецкий язык. В 1823 Сабѣнин был рукоположен во иереи и направлен за границу. Служил в посольской церкви Копенгагена, а с 1837 – в Веймаре, где находился при дворе великой княгини Марии Павловны. Сабѣнин был близок со многими деятелями русской культуры, жившими за рубежом, и западными учеными. У него были разносторонние интересы, он внес значит. вклад в филологию и историческую науку.

Сабѣнину принадлежат исследования о славянском язычестве, печенегах, хазарах, исландцах. Им составлены грамматики сирийского и исландского языков (издана только вторая). Он был членом датского Королевского общества антиквариетов. «На Сабѣнине, – пишет архимандрит Киприан (Керн), – как редко на ком другом, сказались одаренность нашего духовного сословия, расцветшего в наследственной благодатной атмосфере, и исключительно высокий уровень нашей духовной школы, путем долголетней селекции отбиравшей из своей среды таких высокообразованных ученых и одаренных писателей».

Ревностный почитатель своего наставника протоиерея *Павского, Сабѣнин много сделал для становления русской православной библеистики. Он постоянно переписывался с Павским и, следуя по его стопам, начал перевод книг Ветхого Завета на русский язык. Он был одним из первых русских библеистов, который при переводе учитывал стихотворный характер оригинала. Однако его переводы (Иов.; Ис.112) напечатаны не были. В рукописи остался и его «Библейский лексикон», своего рода *симфония к Библии. Сабѣнин написал ряд экзегетических очерков по Ветхому Завету. Многие темы, затронутые им, были рассмотрены в русской библеистике

впервые. Когда началось следствие по делу Павского, Сабинин прекратил печатать свои труды по Священному Писанию. Его комментарии на Песн. так и не увидели света.

♦ В каком смысле нужно разуть книгу Песнь Песней и что она в себе содержит? ХЧ, 1821, т.3; Пророчество об Измаиле, ХЧ, 1829, т.33; Авраам и его потомки, ХЧ, 1829, т.35; Пророчество об Иакове и Исаве, ХЧ, 1829, т.36; Пророчества Иакова, касающиеся его сынов, ХЧ, 1830, т.39; Пророчество Валаама, ХЧ, 1830, т.40; Пророчество Моисея об иудеях, ХЧ, 1831, т.41; Пророчество Моисея о пророке, подобном ему, ХЧ, 1831, т.41; Ветхозаветные пророчества, касающиеся состояния нынешних иудеев, ХЧ, 1831, т.42; Изъяснение 53-й главы пророка Исаяи об Иисусе Христе, ХЧ, 1832, т.46; Взгляд на ветхозаветные пророчества о падении Вавилона, ХЧ, 1832, №43; Историческое рассмотрение пророчеств о Тире, ХЧ, 1833, т.1; Изъяснение Ноева пророчества о будущей судьбе потомства, ХЧ, 1839, т.1; О состоянии иудеев в плену Вавилонском, ХЧ, 1839, №3; Изъяснение пророчеств о Египте и подтверждение их историческими событиями, ХЧ, 1840, т.3.

• Архим. Киприан (Керн), Дореволюционное русское духовенство за границей, ПМ, 1957, вып.11; Родосский А., Рукописные памятники трудов по переводу и изъяснению священных книг Ветхого Завета Г.П.Павского, ХЧ, 1887, т.1; его же, Рукописные труды по переводу и изъяснению Священного Писания Ветхого Завета прот. С.К.Сабининым, там же; Родосский, с.419–420 (там же указаны и прочие сочинения Сабинина); ЭСБЕ, т.28.

Савао́ф

Савао́ф (евр. לַיְהוָה, цевао́т), слово, употребляемое в Ветхом Завете вместе со священным *Именем Божиим (*Тетраграммой, или Тетраграмматоном). Является множественным числом от לָוָה, цавá, воинство. Поэтому словосочетание «Господь Саваоф» (евр. יְהוָה לַיְהוָה, яхвэ цевао́т) может быть переведено как «Господь, Вождь воинств», или «Господь, Владыка воинств». Первоначально смысл слова **Саваоф** был связан с идеей битвы, которую Бог ведет против сил тьмы (ср. «Господь муж брани», [Исх.15:3](#)). В ([Исх.7:4](#)) «воинством» называется народ Божий. В более поздний период под «воинством» стали подразумевать небесные светила и ангельский мир. Таким образом, слово «Господь Саваоф» было переосмыслено и приобрело значение «Вседержитель», «Властелин Вселенной». Оно встречается в Ветхом Завете более 280 раз, преимущественно в *пророческих книгах. В Новом Завете, в соответствии с традицией *Септуагинты, оно дается без перевода (например, [Рим.9:29](#)).

- См. в статье *Имена Божьи.

Саввайтoв

Саввайтoв Павел Иванович (1815–1895), русский православный историк, археолог, библеист. Родился в Вологодской губернии в семье священника. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию (1837). Профессор философии в Вологодской Духовной семинарии (с 1837). В Вологде сблизился с известным историком М.П.Погодиным, который пробудил в нем интерес к истории. В 1842 **Саввайтoв** перешел в Санкт-Петербургскую Духовную семинарию, где преподавал патристику и *герменевтику. В 1868 оставил преподавание. По отзывам современников, был человеком старого закала, «крутого нрава» и всецело преданным науке.

Саввайтoв являлся активным участником подготовки *синодального перевода Библии, а также многих исторических и археологических изданий. В частности, по поручению *Норова он подготовил и выпустил славяно-греческую *билингву Нового Завета (1861–1866). Важнейшей его работой по библеистике является «Библейская герменевтика» (СПб., 1857, 1859²). Это краткое, но предельно ясное и строго систематическое руководство оставалось образцовым в *русской библеистике на протяжении всего 19 в. **Саввайтoв** определяет герменевтику как «науку, в которой перечисляются правила, как узнавать и понимать подлинный смысл Священного Писания». Следуя общепринятому тогда делению, он указывает на различие между смыслом «буквальным» и «таинственным», рассматривает роль словоупотребления у священных авторов, показывает, насколько важно для толкования Слова Божьего уяснить обстоятельства, время, обстановку и прочие условия создания библейских книг. Заключительные главы посвящены *переводам и *парафразам библейским.

♦ Православное учение о способах толкования Священного Писания, СПб., 1857; Об издании Остромирова Евангелия и содействии митрополита Филарета выпуску в свет этого издания, М., 1884.

- *Родосский*, с.421–423; ЭСБЕ, т.28а и некрологи в ЖМНП, 1895, №9; «Исторический .Вестник», 1895, т.61 (июль – август); БТ, 1989, сб.29, с.330.

Савинский

Савинский Сергей Васильевич, протоиерей (1877–1954), русский православный богослов. Родился в Ярославской губернии в семье сельского священника. Окончил Киевскую Духовную академию (1900). Преподавал догматическое богословие в Черниговской Духовной семинарии (1901–1918). В 1907 КДА удостоила его звания магистра. В первый период своей преподавательской деятельности Савинский много публиковался в церковной периодической печати. В 1944 он стал одним из участников возрождения Московской Духовной академии. Рукоположен в 1947. Был проректором, инспектором, а затем ректором академии, служил в Успенской академической церкви.

Главная экзегетическая работа Савинского – его магистерская диссертация «Эсхатологическая беседа Христа Спасителя (о последних судьбах мира)» (К., 1906; см. рецензию в «Страннике», 1907, №2). Она посвящена проблемам *Малого Апокалипсиса. Автор перечисляет аргументы в пользу его подлинности, излагает дискуссии в библейской науке по вопросу о связи двух событий (падения Иерусалима и последнего Суда), описанных в эсхатологической беседе Христа Спасителя.

Большое место уделено в монографии сравнительному анализу Малого Апокалипсиса и эсхатологии ветхозаветных *апокрифов и Откровения. За этим исагогическим разделом следует подробное толкование текстов (Мф.24:1–51; Мк.13:1–37; Лк.21:5–36). В русской православной литературе труд Савинского на эту тему является наиболее полным.

♦ Утро и вечер великого дня Воскресения Христова, ЖМП, 1951, №5; Свет Рождества Христова, ЖМП, 1953, №1; Крест Христов, ЖМП, 1953, №3; Радость Воскресения Христова, ЖМП, 1953, №4.

• Прот. Ветелев А., Профессор-протоиерей С.В.Савинский (Некролог), ЖМП, 1954, №10.

Савонаро́ла

Савонаро́ла (Savonarola) Джироламо, иеромонах (1452–1498), итальянский католический проповедник, богослов и общественный деятель. Родился в аристократической семье. Отец Савонаролы, известный ученый, готовил его к медицинской карьере и дал ему прекрасное образование. Однако юноша тайно покинул дом и вступил в орден доминиканцев (1475). В Болонском монастыре он изучал схоластическую философию, Библию и написал свои первые стихи. Там же проявился его великий проповеднический дар. По благословению монастырского начальства он проповедовал в различных городах Италии. Моральный упадок общества побудил Савонаролу вступить в борьбу за духовное возрождение страны.

Из его книг «Об истине пророчества» и «Об откровениях» явствует, что Савонарола осознал себя преемником ветхозаветных *пророков, призванным возвестить волю Божью народу. В своих проповедях, толкуя Библию, он предсказывал великие бедствия родине, если она не вступит на путь покаяния.

Воздействие речей Савонаролы было огромным. Среди его почитателей были многие знаменитые современники: прп.*Максим Грек, *Микеланджело, *Пико делла Мирандола, С.Боттичелли. Поселившись в 1490 во Флоренции, Савонарола открыто объявил свою программу нравственного обновления Церкви. Он находил в Писании прямые указания на неизбежность исторического возмездия, если духовенство и народ не покаются. Деятельность Савонаролы способствовала падению диктатуры дома Медичи и образованию республики, духовным главой которой оказался проповедник (хотя сам он сторонился политики). Римская курия, находившаяся при папе Александре VI Борджиа в самом плачевном состоянии, отнеслась к Савонароле как к опасному мятежнику. Против него были приняты суровые меры. Но никакие запрещения не могли остановить пророчествующего монаха. В конце концов против

Савонаролы была использована партия его политических противников во Флоренции. Монастырь св. Марка, где он был настоятелем, взяли штурмом. Савонаролу и его приверженцев арестовали. В тюрьме он написал свои вдохновенные толкования на псалмы. После пыток и суда пророк свободы был обвинен в ереси и казнен.

Труды Савонаролы, в частности проповеди на тексты Писания, были тесно привязаны к конкретным событиям современной ему Италии; они являются ярким примером актуализации Писания с помощью *аккомодического толкования Библии. Ряд позднейших историков обвинял его в фанатизме, в ненависти к гуманистической культуре. Но эти упреки неосновательны. Савонарола ценил искусство, сам писал стихи; он лишь протестовал против разврата и роскоши. «Если бы в 15 веке, – писал П.Виллари, – прислушались к голосу Савонаролы, Реформация не сделалась бы явлением необходимым, равно и религия не очутилась бы в разладе с разумом и свободой». Примечательно, что последующие папы, рассмотрев его сочинения, не нашли в них ничего еретического, а некоторые папы склонны были считать его святым.

♦ Письма и речи Савонаролы, в приложении к рус. пер. книги Виллари П. (см. ниже); Об искусстве хорошо умирать, «Вестник РХД», 1981, №135; перечень изд. см. в ОДСС, р.1239.

• Архим. Амвросий (Погодин), Фра Иероним Савонарола, «Вестник РХД», 1981, № 135; Виллари П., Джироламо Савонарола и его время, СПб.,1913; Дунаев Б.И., Соч. Савонаролы и Максима Грека, «Древности», М.,1907, т.4, вып.1, Протоколы; *Иванов А.И., Максим Грек и Савонарола, БТ, 1974, сб.12; Иероним Савонарола, реформатор Флорентийский, ПО, 1860, т.III, № 12; Осокин Н.А., С. и Флоренция, Каз.,1865; Херманн Х., Савонарола Еретик из Сан-Марко, пер. с нем., М.,1982; Шеллер А.К. (Михайлов), Савонарола, его жизнь и общественная деятельность, СПб., 1893; ЭСБЕ, т.28а; иностранную библиографию см. в указанных трудах.

Самаря́нское Пятикни́жие

Самаря́нское Пятикни́жие, древняя *рецензия *Пятикнижия, сохранившаяся в общине самарян.

Самаряне. Название общины происходит от столицы древнего *Ефрема Самарии (евр. שֹׁמֶרֹן, шомеро́н), основанной в 9 в. до н.э. Со времени правления Давида жители Севера тяготились главенством Иерусалима и после смерти Соломона отделились (см. статью *Разделение царств). Северяне имели собств. традиции и святые места (Сихем, Вефиль, Дан), однако исповедовали общую всем израильтянам богооткровенную религию.

В 721 Северное, Самарийское, царство было уничтожено ассирийцами, но при царе Иосии в 20-х гг. 7 в. его земли были снова присоединены к Иудейскому царству. Однако уже за столетие до Иосии население Ефрема стало смешанным. Ассирийцы депортировали туда множество выходцев с востока. «Господа они чтили, и богам своим они служили», – свидетельствует (4Цар.17:33). После возвращения из Плена иудеи стали смотреть на северян как на людей, утративших чистоту религии. Когда самаряне пожелали принять участие в постройке Храма, они получили отказ. Конфликт между Севером и Югом углубился из-за того, что при персидском господстве самарянский правитель Санваллат получил контроль над Иерусалимом.

Около 330 до н.э. самаряне построили собственный храм близ Сихема на горе Гаризим. В конце 2 в. до н.э. хасмоне́йский царь Иоанн Гиркан I разрушил этот храм, но самаряне продолжали приходить на это место для совершения обрядов. В евангельскую эпоху вражда между иудеями и самарянами не утихла (ср. Ин.4:9). В Иудее тех лет самарян считали раскольниками, еретиками, почти язычниками. В свою очередь, самаряне считали, что именно они есть «Истинный Израиль». В настоящее время самарянская община в Палестине насчитывает около 620 человек.

Самарянское Пятикнижие. Хотя вначале самарянская религия имела черты *синкретизма, к 4 в. до н.э. она освободилась от них. Основой самарянского вероучения стало Пятикнижие, которое, по преданию, принес в Сихем Манассия, брат иудейского первосвященника (ср. Неем.13:27–31). Уцелевшие древние списки Самарянского Пятикнижия не старше 11 в. н.э. Они написаны особым *алфавитом, генетически связанным с *финикийским алфавитом. Европейские ученые ознакомились с Самарянским Пятикнижием в 1616. Впервые оно было напечатано в Парижской *полиглотте (1645). Исследователи установили, что самарянская рецензия Пятикнижия близка к *Септуагинте и ряду библейских рукописей *Кумрана. Возникновение Самарянского Пятикнижия предположительно относят к 5 в. до н.э., т.е. к *Рестаурации эпохе.

По мнению большинства библеистов, значение Самарянского Пятикнижия для *текстуальной критики не столь значительно, поскольку 6 тыс. разночтений, которые отличают его от *масоретского текста, появились довольно поздно. Многие из них носят характер гармонизации, сглаживания противоречий, продиктованы догматическими и конфессиональными соображениями. Так, слово Элохим часто заменяется словом Эль, чтобы избежать даже намека на множественность богов (см. статью *Имена Божии).

Другой пример: в (Быт.48:16) слово «ангел» (евр. מַלְאָךְ, малеах) заменено близким по написанию (евр. מֶלֶךְ, мелех) словом «царь». Вопрос о том, когда именно были внесены эти изменения и на какой *рукописной традиции основано Самарянское Пятикнижие, остается пока открытым. Существуют арамейские *таргумы и греческие переводы Самарянского Пятикнижия.

Признавая из всей Библии только Пятикнижие, самаряне отрицали те аспекты ветхозаветного богословия, которые были раскрыты в других книгах *канона. Впрочем, у них была вера в Мессию, Которого они называли Тахеб (Восстановитель). Именно Его имела в виду самарянка в беседе со Христом Спасителем (Ин.4:25). Первые самаряне, принявшие

христианство, были обращены диаконом Филиппом (Деян.8:5 сл.). По мнению ряда историков (например, *Поснова), самарянство стало одним из источников гностицизма.

- Архим.**Антонин (Капустин)*, Доктор Сепп А. (из современного состояния Самарянской Общины на Востоке), ТКДА, 1875, №10; *Вильскер Л.Х.*, Самаритянский язык, М.,1974; *Винников И.Н.*, Самарянское Пятикнижие и устная палестинская традиция, ПСб.,1966, №15 (78); *Елисеев А.В.*, Самаритяне и их Пятокнижие, РП, 1888, № 18; **Рыбинский В.П.*, Самаряне, К.,1913 (там же приведена обширная библиография); *Würthwein E.*, Der Text des Alten Testaments, Stuttg., 1952 (англ. пер.: The Text of the Old Testament, N.Y.,1957); прочую иностранную библиографию см. в ODCC, р.1231.

Самуїла Кні́ги

Самуїла Кні́ги – см. *Царств Книги.

Сáнди

Сáнди, *Сандей* (Sanday) Уильям (1843–1920), английский экзегет, исследователь Нового Завета. Учился, а затем преподавал в Оксфорде. Был одним из инициаторов введения в англ. экзегетику новых критических методов исследования. Согласно Санди, *синоптики писали в период между 60–70 гг. и у них можно найти достаточно подлинных свидетельств о жизни и учении Христа. Санди не принимал резкого противопоставления *«исторического Иисуса» и «Христа веры» и считал, что те критики, которые отрицают, что Христос был Основателем Церкви, заходят слишком далеко. Само избрание Двенадцати «образовало ядро общины». Санди много занимался историей раннехристианской *христологии. На основе Евангелий он пытался реконструировать события жизни Спасителя и главные черты Его Благовестия. Резюме своей реконструкции он изложил в обширной статье «Иисус Христос», помещенной в словаре *Хейстингса.

♦ The Gospels in the Second Century, L., 1876; Inspiration, L., 1893; A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, N.Y., 1895; Christologies, Ancient and Modern, N.Y., 1910; Studies in the Synoptic Problem by Members of the University of Oxford, Oxf. (Eng.), 1911.

- ODCC, p.1234.

Сведенбóрг

Сведенбóрг (Swedenborg) Эмануэль (1688–1772), шведский ученый и мистик. Родился в Стокгольме. Изучал математику, инженерное дело и классические языки. Прославился трудами по алгебре, геологии, химии. Был почетным членом Петербургской Академии Наук. Создал собственную теософскую систему, в которой сочетались элементы натурфилософии и оккультизма. Сведенборг много занимался исследованиями Библии. Ортодоксально-протестантские толкования его не удовлетворяли, и он предпринял попытку найти новый ключ к ее пониманию. К этому, по собственному признанию, его побудило видение, которое он имел в Лондоне.

По словам Сведенборга, Бог избрал его, «чтобы раскрыть людям духовный смысл Священного Писания». Это новое «откровение» Сведенборг изложил в ряде книг, которые привлекли к нему внимание во многих странах. Учение Сведенборга является абсолютно христоцентричным. Бог есть предвечный Богочеловек, в недрах Которого пребывают Отец, Сын и Святой Дух. Воплощение означает, что Святой Дух вошел в земной мир, приняв человеческую природу, чтобы изгнать из нее демонов.

Сведенборг учил о множественности духовных миров, которые, по его словам, открывались ему в видениях. Все духовные существа суть люди, либо пребывающие в свете, либо оставшиеся во тьме, либо живущие в этом мире в ожидании своей участи. Судьбы этих существ определяются судами Божьими, которые периодически совершаются в мире. Сведенборг считал, что *посмертное бытие человека не статично, а так же подчинено закону развития, как земная жизнь. В свете подобных взглядов Сведенборг и толковал Библию. В экзегетике Сведенборг злоупотреблял *аллегорическим методом и не останавливался перед самыми смелыми фантазиями. Учение *Малого Апокалипсиса он рассматривал как пророчество о конце «старой Церкви» и начале нового, «духовного», христианства. Проповедь

Сведенборга вызвала гонения против него со стороны лютеранского духовенства. Последователи Сведенборга составили особую секту «сведенборгиан», или «Церкви Нового Иерусалима», которая существует и поныне (главным образом в Англии и США).

Доктрина Сведенборга была популярна среди русских «мистиков» Александровской эпохи. Церковные авторы подвергали ее критике, хотя митрополит*Филарет (Дроздов) считал, что нравственное учение Сведенборга не может вызывать возражений.

♦ В рус.пер.: О небесах, о мире духов и об аде, Лейпциг, 1863; Избранные сочинения, Лондон, 1872, вып.1; О Божественной любви и Божественной мудрости (посмертное творение), СПб.,1904; Апокалипсис (гл.1) по смыслу духовному, СПб.,1906, ч.1; О последнем (страшном) суде, Толкование главы 25 Матфея (Посмертное творение), СПб.,1906; О сообщении души и тела, СПб.,1910; Увеселения Премудрости о любви супружественной, М.,1914.

• *Кант И.*, Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика, в его книге: Соч., М.,1964, т.2; *Леман А.*, Иллюстрированная история суеверий и волшебства от древности до наших дней, М.,1900; *Осинин И.Г.*, Шведенборг и его учение, ДБ, 1859, № 29; **Соловьев Вл.*, Сведенборг, Соч.,СПб.,1914², т.10; **Хрисанф (Ретивцев)*, Эмануил Сведенборг и его вероучение, ХЧ, 1866, т.1; *Эмерсон Р.*, Избранники человечества, М.,1912; иностранная библиография см. в ФЭ, т.4.

Свенци́цкая

Свенци́цкая Ирина Сергеевна (1929–2006), советский историк, специалист по *античности и раннему христианству. Окончила историко-филологический факультет ЛГУ, где была профессором. Доктор исторических наук. Свенцицкой принадлежит ряд популярных работ о происхождении христианства, гностицизме и *апокрифах. В этих работах она выступает с обоснованной критикой *мифологической теории.

♦ Запрещенные евангелия, М., 1965; Тайные писания первых христиан, М., 1980; От общины к церкви, М., 1985; Раннее христианство: страницы истории, М., 1987 (книга включает две предыдущие работы).

Светлако́в

Светлако́в Андрей Иванович – см. *Александр (Светлаков), епископ.

«Свѣда»

«Свѣда», или «Суда» (Συῖδα, Σοῦδα), византийский словарь 10 в. В прошлом историки полагали, что слово «Свида» означает имя его автора, но в настоящее время признано, что автор лексикона неизвестен. Возможно, что в его создании участвовало несколько составителей. В объяснении самого термина «Свида» ученые расходятся. Поскольку в статье «Адам» события доводятся до смерти императора Иоанна Цимисхия (976), эта дата, по-видимому, указывает и на время составления «Свиды».

Лексикон включает множество сведений по филологии, истории, искусству, естествознанию и, таким образом, он является суммарным сводом византийского культурного наследия той эпохи. «Свида» содержит многочисленные статьи по библейской тематике. Они интересны тем, что их авторы пользовались не только текстом Писания, но и *апокрифами (иногда утраченными). Лексикон появился на Руси в 16 в. Ряд статей из него был переведен прп.*Максимом Греком. «Свида» был впервые издан в Милане (1499). Критическое издание вышло в Лейпциге (1928–1938).

● *Иванов А.И., Несколько замечаний к вопросу о лексиконе «Свида», БТ, 1978, сб.18; ЭСБЕ, т.29; NCE, v.13, p.783.

Свѣтки библѣйскіе

Свѣтки библѣйскіе, одна из древнейших форм *рукописей библѣйских. Свитки библѣйскіе представляют собой листы, склеенные в виде длинных полос, которые хранились свернутыми в рулоны. Материалом для них служили папирус, кожа, пергамент. Текст, как правило, наносился на внутреннюю сторону рулона. Впервые Свитки библѣйскіе появились в Египте около 3-го тыс. до н.э. Почти все дохристианскіе рукописи Библии были свитками. Наиболее ранніе цельные Свитки библѣйскіе, сохранившіеся до наших дней, найдены в *Кумране.

В первые века н.э. Свитки библѣйскіе стали постепенно вытесняться *кодексами, более экономичными и удобными в обращении формами рукописей. Некоторые ученые полагают, что эта смена книжной формы произошла в христианской среде. В настоящее время Свитки библѣйскіе почти полностью вышли из употребления. Только в синагогальном богослужении *Пятикнижие используется в виде рукописного свитка.

- *Баренбаум И.Е., Давыдова Т.Е., История книги, М.,1971; Владимиров Л.И., Всеобщая история книги, М.,1988; свящ.*Воронцов Е., Домасоретская и масоретская Библия как манускрипт, Серг.Пос.,1909; Дойель Л., Завещанное временем, М.,1980; Кацпржак Е.И., История книги, М.,1964; Murphy R.T.A., Background to the Bible, 1978; Würthwein E., Der Text des Alten Testaments, Stuttg.,1952 (англ. пер.: The Text of the Old Testament, N.Y.,1957).*

Святоотéческий період

Святоотéческий період – см. *Греческая библеистика;
*Православная библеистика.

Святоотéческая экзегéза

Святоотéческая экзегéза, или *патристическая*, толкование Библии св.отцами и учителями Церкви.

В православной традиции отцами и учителями принято называть священномучеников, святителей и подвижников, в своих трудах наиболее полно выразивших сущность церковного*Предания. В большинстве своем это писатели древнехристианского и раннесредневекового времени, хотя к числу св.отцов относят и некоторых писателей последующих эпох. Святоотеческое наследие является основополагающим в области православной догматики, аскетики, *богослужения, каноники и библеистики.

Хронологически история Святоотеческой экзегезы делится на два больших периода: *античный* (1–5 вв.) и *византийско-русский* (6–19 вв.). В свою очередь, в античном периоде различают две эпохи: доникейскую, или раннехристианскую (конец 1– начало 4 в.), и классическую, или «золотой век» церк. письменности (начало 4 – начало 5 в.). Существуют и другие периодизации истории святоотеческой литературы. Так, например, архиепископ *Филарет (Гумилевский) насчитывает 5 ее периодов:

- а) время Мужей Апостольских и апологетов (70–312),
- б) время христологических споров (312–620),
- в) время иконоборчества (620–850),
- г) поздневизантийский период (850–1453),
- д) время после падения Византии.

Следует отметить, что в православной традиции отцами Церкви называются святые писатели, а учителями – те, кто не был канонизирован. В католической же традиции отцами называют христианских писателей до 8 в., а последующие именуются учителями Церкви. Обычно в богословской и исторической науке термином «патристика» обозначают творения св. отцов и учителей античного периода. Ниже будет дан обзор Святоотеческой экзегезы именно этого времени, а о

других периодах см. статьи: *Греческая библеистика; *Русская библеистика.

Отцы Церкви не были первыми толкователями Писания. В какой-то мере они использовали труды иудейских комментаторов (в частности, *Филона и *Иосифа Флавия) и экзегетические приемы античных авторов, толковавших древнюю греко-римскую литературу (см. об этом в труде *Хэтча «Влияние греческих идей и обычаев на христианскую Церковь»). Но главными источником Святоотеческой экзегезы был духовный опыт св. отцов, мысль которых была просвещена молитвой и подвигом.

Кроме непосредственно экзегетического, герменевтического, догматического и назидательного значения, наследие Святоотеческой экзегезы играет немалую роль и в текстологии Священного Писания. Библейские цитаты из творений отцов и учителей Церкви важны для изучения истории священного текста и его передачи, поскольку эти творения могут быть точно датированы и помогают установить древние варианты чтения. В библейской текстологии принято пользоваться критическими изданиями св.отцов, поскольку в прочих изданиях их цитаты часто перефразированы. Примером собрания ранних святоотеческих цитат является «Синописис» Четвероевангелия *Аланда (1964). Однако полного собрания всех патристических цитат из Библии еще не существует. Даже 16-томный рукописный «Index Patristicus» английского богослова Уильяма Бэргона (1814-88), хранящийся в Британском музее, не может считаться исчерпывающим, хотя и содержит 86 489 цитат.

1. Доникийский период. Отцы и учителя Церкви, жившие в период, непосредственно примыкающий к веку апостолов, именуются *Мужами Апостольскими, или Апостольскими отцами (конец 1– 1-я половина 2 в.). От них не дошло последовательных толкований библейских книг, но в полемике с язычеством, гностицизмом и *иудаизмом они затрагивали многие экзегетические проблемы. Их творения содержат древнейшие сведения о происхождении священных книг и их канонизации (свт.*Климент Римский, сщмч.*Игнатий

Антиохийский, *Гегезипп, *Папий, сщмч.*Поликарп Смирнский и другие).

Полемический характер носили и писания апологетов 2–3 вв. (св.*Иустин Мученик, *Татиан, свт.*Феофил Антиохийский, свт.*Иринея Лионский и другие), которые боролись с гностицизмом, учением *Маркиона и другими ересями. Важные сведения о *каноне содержатся в уцелевших фрагментах апологета *Мелитона Сардийского.

Отдельным библейским темам посвящены труды *Климента Александрийского и сщмч.*Мефодия. Одним из первых комментаторов Писания, толкования которого дошли до нас, был свт.*Ипполит Римский. Основу научной (историко-филологической, текстуальной и богословской) Святоотеческой экзегезы заложил преемник Климента Александрийского *Ориген. От него ведет начало *критика библейская, и его труды оказали большое влияние на ее дальнейшее развитие. Ориген был представителем *александрийской школы экзегезы, отдававшей первенство *аллегорическим методам толкования Библии. Напротив, *антиохийская школа экзегезы, основанная сщмч.*Лукианом, предпочитала историческое, буквальное толкование.

2. Классический период. В этот период антиохийское направление имело наибольшее число сторонников. Среди них *Диодор Тарсийский, *Евсевий Эмесский, *Полихроний Апамейский, свт.*Иоанн Златоуст, свт.*Кирилл Александрийский, блж.*Феодорит Киррский, прп.*Исидор Пелусиот и другие. К той же школе относится и *Феодор Мопсуестский, богословские теории которого были позднее осуждены Церковью. По своим исходным установкам к антиохийской школе близки *сирийские школы* Нисибина и Эдессы (прп.*Ефрем Сирин, *Раббула и другие. Первый труд по введению в Священное Писание принадлежит сирийскому монаху *Адриану Антиохийскому, автору самого термина *«исагогика».

Взгляды александрийской школы в 4 в. выражал свт.*Григорий Нисский, одновременно примыкавший к т.н. *кесарийской традиции*, представленной его братом

свт.*Василием Великим и свт.*Григорием Назианзином. Эта традиция стремилась примирить точки зрения школ Александрии и Антиохии. Для вопроса о каноне большое значение имеют труды свт.*Афанасия Великого, *Евсевия Кесарийского, свт.*Амфилохия Иконийского, свт.*Епифания Кипрского.

Классиком латинской Святоотеческой экзегезы считается блж.*Иероним, усвоивший филологические и критические методы Оригена. Элементы аллегорической экзегезы были введены на Западе свт.*Иларием Пиктавийским, свт.*Амвросием Медиоланским и *Евхерием Лионским. Итог античной латинской Святоотеческой экзегезы был подведен блж.*Августином, который предпринял попытку точно сформулировать правила библейской герменевтики.

3. Основные принципы Святоотеческой экзегезы. С начала 2 в. перед отцами и учителями Церкви встали две задачи: а) сформулировать догматические и нравственные истины христианства на языке своего времени и б) рецептировать элементы тогдашней греко-римской культуры для толкования церковного вероучения и Библии. Выполнению этих задач немало способствовали энциклопедические знания, которыми обладало большинство св.отцов. Будучи выдающимися представителями античной культуры 3–4 вв., они своим образованием значительно превосходили современных им языческих философов и писателей.

Несмотря на различие школ, методов, интерпретаций текста и частных мнений св. отцов, можно выделить 10 основных принципов, свойственных Святоотеческой экзегезе.

а) Вера в *боговдохновенность Библии является общим и незыблемым убеждением *всех* св. отцов. Уже первый по времени из Мужей Апостольских, свт. Климент Римский, называет Писание «истинными глаголами Духа Святого» (1-е Послание к Коринфянам 45).

б) *Богочеловеческий характер Священного Писания. Это понятие утвердилось в святоотеческой библеистике не сразу. Ранние церковные писатели еще склонялись к *вербализму. Но уже в 3 в. свт.*Дионисий Великий, сравнивая Ин. и Откр.,

недвусмысленно указал на роль священных писателей как авторов, со свойственными им особенностями языка и способами выражения. С 4 в. св. отцы более не сомневались в том, что Библия есть одновременно и Слово Божье, и слово человеческое. В частности, блж. Иероним замечал, что «Иеремия кажется грубым в сравнении с Исайей и Осией», т.е. признавал зависимость литературной формы библейских книг от индивидуальных особенностей их авторов.

в) Библия как часть Священного Предания Церкви. Для Святоотеческой экзегезы Евангелие является церковной книгой по преимуществу, которой предшествует живое апостольское слово, восходящее к Самому Господу Иисусу. Так, отвергая спекуляции гностицизма, свт. Иринеи Лионский ссылаясь на «предание, которое происходит от апостолов и сохраняется в церквях чрез преемство пресвитеров» (Против ересей, III,2,2). От Иисуса Христа и апостолов Церковь принимает и авторитет Ветхого Завета. Для того чтобы отделить подлинное Предание от «преданий человеческих», необходимо, по учению св. отцов, ориентироваться на Библию. Свт. Кирилл Иерусалимский в связи с этим писал: «Не верь даже мне, когда говорю тебе просто, если не будешь иметь доказательств моих слов из Писания» (Огласительное поучение, IV, 17), а свт. Иоанн Златоуст в 4-й Беседе о Лазаре восклицает: «Хотя бы мертвый воскрес, хотя бы ангел сошел с неба – более всего должно верить Писанию».

г) *Единство Библии. На попытки иудаизма, гностицизма и Маркиона отсечь Новый Завет от Ветхого, Святоотеческая экзегеза отвечает исповеданием веры в единство Духа Божьего, вдохновившего авторов обоих Заветов. Различие Заветов, согласно св. отцам, обусловлено поступательным характером *истории спасения, в ходе которой христианская Церковь становится новым Народом Божиим. Ветхий Завет был преддверием, *прообразом, подготовительной ступенью к Откровению Богочеловечества. По словам блж. Августина, оба Завета связаны генетически и типологически. «Новый Завет сокрыт в Ветхом, Ветхий – раскрывается в Новом» (Беседа на 1Кор.6).

д) Христоцентризм Святоотеческой экзегезы. Отцы Церкви всегда руководствовались словами Христа Спасителя: «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне» (Ин.5:39). Это свидетельство св. отцы находили во всей Библии, от первых ее страниц до последних. Оно выражалось не только в описании жизни и учения Христа, но и в ветхозаветных пророчествах, прообразах, в приготовлении людей к приходу Избавителя.

е) Нераздельность познания Библии и духовной жизни. Все св. отцы учат, что чтение и изъяснение Слова Божьего требует молитвенного подвига и очищения сердца. Значительная часть патристических толкований есть запись бесед и проповедей, имевших целью пробудить и укрепить в людях веру и желание жить по вере (нередко эти беседы предназначались для готовящихся к крещению). Святоотеческая экзегеза никогда не ограничивалась историческими или литературными аспектами Писания: она была продолжением апостольского благовестия, хотя и не пренебрегала научной стороной экзегетики.

ж) *Полисемантизм Библии. Почти все св. отцы, к какой бы школе они ни принадлежали, настаивали на том, что библейский текст многопланов, что он имеет несколько смысловых измерений. Если одни толкователи делали ударение на иносказательном смысле, а другие – на прямом, это не значило, что они исключали другие семантические пласты Писания. В Беседе на 46 псалом свт. Иоанн Златоуст подчеркивал: «Иное в Писании должно понимать так, как говорится, а иное в смысле переносном; иное же в двояком смысле, чувственном и духовном».

з) *Жанры литературные и особенности *поэтики библейских книг отмечались преимущественно св. отцами классического периода, но еще Ориген определил литературную форму Песн. как «эпиталаму», т.е. брачный гимн. Блж. Иероним пытался связать библейскую поэзию с законами античной поэзии («Предисловие к Книге Иова»). Свт. Григорий Назианзин, будучи сам поэтом, отмечал в Библии наличие многообразных литературных приемов. Так, он подчеркивал, что «Писание часто олицетворяет многие даже и бездушные вещи, например:

“говорит море” то-то и то-то (Исайя.23:4), и “бездна говорит: не во мне она” (Иов.28:14); также “небеса” представлены “проповедующими славу Божию”» (Слово 30. О богословии).

и) Плюрализм святоотеческой исагогики. Отцы Церкви не догматизировали вопросы о датировке и *авторстве священных книг. На этот счет они высказывали самые разнообразные предположения. Например, если Ориген относил Книгу Иова к домоисеевой эпохе, то блж. Иероним приписывал ее самому Моисею. В *Синописе свт. Афанасия Великого сказано: «Начиная с книги Навина даже до книги Ездры, не вся теми написана суть, их же надписанию имут». Свт. Дионисий Великий сомневался в происхождении Ин. и Откр. от одного свящ. писателя. *Тертуллиан приписывал Евр. апостолу Варнаве, а Ориген считал его *атрибуцию вопросом открытым.

к) Применение научных данных и методов в библеистике также ведет свое начало со святоотеческого периода. Многие св. отцы и христианские писатели их времени обращались к историческим внебиблейским источникам, в т.ч. к трудам Филона Александрийского, Иосифа Флавия, греко-римских писателей (Евсевия Кесарийского, блж. Августина и других). Ориген и блж. Иероним использовали в библейской текстологии и филологии результаты античной науки. При освещении космогонических проблем, связанных с *Шестодневом, свт. Василий Великий и другие комментаторы обращались к исследованиям древних естествоиспытателей и философов.

Святоотеческая экзегеза стала источником для византийской и русской православной библеистики, а на Западе – для *схоластической средневековой экзегезы. Начиная с раннего Средневековья толкователи создавали обширные компиляции из патристических комментариев (см. статью *Катены). Многие элементы святоотеческой экзегезы вошли в христианское богослужение. Основные герменевтические принципы, выработанные в патристике, и поныне остаются фундаментом православного богословия, в т.ч. и *православной библеистики.

■ Начиная с 1843 МДА стала издавать «Творения Святых Отцев в русском переводе»; КДА с 1891 издавала «Библиотеку

творений Св. Отцев и Учителей Церкви Западных». Подвижнические писания, собранные в «Добротолубии», в пер. свт.*Феофана (Говорова), вышло несколько изданий в 5 томах с указателем (М.,1895–1913³) и одно зарубежное. Кроме этих собраний, на рус. языке существует несколько антологий: прот. Благоразумов Н.В., Святоотеческая хрестоматия, М.,1895; *Ловягин Е.И., Избранные места из греческих писаний св. Отцев Церкви до IX в., СПб.,1884–1885, ч.1–2; Памятники византийской литературы IV-IX веков, под ред. Л. А. Фрейберг, М.,1968; Памятники средневековой латинской литературы IV-IX веков, под ред. М.Е.Грабарь-Пассек и М.Л.Гаспарова, М.,1970; Писания Св. Отцев и Учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения, СПб., т.1–3, 1855–1857; Писания Мужей Апостольских, пер. прот. П.Преображенского, СПб.,1895; Раннехристианские Отцы Церкви, Брюссель, 1978; Сочинения древних христианских апологетов, пер.П.Преображенского, СПб.,1895²; Классическими западными изданиями отцов Церкви на языках оригиналов являются Греческая и Латинская Патрологии *Миня; «Сирийская патрология» под ред. Р.Граффена (Р.,1894–1926, t.1–3); «Греческие христианские писатели первых веков» («Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte»), издание, начатое Берлинской Академией в 1897 (издание еще продолжается); «Христианские источники» («Sources chrétiennes»), выходящие в Париже с 1942 под редакцией А.Любака и *Даниелу (это критическое издание с франц. пер. еще продолжается). Перечень изданий, выходявших под редакцией *Гарнака и других исследователей, а также переводы на новые европейские языки см. в «Патрологии» Дж. Квастена (Quasten J., Patrology, vol.1–3, 1962–1966).

● *Аверинцев С.С., Поэтика ранневизантийской литературы, М.,1977; его же, Византийская литература, ИВЛ, М.,1984, т.2; его же, Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Средневековью, в кн.: Из истории культуры Средних веков и Возрождения, М.,1976; он же и Соколов В., Патристика, ФЭ, т.4; Библейская космогония по

учению Отцев и Учителей Церкви, СПб.,1898; *Бычков В.В.*, Византийская эстетика, М.,1977; его же, Эстетика поздней античности II-III вв., М.,1981; *Вильскер Л.Х.*, Сирийская литература, ИВЛ, М.,1984, т.2; *Гусев Д.*, Чтения по патрологии, Каз.,1895, вып.1; *Добросмыслов Д.*, Мнения Отцев и Учителей Церкви о ветхозаветном обрядовом Законе Моисея, Каз.,1893; *Дьяконов А.И.*, Типы высшей богословской школы в древней Церкви III-VI веков, ХЧ, 1913, № 4–5; *Карсавин Л.П.*, Святые Отцы и Учители Церкви, Париж ¹⁹²⁶; архим. *Киприан (Керн)*, Золотой век святоотеческой письменности, Париж, 1966; свящ. *Колоссовский П.*, Патристика, ЖМП, 1977, № 5; **Корсунский И.Н.*, Новозаветное толкование Ветхого Завета, М., 1885; *Лосский В.Н.*, Очерк мистического богословия Восточной Церкви, БТ, 1972, сб.8; *Майоров Г.Г.*, Формирование средневековой философии. Латинская патристика, М.,1979; прот. *Мейендорф И.Ф.*, Введение в святоотеческое богословие, Нью-Йорк, 1985²; *Н.И.*, Толкование ветхозаветных книг в период Мужей Апостольских, ЧОЛДП, 1893, кн.9; **Олесницкий А.А.*, Руководственные о Священном Писании Ветхого и Нового Завета сведения из творений святых Отцев и Учителей Церкви, СПб.,1894; *Писарев Л.И.*, Очерк из истории христианского вероучения патристического периода, Каз.,1915, т.1; прот. *Поликарпов Д.В.*, Толкования Св. Отцев и Учителей Церкви и богослужебные песнопения на мессианские места Библии, СПб.,1914, вып.1; *Попов И.В.*, Конспект лекций по патрологии, Серг.Пос.,1916³; **Протопопов В.И.*, Библейские ветхозаветные факты по толкованиям св.Отцов и Учителей Церкви, Каз.,1896; *Сагарда Н.И.*, Древне-церковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета (IV-V вв.), СПб.,1910; *Скворцов К.И.*, Философия Отцов и Учителей Церкви, К.,1868; прот. *Соколов П.И.*, История ветхозаветных писаний в христианской Церкви от начала христианства до Оригена включительно, М.,1886; **Фаррар Ф.*, Жизнь и труды св. Отцев и Учителей Церкви, пер. с англ., т.1–2, СПб.,1902–1903; архиеп.**Филарет (Гумилевский)*, Историческое учение об Отцах Церкви, т.1–3, СПб.,1859; прот. *Флоровский Г.*, Восточные Отцы IV века, Париж, 1931; его же, Византийские Отцы V-VIII веков,

Париж, 1933; *Altaner B.*, Patrologie, Freiburg, 1958; *Chadwick H.*, The Early Church, Grand Rapids (Mich.), 1968; *Collins T.A.*, Patristic Exegesis, NCE, v.2, p.499–501; *Frend W.*, The Early Church, Phil.,1966; *Kelly J.N.D.*, Early Christian Doctrines, L.,1958; *Margerie B.*, Introduction à l'histoire de l'exégèse, t.1, Les Pères grecs et orientaux, P.,1980; *Wiles M.*, The Christian Fathers, L.,1966; прочую иностранную библиографию см. в указанных обобщающих трудах; см. также статьи: *Александрийская школа; *Антиохийская школа; *Эдесская школа и статьи об отцах и учителях Церкви, указанных в данной статье.

Святости кодекс

Святости кодекс, раздел Книги Левит (Лев.17–26), содержащий правила культа, законы о телесной чистоте и нравственные заповеди. Условное обозначение – СК (лат. – Н). СК является частью *Священнической традиции *Пятикнижия. Впервые был выделен как особый свод законов в 1877 А.Клостерманном. Согласно *документарной теории, СК, как и весь Священнический источник, является наиболее поздней частью Пятикнижия. Однако в настоящее время в библейской науке признано, что СК содержит очень древние, Моисеевы и даже домоисеевы традиции. Основной богословский смысл СК заключается в словах Господних: «Святы будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш» (Лев 19:2); см. статью *Святость.

- *Noth M., A History of Pentateuchal Traditions, N.Y.,1972.

СВЯТОСТЬ

Святость в Библии. Библейское понятие Святости не тождественно понятию нравственного совершенства. Евр. слово *штр*, *кадош*, святое, в первую очередь означает нечто таинственное, иноприродное миру, требующее соблюдения благоговейной дистанции. Святость есть преимущественно свойство трансцендентного Божества (Лев.11:44; Ис.6:3). Это свойство не может быть описано в катафатических терминах (см. статью *Апофатическое богословие). Все, что посвящено Богу (люди, предметы), именуется «святым» (например, Лев.27:9); оно считается отделенным, обособленным. Соответственно и Община, предназначенная на служение Богу (Церковь, народ Божий), «свята» (Исх.19:6). Поэтому и верные ветхозаветные Церкви, и члены первохристианской Церкви называли себя «святыми» (Пс.88:20; Рим.15:26). В этом же смысле Символ веры именует Церковь Святой. Поскольку понятие Божественной Святости включало в себя свободу от всякой нечистоты и зла, слово Святость позднее стало обозначать высшее нравственное состояние человека (ср. Лев.19:2; Мф.5:48; Лк.6:36).

● *Буйе Л., О Библии и Евангелии, пер. с франц., Брюссель, 1965, с.66 сл.; прот. *Князев А., Пророки, «Вестник РСХД» (Париж-Нью-Йорк), 1972, № 103,104,106; Святой, СББ; свящ. Флоренский П., Из богословского наследия, БТ, 1977, сб.17; Франк С.Л., Непостижимое; Онтологическое введение в философию религии, Париж, 1939; *Otto R., Das Heilige, Breslau, 1917 (англ. пер.: The Idea of the Holy, L.-N.Y.,1923).

Святые места

Святые места *библейские*, места, связанные с земной жизнью Христа Спасителя и другими событиями священной истории.

Эти места стали объектом паломничества еще во 2–3 вв., благодаря чему поддерживалась традиция, сохранившая память о библейской *топографии. Традиция играла немалую роль для библейской *археологии, указывая на пункты, где следует вести раскопки. Как свидетельствуют данные археологии и древние тексты, Святые места посещали и христиане-евреи, и богомольцы *языко-христианских общин. Найдены следы первых церквей в Галилее (Капернаум, Назарет); по свидетельству *Оригена, пещера Рождества Христова в Вифлееме почиталась уже в 3 в. Со времен Константина Великого, особенно после паломнических путешествий св. равноапостольной Елены, в Святых местах стали воздвигаться новые храмы. Позднее средневековые пилигримы и крестоносцы стремились восстановить топографию многих Святых мест там, где в результате войн древние храмы не уцелели. Возникло множество легенд, указывающих на местоположение Святых мест, достоверность которых была позднее подвергнута сомнению. Одним из первых, кто начал критическую проверку легендарной локализации этих мест, был американский археолог 19 в. Э.*Робинсон. Однако более поздние раскопки часто подтверждали предания.

Число библейских Святых мест очень велико, особенно если к ним добавить места «библейских паломничеств» вне Палестины (гора Синай, Рим и т.д.). Ниже перечислены лишь основные.

Иерусалим. После иудейской войны 66–70 христиане Иерусалимской церкви вернулись в Галилею и стали совершать паломничества в места, связанные с Распятием и Воскресением Господа. Император Адриан в 1-й трети 2 в., желая прекратить паломничества, построил на этом месте языческий храм. Но именно поэтому в эпоху гонений была сохранена память о

локализации святыни. В 326 св.Елена приказала разрушить храм Адриана и выстроить церковь Гроба Господня. О том, как выглядела эта базилика в ее первоначальном виде, можно судить по описаниям *Евсевия Кесарийского и *Евхерия Лионского. Позднее, когда иранский царь Хосров II захватил Иерусалим и разрушил церковь (614), каменная сень над Св.Гробом уцелела. Только в 1009 она была уничтожена халифом Хакимом. Храм был восстановлен из руин византийским императором Константином Мономахом к 1048. Реконструкция и перестройка продолжались и далее крестоносцами и другими владельцами Святых мест. В частности, сень над Гробом Господним была перестроена в 15 в., а затем после пожара восстановлена в 1868 при участии русского и французского правительств. Многие протестанты считают местом погребения Господа так называемую «Гробницу Гордона». Этот склеп был найден в 1881 английским генералом Кристианом Гордоном. Соответственно была изменена и предполагаемая локализация Голгофы.

Однако большинство археологов считает наиболее достоверной ту топографию Страстей Христовых, на которую указывает древнецерковное предание. Они полагают, что нынешний храм Гроба Господня и Голгофы стоит над тем местом, где находился холм Распятия и расположенная близ него пещерная усыпальница Иосифа Аримафейского. Остатки старой стены, отделяющей Голгофу от города, были найдены при раскопках, проводившихся *Русской духовной миссией под руководством архимандрита *Антонина (Капустина). В 1965 В.Корбо установил, что в евангельские времена на месте Голгофы и Св.Гроба была расположена старая каменоломня.

Со времен крестоносцев был предположительно определен путь Христа Спасителя от претории Пилата до Голгофы. Этот путь имеет сегодня 14 так называемых «остановок», которые связаны с различными моментами Крестного пути Спасителя. В Иерусалиме почитаются и многие другие святыни: «камень помазания», где, по преданию, лежало тело Господа, место суда Пилатова и другие Святые места. Раскопаны остатки древних стен города, купель Вифезда. От евангельских времен

сохранились старые гробницы, ступени, ведущие в Кедронскую долину и так называемые «золотые ворота». Близ Гефсиманского сада находится русская православная церковь и церковь Страстей Христовых, сооруженная при участии христиан многих стран. На месте ветхозаветного Иерусалимского храма мусульманами сооружена мечеть Омара, посвященная жертвоприношению Авраама, а сохранившаяся часть окружавшей площадь храма стены (т.н. Западная стена, или Стена плача) является местом паломничества верующих иудаистов.

Елеонская гора близ Иерусалима была свидетельницей эсхатологических пророчеств Христа и Его Вознесения. Храм, сооруженный там в 4 в., был разрушен персами, а затем из развалин была воссоздана восьмигранная часовня. Трудрами архимандрита Антонина (Капустина) на вершине горы был построен женский монастырь с высокой колокольней. При нем Русская миссия основала музей.

Вифлеем, место Рождества Христова, был, как уже отмечалось, посещаем паломниками в доникейскую эпоху. В 330 над пещерой Рождества была построена базилика. Хотя она не раз перестраивалась, основы здания сохранились до наших дней; она является единственной церковью, где со времен равноапостольного Константина почти никогда не прерывалось богослужение. Близ Вифлеема в 4 в., как свидетельствуют древние паломники, существовала церковь в честь евангельского благовестия пастухам. В Средние века она была разрушена и построена заново лишь в 1953.

Назарет. Поскольку этот небольшой город не упоминается в Ветхом Завете, представители *гиперкритицизма в библеистике отрицали само его существование. Однако раскопки итальянского археолога о.*Багатти и других ученых доказали, что на месте нынешнего Назарета во дни Ирода уже существовало поселение. В 1950-х гг. при сооружении нового храма Благовещения были найдены остатки древней христианской базилики. В Назарете сохранился источник евангельских времен; там же открыты развалины христианских храмов первых веков.

Прочие Святые места. Среди местностей и городов, которые привлекают паломников и археологов, следует назвать гору Фавор (где, по преданию, совершилось Преображение), Капернаум, Кану Галилейскую, Айн-Карим (родину св. Иоанна Крестителя), Иерихон, Эммаус, Вифанию и другие. Почти всюду там найдены археологические свидетельства подлинности локализации этих Святых мест и того, что они почитались христианами начиная уже с первых веков истории Церкви. Одна часть Святых мест находится в ведении православных церквей, другая – католиков и других христианских общин. В храме Гроба Господня христиане многих конфессий совершают богослужение поочередно.

- *Кондаков Н.П.*, Археологическое путешествие по Сирии и Палестине, СПб., 1904; его же, Иерусалим христианский. Исторический очерк и памятники, СПб., 1905; *Лебедев В.П.*, Палестина. Святая земля в ее прошлом и настоящем, вып. 1–18, СПб., 1916; Святая Земля, Париж, 1961; **Успенский Н.Д.*, Святые места в Иерусалиме на сегодня, ЖМП, 1961, № 5–7; **Шабатин И.Н.*, Величайшие святыни христианства в Иерусалиме и Русская Православная Церковь, ЖМП, 1962, № 5; *Kroll G.*, Auf den Spuren Jesu, Stuttg., 1978 (там же приведена и иностранная библиография); см. также статьи: *Археология библейская; *Палестина; *Палестинское общество; *Русская духовная миссия в Иерусалиме.

Свящённая исто́рия

Свящённая исто́рия, термин, обозначающий: а) ход исторических событий, описанных в Библии, б) богословскую их интерпретацию как *историю спасения, или историю Божественного Домостроительства. См. статьи: *Историзм Священного Писания; *История библейская.

Священническая традиция

Священническая традиция в Пятикнижии, условное обозначение разделов *Пятикнижия, тесно связанных с богослужебной практикой и религиозными обычаями. Впервые Священническая традиция была выделена в 1798 немецким протестантским библеистом *Ильгеном. В 19 в. голландский ученый *Куэнен дал ей название «Священнический кодекс» (Priesterkodex; условное обозначение С, лат. Р). Согласно классической *документарной теории Священническая традиция является самой поздней частью Пятикнижия, сложившейся либо в конце *Плена периода, либо в начале *Второго Храма периода. Однако современная библеистика признает допленное происхождение многих элементов Священнической традиции. Есть основания считать, что они коренятся в древнем *Предании, восходящем ко временам Моисея.

Священническая традиция имеет ряд особенностей, которые отличают ее от других разделов Пятикнижия. Тексты, входящие в эту традицию, написаны строгим, торжественным стилем, лишенным эпической красочности *Яхвиста и *Элохиста и профетического пафоса Второзакония. Священническая традиция изобилует *родословиями, длинными перечнями кланов, городов, местностей. Основной ее корпус составляют обрядовые уставы. Законодательные и нарративные части подчинены идеям *Завета, *богослужения и *святости. Как отмечает *Харрингтон, если во Второзаконии открывается Божественное снисхождение к немощным людям, то в Священнической традиции звучит призыв, обращенный к человеку, – быть достойным святости Сущего. Традиция «священнического кодекса», по всей вероятности, хранилась и передавалась духовенством Иерусалима. В ней господствует идея *теократии. Народ Божий изображается как Община (евр. *пту эда*), руководимая священниками. Эта церковная окраска Священнической традиции роднит ее с писаниями *Хрониота. Существует два взгляда на реконструкцию Священнической традиции. Одни авторы рассматривают ее как самостоятельный

священный текст, позднее включенный в Тору (см. таблицу), а другие полагают, что она принадлежит последнему редактору Пятикнижия и никогда не существовала в виде отдельного документа. Первое мнение является наиболее распространенным.

Тексты, предположительно относимые к Священнической традиции:

(Быт.1; 2:1–4а; 5:1–28; 6:9–22; 7:6,11, 16а, 18–21; 8:1–2а,3б-5,13а,14–19; 9:1–17,28–29; 0:1–7,22–23,31–32; 11:10–27,31–32; 12:4б-5; 13:6,11б-12а; 16:1а,3,15–16; 17; 19:29; 21:1б,2б-5; 23; 25:7–11а,12–17,19–20,26б; 26:34–35; 27:4б; 28:1–9; 29:24,29; 31:18б; 33:18а; 34:1–2а,4,6,8–10,13–18,20–24,27–29; 35:9–13,15,22б–29; 36 (Р+J); 36:1–2а; 46:5б-27; 47:7–11,27б-28; 48:3–7; 49:1а,28б-33; 50:12–13).

(Исх.1:1–5,7,13–14; 2:23б-25; 6:2–30; 7:1–13,19–20а,21б-22; 8:1–3,11б-15; 9:812; 11:9–10; 12:1–20,28,37а,40–51; 13:12,20; 14:1–4,8–9,15–18,21а,21б-23,26– 27а,28–29; 16:1–3,6–14,16–18,22–28,313б; 17:1а; 19:1–2а; 24:15б-28а; 25–30; 31:1–18а; 34:29–35; 35:40).

Книга Левита целиком.

(Числ.1–9; 10:1–28; 13:1–17а,21,25– 26а,32а; 14:1–2,5–7,10,26–30,34–38; 15; 16:1а,2б-11,16–24,27а,32б,35–50; 17–19; 20:1а,3б-4,6–13,22–29; 21:4а,10–11; 22:1; 25:6–18; 26; 27–31; 32:19,28–33; 33–36).

(Втор.4:41–43; 32:48–52; 34:1а,3–9).

Пятикнижие, относящееся к Священнической традиции, начинается с величественной картины *Шестоднева, которая завершается заповедью о субботе. Генеалогические схемы связывают 3 этапа Завета: Заветы с Ноем, с Авраамом и с Моисеем. Причем Бог в первом Завете именуется Элохим, во втором – Эль Шаддай, а в третьем – Яхве (см. статью *Имена Божьи). Если в Быт., Исх., Числ. и Втор. Священническая традиция включена в виде вкраплений, то Лев. целиком принадлежит этой традиции. Следует отметить, что Священнической традиции менее других традиций Пятикнижия свойственны *антропоморфизмы. Она постоянно подчеркивает святость и непостижимое величие Божества.

- См. в статье *Пятикнижие.

Священные числа

Священные числа, числа, которым народы *Древнего Востока и *античности придавали магический смысл и которые связывались со свойствами высших сил. Такие Священные числа как правило, отражали те или иные закономерности, свойственные структуре мироздания. В мифологическом мировоззрении (см. статью *Миф и Библия) божественной была сама природа и ее явления, и поэтому вполне понятно, что характеризующие природные феномены числовые величины считались священными. Примерами могут служить: 12 лунных циклов и, соответственно, 12 месяцев года, 12 созвездий Зодиака, расположенных по эклиптике; 10 пальцев на руках и 10 на ногах; 7 известных древним движущихся по небосклону светил (Солнце, Луна, Юпитер, Сатурн, Марс, Венера, Меркурий); 4 стороны света и 4 стены наиболее удобно построенного дома; 3 уровня Вселенной: небо, земля, преисподняя; первичная триада семьи (отец, мать, ребенок); 2 полюса мира: небо и земля, 2 вида земли – суша и воды, 2 пола у человека, 2 глаза, уха, 2 ноги и т.д. Эти Священные числа воплощали для древневосточных мудрецов определенные свойства богов, а для античных философов (в частности, пифагорейцев) они были знаками космической гармонии.

Библия не знает Священных чисел том смысле, как их понимали язычники, однако боговдохновенные писатели часто использовали эти числа как *символы, имеющие определенную смысловую нагрузку. См. статью *Символические числа библейские.

- *Винклер Г., Вавилон, его история и культура, СПб.,1913; Ларичев В.Е., Колесо времени. Солнце, Луна и древние люди, М.,1986 (там же приведена основная библиография); Очерки истории естествонаучных знаний в древности, М.,1982; прочую библиографию см. в статье *Древний Восток.

Севери́ан

Севери́ан (Σεβερῖανός) *Габальский*, епископ (умер между 408 и 431), сирийский грекоязычный экзегет. О жизни его известно мало. Он был одаренным проповедником и широко образованным ученым. Одно время его связывали тесные дружеские отношения со свт.*Иоанном Златоустом, который даже оставлял его викарием на время своих отлучек из Константинополя. По неустановленным причинам Севериан перешел в лагерь противников Златоуста и был приближен императрицей Евдоксией. Главное экзегетическое произведение Севериана – беседы на *Шестоднев («О творении мира»). В них он сочетал методы *александрийской и *антиохийской школ, привлекая для толкования данные античной науки и философии. В беседах присутствует и назидательный, гомилетический элемент. Позднее авторство Севериана было забыто, и беседы стали включаться в творения Златоуста. Севериану также принадлежат беседы об Аврааме, Моисее, на евангельские тексты и сохранившиеся в *катенах толкования на послания апостола Павла.

♦ *Migne*. PG, t.56; в рус. пер.: О творении мира, в кн.: Творения свт. Иоанна Златоуста, СПб., 1900, т.VI кн.2; Слово на (Лк.12:49) и (Мф.10:34), ПО, 1878, т.II, №8.

• *Бронзов Н.*, Севериан – епископ гавальский, ЭСБЕ, т.29; архиеп.**Филарет (Гумилевский)*, Историческое учение об отцах Церкви, СПб., 1859, т.2; иностранную библиографию см. в книге: *Quasten. Patr.*, v.3, p.484.

Се́йрский исто́чник

Се́йрский исто́чник, один из гипотетических *источников *Пятикнижия. В 1930 *Пфайффер опубликовал работу, в которой отметил уникальность для Ветхого Завета ряда тем *Пролога Бытия. Он объяснил наличие этих тем влиянием не израильских преданий и предположил, что они проникли в израильскую среду через посредство едомитян, обитавших в районе горы Сеир, откуда и условное название Сеирский источник, или S. Едомитяне раньше израильтян перешли к оседлому образу жизни и образовали собственное царство (Быт.36:31). Поэтому в эпоху Моисея их цивилизация должна была быть выше израильской. Гипотеза о Сеирском источнике разделяется далеко не всеми библеистами.

- *Pfeiffer R.H., A Non-Israelite Source of the Book of Genesis, ZAW, 1930, Jg.48,S.66–72.

Сейс

Сейс (Sayce) Арчибалд Генри (1845–1933), английский протестантский библеист и востоковед, основоположник хеттологии. Учился в Оксфордском университете, где был затем преподавателем и профессором (1891–1915). Входил в состав редакционного комитета, который готовил *Пересмотренный английский пер. Библии (RV); написал введение к Ездр., Неем., Есф. (1885). Сейс участвовал во многих археологических экспедициях, переводил письменные памятники *Древнего Востока (египетские, хеттские, угаритские). Ему принадлежит публикация иудейских *элефантинских папирусов. Он первым начал научную работу над рукописными сокровищами Каирской *генезы.

Сейс был одним из ученых конца 19 в., которые вывели из тупика *историко-литературную критику Ветхого Завета. На основании данных раскопок он показал, что многие сказания Библии, которые критика считала поздними вымыслами, подтверждаются данными *археологии. Опираясь на эти данные, Сейс выступил против той формы *документарной теории, которая отрицала участие Моисея в образовании *Пятикнижия. Свои выводы он изложил в труде «Высшая критика перед судом древних памятников» («The “Higher Criticism” and the Verdict of the Monuments», L.-N.Y., 1894). Сейс внес вклад и в *сравнительно-религиозное изучение Библии. Он исследовал религию и культуру полинезийцев, указал на аналогии между *Шестодневом и египетской космогонией.

♦ The Life and Time of Isaiah, L., 1889; The Races of the Old Testament, L., 1891; Patriarchal Palestine, L.-N.Y., 1895; The Egypt of the Hebrews and Herodotos, L., 1895; The Early History of the Hebrews, L., 1897; Early Israel and Surrounding Nations, L., 1899; в рус. пер.: Ассиро-Вавилонская литература, СПб., 1879; Свидетельство древних памятников о достоверности Священного Писания, ПО, 1888, №3.

• *Дойель Л.*, Завещанное временем, М., 1980; *Коростовцев М.В.*, Древний Египет и космогония древних иудеев, ПСб., 1974,

№25 (88); СИЭ, т.12; ODCC, p.1240.

Секты и течения в библейской истории

Секты и течения в библейской истории – см.*Течения и секты в библейской истории.

Селевкíдская э́ра

Селевкíдская э́ра – см. *Хронология библейская.

Семантика

Семантика (от греч. σήμα – знак) *библейская*. **Семантикой** называется наука о смысловом значении слов, словосочетаний, *символов и других знаков, служащих для передачи информации. **Семантика** исключительно важна для переводов Библии с языков оригинала и является неотъемлемой частью библейской *герменевтики и *экзегезы. Она призвана устанавливать и уточнять смысл словесных знаков при помощи сопоставления аналогичных или тождественных слов и изучения законов библейских языков, литературных *жанров, *поэтики, *этимологии, исторического контекста и богословских учений. **Семантика** исследует смысловую нагрузку терминов, изучая внутреннюю структуру, логику и развитие знаков.

Хотя библейская **Семантика** как особая дисциплина сложилась в конце 19 – начале 20 в., методы ее практиковались еще в святоотеческую эпоху. Так, блж.*Иероним, сличая *Септуагинту и еврейский текст Библии, уделял много внимания семантическим вопросам. В частности, он отмечал, что евангелисты, цитируя греческом переводе Ветхий Завет, «следовали не букве, а смыслу, и там, где Семьдесят расходятся с еврейским текстом, удерживали в своей речи смысл еврейский» (Письма, 97, 2). Почти все св. отцы, даже толкующие Ветхий Завет по Септуагинте, для уточнения смысла слов часто обращались к языку оригинала. *Аллегорический метод экзегезы нередко вводил в библейскую **Семантику** элементы произвола и субъективизма. Отцы *антиохийской школы противопоставляли этим крайностям исследование исторического фона священных книг. В новое время большую помощь **Семантике** оказали и оказывают сравнительно-религиозный и сравнительно-филологический анализ библейской лексики. Так, например, еврейское слово נָבִי, нав́и, пророк, получает объяснение при сравнении его с аккадским словом наву, призывать. Итог подобных исследований в области Нового Завета был подведен в словаре Г.*Киттеля, где собраны

всевозможные значения греческих слов, употребляемых евангелистами и апостолами.

В середине 20 в. в попытках связать **Семантику** с внутренней логикой языка стал делаться акцент на противопоставлении еврейского и греческого типов мышления (см. теорию *Тремонтана). Против этой тенденции выступил в 1961 английский библеист *Барр. Он указал на то, что связь между языком и типом мышления сложна и неоднозначна, что важнее изучать конкретную семантику слов в каждом отдельном случае. По мнению Барра, за одним и тем же термином в рамках одного языка зачастую могут стоять весьма различные понятия (например, слово «суд» означает как судопроизводство, так и высшую Божественную правду). Даже незначительные оттенки способны изменить смысл выражения. Вероятнее всего, обе точки зрения (противопоставление Востока и Запада и конкретная **Семантика** в пределах одного языка) имеют свою долю правоты.

В настоящее время при исследовании сложных случаев семантических вариаций библейской лексики используются методы структурализма. Кроме того, к работе по библейской **Семантике** стали привлекаться новейшие лингвистические теории (например, дескриптивная **Семантика**).

- Гусев С.С., Тульчинский Г.Л., Проблема понимания в философии, М.,1985; Звегинцев В.А., Семасиология, М.,1957 (труд по одному из разделов Семантики); Иванов В.В., Семантика, КЛЭ, т.6 (там же приведена библиография); Лосев А., Знак, символ, миф. Труды по языкознанию, М.,1982; Шафф А., Введение в Семантику, М.,1963; Barr J., Semantics of Biblical Language, L.,1961; Silva M., Biblical Words and Their Meaning. An Introduction to Lexical Semantics, Grand Rapids (Mich.), 1983; см. статьи: *Герменевтика; *Новая герменевтика.

Семейства текстов

Семейства текстов *библейских*, типологическая классификация *рукописных традиций Библии по географическим районам их возникновения и редактуры.

В *текстуальной критике идея подобной классификации впервые была выдвинута *Бенгелем (18 в.), разделившим *рукописи библейские на Африканскую и Азиатскую группы. Первая представлена древнейшими манускриптами, а вторая – более поздними, византийскими. В 18 в. *Землер выделил в Африканской группе Александрийскую и Западную. Ученик Землера *Грисбах выдвинул теорию о 3 группах: Александрийской, древнейшей, Западной, включающей древние, но подвергшиеся переработке списки, и Византийской, самой поздней, наиболее удаленной от оригинала. В начале 19 в. *Лахманн вернулся к делению на два Семейства текстов: Восточное, представленное *Александрийским кодексом и *Ватиканским кодексом, и Западное (*Безы кодекс и *латинские переводы Библии).

В 60-х гг. 20 в. к проблеме Семейств текстов обратился американский библеист *Кросс. К этому его побудило открытие новых рукописных традиций, в частности Кумранских рукописей Библии (тексты, близкие к *Септуагинте, *протомасоретский вариант и другие). Кросс предпринял попытку сгруппировать эти варианты, учитывая географическую разобщенность религиозных центров в древности. По его мнению, «плюрализм различных сохранившихся типов текста» был обусловлен существованием устойчивых географически локальных Семейств текстов. Он выделил три таких семейства:

а) «Палестинское», включающее *Кумранские тексты (расширенный вариант *Пятикнижия, Цар., Пар.). Этим типом списков пользовался *Иосиф Флавий.

б) «Египетское», включающее еврейский текст, который служил оригиналом для переводчиков Септуагинты, вариант Иер., датируемый 2 в. до н.э., и *самарянское Пятикнижие.

в) «Вавилонское», представленное кумранскими рукописями Книги пророка Исайи и древним протомасоретским текстом. Оно легло в основу переработок Септуагинты в 1–2 вв. н.э. (см. статьи: *Акила; *Симмах; *Феодотион).

Некоторые рукописи Кросс не считал возможным отнести к какому-либо определенному Семейству текстов. Так, два списка Иер. из 4-й кумранской пещеры (3–1 вв. до н.э.) имеют, по его мнению, смешанное вавилоно-палестинское происхождение.

Теория Кросса носит в значительной степени гипотетический характер, и против нее выдвигается ряд возражений. 1) Невозможно отнести еврейский оригинал Септуагинты целиком к «египетскому семейству». Есть основания считать, что греческий перевод Цар., Есф., Пс. был сделан в Палестине. 2) Не найдены бесспорные критерии для классификации, в результате чего Кросс отнес к одному и тому же Семейству текстов как очень древние, так и более поздние, переработанные варианты текста. 3) Библейские рукописи из Кумрана отражают не одну, а несколько рукописных традиций и, следовательно, различные традиции могли сосуществовать в одном географическом регионе.

Исследования еще продолжаются. Их значение для текстуальной библейской критики несомненно. Они помогают определить религиозно-культурную среду, в которой создавались те или иные рукописи, и выяснить причины имеющихся в них *разночтений.

● *Амусин И.Д., Кумранская община, М., 1983; *Birdsall J.N.*, The New Testament Text, in: Cambridge History of the Bible, Camb. (Eng.), 1970, v.1; *Cross F.M., Talmons S. (ed.), Qumran and the History of the Biblical Text, Camb. (Mass.), 1975; *Harrison R.*, *Waltke B.*, *Guthrie D.*, *Fee G.*, Biblical Criticism: Historical, Literary and Textual, Grand Rapids (Mich.), 1979; *Metzger B., The Text of the New Testament, N.Y., 1968.

Семі́ддесяти толко́вников перево́д Вѣтхого Заве́та

Семі́ддесяти толко́вников перево́д Вѣтхого Заве́та – см.
*Септуагинта.

Семитизмы

Семитизмы в Септуагинте и Новом Завете, лексические, грамматические, литературные и другие особенности *Септуагинты и Нового Завета, обусловленные влиянием на их греческий язык еврейского и арамейского языков.

Семитизмы в Септуагинте связаны со стремлением переводчиков как можно точнее передать еврейский оригинал (например, когда предложение начинается союзом «и»). Примерами Семитизмов в Новом Завете могут служить сохранение без перевода семитских слов (осанна, аллилуйя, аминь, *маранафа, Авва и другие), *параллелизмы, удвоения сказуемых (например, «отвечая сказал»), специфическое употребление глагола «познать» (см. статью *Знание), употребление слова «сын» в переносном смысле и многое другое (см. статью *Евангелия, раздел 7). Долгое время считалось, что Семитизмы проникли в Новый Завет из *Септуагинты, но теперь многие библеисты считают, что их происхождение иное. В Евангелиях, по крайней мере, некоторые Семитизмы являются отголосками ранних, доканонических еврейских и арамейских текстов и устных преданий, легших в основу греческих канонических текстов. В частности, *Тремонтан (1983) и *Карминьяк (1984) полагают, что наши Евангелия в значительной мере представляют собой греческую «кальку» с еврейских оригиналов.

Что касается посланий апостолов и Откр., то Семитизмы в них объясняются тем, что еврейский и арамейский были родными языками их авторов, хотя они и писали по-гречески. Все это, однако, не исключает и определенного влияния на Новый Завет Септуагинты.

- См. в статьях: *Арамейский язык; *Гebraизмы; *Древнееврейские переводы Нового Завета; *Языки библейские.

Семітские языкі и наро́ды

Семітские языкі и наро́ды – см. *Древнееврейский язык;
*Этнография библейская; *Языки библейские.

Септі́ма

Септі́ма – другое название *Септуагинты.

Септуагинта

Септуагинта (Septuaginta), первый греческий перевод Ветхого Завета, сделанный в течение 3–2 вв. до н.э. Ветхий Завет в этом переводе сыграл огромную роль для христианской Церкви. Им пользовались апостолы, новозаветные писатели, св. отцы. С него был сделан и первый перевод Ветхого Завета на *церковно-славянский язык (см. св.*Кирилл и Мефодий). Собрание священных книг Септуагинты вошло в *Александрийский канон.

Происхождение Септуагинты. Наиболее ранним свидетельством о Септуагинте является *Послание Аристее, сохранившее одну из *легенд о том, как был создан этот перевод. Автор послания утверждает, что перевод был заказан царем эллинистического Египта Птолемеем II Филадельфом (285–247 до н.э.), который пожелал иметь греческий текст еврейского *Закона в своей библиотеке в Александрии. Для этой цели он выписал из Иерусалима 72 толковника (книжника), которые, разместившись в предоставленном им доме на о. Фарос, закончили работу в 72 дня. Текст получил название «Перевода семидесяти толковников» (условное обозначение LXX). Послание Аристее говорит только о переводе *Пятикнижия. Но, как явствует из греческого предисловия к Сир., в конце 2 в. Септуагинта включала уже «Закон, Пророчества и остальные книги».

В Послании зафиксирован лишь один вариант легенды из тех, что складывались вокруг Септуагинты. Так, например, существовало сказание, согласно которому каждый переводчик работал над всем текстом, находясь в изолированной келье, но перевод у всех получился идентичным. Отсюда возникла мысль о *боговдохновенности Септуагинты, которую разделял, в частности, *Филон Александрийский. Однако блж.*Иероним решительно отверг эту мысль. «Иное дело, – писал он, – быть пророком и иное быть переводчиком» (Против Руфина, II,26). Легенду же о кельях он прямо расценил как басню. Впрочем, в

достоверности рассказа Аристия ни он, ни другие отцы и учителя Церкви не сомневались.

С 16 в. Послание было признано *псевдоэпиграфом. Другое освещение получила и причина создания Септуагинты. По-видимому, она возникла в силу практических нужд иудеев *диаспоры, многие из которых стали забывать отеческий язык. Определенную роль сыграли здесь и миссионерские мотивы. Тем не менее в современной библиологии после периода скептицизма установилось доверие к главным фактам, изложенным в Послании.

Первоначально Септуагинта пользовалась большим авторитетом среди иудеев грекоязычного рассеяния. Филон в «Жизни Моисея» (11,41–42) говорит даже о ежегодном празднике, который они устраивали на о. Фарос в память о подвиге семидесяти толковников. Но в 1 в. н.э. иудеи уже стали относиться к Септуагинте с подозрением из-за несогласия многих ее мест с еврейским текстом. Эти разночтения долгие века вызывали споры в христианском мире. Нередко даже выдвигалась гипотеза о преднамеренной порче текста еврейскими книжниками. Однако после открытий в *Кумране выяснилось, что в эпоху создания Септуагинты параллельно существовало множество вариантов еврейского текста и LXX отражает лишь одну из *рукописных традиций.

История текста. На протяжении столетий сам текст Септуагинты претерпел ряд изменений. Они появились уже вскоре после составления *Оригеном его *Экзепл. Ориген включал в Септуагинту пропущенные писцами слова из еврейского оригинала, используя для этого перевод *Феодотиона. Вставки он отметил особыми значками, но в последующих списках они были опущены, и таким образом текст Септуагинты оказался смешанным с Феодотионовой версией. В начале 4 в. в обращении находились три главных *рецензии оригеновского текста Септуагинты: а) Кесарийская, принадлежащая сщмч.*Памфилу Кесарийскому и *Евсевию Кесарийскому, б) Антиохийская, сщмч.*Лукиана и в) Египетская, *Исихия.

Рукописи и издания. Древнейшие рукописи Септуагинты – это фрагменты египетских папирусов 3–2 вв. до н.э., т.е. современных самому переводу. Примечательно, что священное имя Божие, Яхве, написано в них не греческими, а древними еврейскими буквами. Позднее *Тетраграмма в Септуагинте была заменена словом «Κύριος», Господь.

Наиболее полные списки Септуагинты христианского времени представлены Синайским, Ватиканским и Александрийским *кодексами (см. статью *Рукописи библейские). Первые печатные издания LXX появились в 16 в. (Комплутенская *полиглотта *Хименеса 1514–1517; римское издание 1586; *Альдинская Библия 1518–1519). Все они ориентировались на Экзаплы и Ватиканский кодекс. После новых открытий на рубеже 19–20 вв. число известных древних рукописей Септуагинты увеличилось. Была создана международная комиссия по подготовке *критического издания LXX (от Русской Православной Церкви в ней принимал участие профессор *Евсеев). Издание вышло в Штутгарте под редакцией *Ральфса (1935) и в дальнейшем неоднократно перепечатывалось.

Особенности Септуагинты. Ряд библейских книг получил в LXX названия, отличные от закрепившихся за еврейскими оригиналами (книги Пятикнижия; 1–2 Книги Самуила, названные 1–2 Книги Царств; Книга «Дела минувших дней», получившие название Книга Паралипоменон). Объем Септуагинты, принятый в Александрийском каноне, значительно больше объема еврейской Библии. Септуагинта включает ряд книг и эпизодов, отнесенных Церковью к разделу неканонических писаний. Почти все имена и географические названия получили в Септуагинте иную форму в соответствии с нормами греческого языка (например, вместо Хава – Ева, вместо Ноах – Ной, вместо Моше – Моисес, вместо Шило – Силом и т.д.). Ряд лакун, имеющих в еврейском тексте, вероятно, восполнены греческими переводчиками по смыслу (например, в еврейском «И сказал (рассказал?) Каин Авелю, брату своему. И когда они были в поле, восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его»; в Септуагинте: «И сказал Каин Авелю, брату своему: пойдем в

поле. И когда они были в поле... » и т.д.). Переводчики Септуагинты обратили внимание на чередование в Быт. *имен Божьих Элохим и Яхве и почти всюду к имени Яхве, обозначенному словом «Господь», добавили слово Бог.

Нередко Септуагинта более точно передает первоначальный смысл текста. Так, в (Ам.4:13) вместо «горы» греческий переводчик поставил «гром», что более соответствует контексту (ошибка еврейского переписчика возникла, по-видимому, из-за сходства слов רָאָם , харім, горы, и רָאָם , харáам, гром). Условиями языческого окружения, вероятно, объясняются некоторые особенности перевода. Например, слова в (Исх.22:28) «Бога не поноси» передано как «богов не поноси» (другой вариант: «начальников не поноси»).

Септуагинте свойственно обилие *семитизмов. «Авторы перевода Семидесяти придерживались метода предельной верности еврейскому тексту, как бы ни страдал от этого греческий язык, за исключением тех случаев, когда этот отход от греческих правил казался им чрезмерным или еврейское выражение – слишком грубым» (*Тремонтан).

Переводы разных книг отличаются неодинаковой точностью и литературными достоинствами. Если Пятикнижие переведено довольно близко к тексту, то, например, Книга Иова и Книга Притчей являются скорее свободными переложениями. В целом же перевод обладает высокими художественными достоинствами. «Творцам Септуагинты удалось создать органичный сплав греческого и семитического языкового строя, их стиль близок к разговорным оборотам и все же неизменно удерживает сакральную приподнятость и “отстраненность”» (*Аверинцев).

В Русской Православной Церкви Септуагинта считается одним из наиболее авторитетных переводов. Существовала тенденция канонизировать ее, подобно тому как католики канонизировали *Вульгату (против этого выступил митрополит *Филарет Дроздов). Раздавались даже голоса, чтобы Ветхий Завет переводился на русский язык только с Септуагинты. Однако ни переводчики *Российского библейского общества, ни участники *синодального перевода не пошли по этому пути.

Синодальный перевод хотя и учитывал Септуагинту, но в основу его лег масоретский текст.

Изд.:Septuaginta. Ed.A.Rahlf's, 1935, Bd.1–2 (изданию предпослан очерк истории текста Септуагинты)

- *Аверинцев С.С., Греческая литература и ближневосточная «словесность», в книге: Типология и взаимосвязь литератур древнего мира, М.,1971; его же, Истоки и развитие раннехристианской литературы, ИВЛ, 1983, т.1; Дерюгин Ф., LXX или еврейский текст? СПб.,1911; прот.*Елеонский Н., Свидетельства о происхождении перевода LXX и степень их достоверности, ЧОЛДП, 1875, №1; Зелинский Ф., Аристей, ЕЭ, т.3; архим.*Иосиф (Баженов), Исторические сведения о переводе LXX, ДБ, 1860, №34–35; *Корсунский И.Н., Перевод LXX. Его значение в истории греческого языка и словесности, Серг.Пос.,1898; *Мышцын В.Н., Нужен ли нам греческий перевод Библии при существовании еврейского подлинника? Серг.Пос.,1895; Ошибка переписчиков как одна из вероятных причин разногласия между подлинным текстом в Библии и переводом LXX в его настоящем виде, ЧОЛДП, 1878, № 1; Предположение о происхождении некоторых разностей между переводом LXX и подлинным текстом Библии, там же; Прозоровский Д., О хронологии 70-ти толковников, «Странник», 1862, №1; Рижский М.И., Иов Септуагинты, в кн.: Бахрушинские чтения, Новосибирск, 1974; еп.*Феофан (Говоров), О нашем долге держаться перевода 70-ти толковников, ДЧ, 1876, ч.II, №5–8; митр.*Филарет (Дроздов), О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греч. LXX толковников и славянских переводов св. Писания, М.,1858; *Юнгеров П.А., Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги, Каз.,1902; Brock S., Fritsch C., Jellicoe S., A Classified Bibliography of the Septuagint, Leiden, 1973; прочую иностранную библиографию см. в JBC,v.1, p.574.

Серафим

Серафим (Иаков Мещеряков), митрополит (1861–1937), русский православный церковный деятель и писатель. Родился в Пензенской губернии в семье крестьянина. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию (1885) и был рукоположен во иеромонаха. Состоял инспектором Холмской Духовной семинарии и ректором Тифлисской Духовной семинарии. В 1889 удостоился степени магистра за работу о прорицателе Валааме. Хиротонисан в 1898 во епископа Острожского; затем последовательно занимал кафедры Полоцкую и Иркутскую. С 1915 по 1922 управлял монастырями в Красноярской и Костромской епархиях. В 1922 после назначения на Костромскую кафедру примкнул к «обновленческому» расколу. Вернулся в юрисдикцию Московской Патриархии, пройдя через покаяние (1924). С 1928 – архиепископ, а затем митрополит Ставропольский. В 1933 уволен на покой. Был репрессирован.

Магистерская работа Серафима «Прорицатель Валаам. Книга Числ. XXII-XXV главы» (СПб., 1899) посвящена одному из знаменательных эпизодов священной истории, повествующему о том, как прорицатель, призванный проклясть израильтян, произнес вместо проклятия благословение. Подробное толкование этого эпизода в книге не ограничивается исторической экзегезой, а сочетается с богословскими и назидательными размышлениями.

Автор считает, что Валаам, хотя и жил в языческой Месопотамии, «был поклонником Единого истинного Бога». Его действия против Израиля объясняются корыстолюбием, поскольку моавитский царь обещал наградить его за волхвования. Неожиданный исход дела должен был показать моавитянам и другим язычникам, что против народа Божьего бессильны магические заклятия и что «всякое зло, направляемое против него, чудесным образом превращается во благо». Книга Серафима была переведена на английский язык.

♦ Валаам, ПБЭ, т.3, с.73–91; Причины религии неверия, Витебск, 1910.

- *Мануил*. РПИ, т.6, с.60–62; ХЧ, 1901, №2.

Сéрбские и хорва́тские перево́ды Би́блии

Сéрбские и хорва́тские перево́ды Би́блии – см. *Переводы Библии на новые европейские языки.

Сервёт

Сервёт, Серведо (Servet) Мигель (1511–1553), испанский богослов, ученый, медик. Получил гуманистическое образование в Сарагосе, Тулузе и Париже. Первоначально готовился к церковному служению, но затем посвятил себя медицине (Сервет открыл малый круг кровообращения). Страстные религиозные искания ученого привели его к разрыву с католичеством. Однако не примкнул он и к Реформации, поскольку считал, что она сохранила слишком много от церковного *Предания. Для него единственным критериями истины стали Библия и разум. Он тщательно изучал Писание на еврейском и греческом языках, а также святоотеческую литературу. В результате Сервет пришел к мысли о необходимости радикального пересмотра всей догматики, начиная с *тринитарного учения. По его мнению, Логос во Христе и Дух Божий – только проявления Единого, в Котором нет предвечных ипостасей (антитринитаризм).

Странствуя по Европе, Сервет всюду встречал ожесточенное сопротивление своим идеям как со стороны католиков, так и со стороны протестантов. Спасаясь от преследований инквизиции, он бежал в Женеву, где был арестован по приказу *Кальвина и как еретик сожжен на костре.

Еще в 1538, когда Сервет находился в Лионе, он взялся за редактуру латинского перевода Библии, сделанного доминиканцем С.Пагинусом (1527). В предисловии к нему ученый высказал ряд мыслей о задачах библейских переводов. В нем же он обрушился на тех богословов, которые искали в Писании таинственный и прообразовательный смысл. По его мнению, лучшая интерпретация – та, которая учитывает исторические обстоятельства написания текста. Этому методу следовал и сам Сервет в примечаниях к переводу. В этих же примечаниях он старался проводить идеи антитринитаризма. В 1559 «Серветова Библия» была внесена в римский индекс запрещенных книг.

- Будрин Е., Михаил Сервет и его время, в его книге: Антитринитарии шестнадцатого века, вып.1, Каз., 1878; *Михайловский В.М., Сервет и Кальвин, М.,1883; Цвейг С., Совесть против насилия, М.,1988; ЭСБЕ, т.29а; Bainton R.H., Hunted Heretic, Boston, 1953; прочую иностр. библиографию см. в NCE, v.13; ODCC, p.1263; RGG, BI5, S.1714.

Сéргиевский

Сéргиевский Николай Александрович, протопресвитер (1827–1892), русский православный церковный писатель, деятель духовного просвещения. Родился в Коломне в семье священника. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию (1849); профессор богословия в Московском университете (1858). В 1860 основал в Москве журнал «Православное обозрение», в котором печатались труды крупнейших русских богословов и библеистов, а также переводы иностранной богословской литературы. С 1884 состоял протопресвитером Большого Успенского собора, членом московской синодальной комиссии. К области библиологии принадлежит труд Сергиевского «О библейской истории творения в связи с естественной историей» (отд. изд.: Творение мира и человека, М., 1883). Сергиевский был духовником *Чаадаева.

- *Родосский*, с. 431–432; Некрологи в «Московских ЦВед», 1892, №27 и ЦВ, 1892, №28; БТ, 1989, сб.29, с.330.

Сéргий

Сéргий (Иван Александрович Спасский), архиепископ (1830–1904), русский православный агиолог. Родился в семье священника Костромской губернии. Окончил Киевскую Духовную академию (1853), через два года утвержден магистром богословия. Принял монашеский постриг в 1858. Был инспектором, позднее – ректором Вифанской Духовной семинарии. В 1876 удостоен степени доктора богословия за труд «Полный месяцеслов Востока» (М., 1875–1876), признанный классическим в православной науке. В 1882 Сергей был хиротонисан во епископа Ковенского. С 1892 – архиепископ Владимирский и Суздальский. Современники отзывались о нем как о талантливом и глубокомысленном богослове, прекрасном проповеднике и духовном писателе. Магистерская работа Сергея «Исследование библейской хронологии» (К., 1857) была одной из первых в русской литературе на эту тему. Сергей собрал в ней все данные самого Писания и свидетельства внебиблейских источников, известных в его время. Ввиду многочисленных археологических открытий, сделанных после выхода его труда, значительная часть работы в настоящее время устарела. Однако она остается образцом строгой научной методологии.

♦ Несомненная истинность евангельской и апостольской истории, М., 1867; О чтении Апостола и Евангелия в навечерие Рождества Христова, ХЧ, 1879, т.1; прочие сочинения Сергея указаны в литературе о нем.

• В.С., Высокопреосвящ. Сергей, архиеп. Владимирский, «Прибавления к ЦВед», 1904, № 48; Спасский А., Памяти высокопреосвящ. Сергея, архиеп. Владимирского, БВ, 1905, т.1, №1; ЭСБЕ, т.29а и т.2а (доп.).

Сéргий

Сéргий (Иван Николаевич Страгородский), Патриарх Московский и всея Руси (1867–1944), русский православный церковный деятель и богослов. Родился в Арзамасе Нижегородской губернии в семье священника. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию (1890), приняв на последнем курсе монашество. В 1890–1893 трудился на миссионерском поприще в Японии. По возвращении из Токио в течение 9 месяцев вел курс Священного Писания Нового Завета в СПбДА, а затем был направлен архимандритом посольской церкви в Афины. В 1895 Сергей защитил магистерскую диссертацию «Православное учение о спасении» (Серг.Пос., 1895), которая сразу же выдвинула его в первый ряд русских богословов. В 1899 стал инспектором, а через год ректором СПбДА. В 1901 был хиротонисан во епископа Ямбургского. К этому периоду относится его участие в Петербургских религиозно-философских собраниях, организованных *Мережковским. В 1905 Сергей назначен архиепископом Финляндским и Выборгским (с 1911 – член Святейшего Синода). В 1917 переведен на Нижегородскую кафедру. Принимал участие в Поместном соборе Русской Православной Церкви. С 1927 Сергей как заместитель Патриаршего местоблюстителя посвятил себя делу урегулирования отношений между Церковью и советским правительством. В период 1934–1943 возглавлял Русскую Православную Церковь как Патриарший местоблюститель. Во время Второй мировой войны Сергей вдохновлял патриотическую деятельность своей паствы. В 1943 на соборе епископов Сергей был избран Патриархом Московским и всея Руси.

Магистерская работа Сергия внесла огромный вклад в понимание библейской *сотериологии. Схоластическое богословие, оказавшее влияние и на православную мысль, опираясь на некоторые выражения Евангелия и апостола Павла, создало теорию «сатисфакции», которая носила

юридический характер. Эта теория рассматривала тайну спасения формально, по образу и подобию правовых отношений (удовлетворение гнева Божьего через искупительную смерть Христа, через добрые дела и заслуги верующих). Сергей подчеркнул, что методологической ошибкой теории было вырывание отдельных образов и слов из контекста библейского и церковного учения.

Понять это учение правильно нельзя, «если мы будем пользоваться Священным Писанием или Преданием только как сборником бессвязных изречений, а не как единым словом Божиим, не как выражением цельного мировоззрения. Все эти юридические следы необходимо сопоставить с длинным рядом идей, которые тоже были постоянно на устах священных писателей и отцов Церкви и которые тем не менее прямо отрицают юридическое жизнепонимание» (с.71).

Собрав воедино свидетельства Библии и святоотеческого Предания, Сергей показал, что в них господствует учение о спасающей любви Божьей, приобщении к высшей жизни через веру во Христа, приобщении, которое дается не только в *посмертном бытии, но и в этой жизни (с.115). Социоморфные выражения Библии в свете целостного восприятия библейского и святоотеческого богословия не могут быть аргументом в пользу юридической теории. Их следует рассматривать как условный язык, приспособленный к уровню определенного круга читателей.

«Попытки обосновать добродетель на побуждениях, чуждых чистой нравственности, на выгоде или пользе, имеют в Священном Писании и Предании происхождение совершенно случайное, обусловленное степенью развития читателей и слушателей, а совсем не существом того учения, которое там проповедуется» (с.95).

В период, когда Сергей был ректором и профессором Петербургской Духовной академии, он много занимался библейской текстологией. Известно, что и позднее в течение многих лет он ежедневно изучал еврейский и греческий тексты Писания. Он был убежденным сторонником теории, согласно которой *Септуагинта отразила древние варианты чтения,

многие из которых были утрачены в масоретских рукописях (впоследствии дискуссия о соотношении Септуагинты и *масоретского текста была разрешена благодаря открытию нескольких *рукописных традиций в *Кумранских текстах Библии). Ряд толкований Ветхого Завета Сергей поместил в неофициальном богословском журнале.

Хотя впоследствии в своих работах Сергей уже меньше обращался к библейской проблематике, все его дальнейшие труды были проникнуты Духом Писания. До конца дней «библейский час» входил в постоянный распорядок его чтения. Одна из поздних его работ была посвящена тайне Воскресения Христова («Воскресение Христово в отличие от Воскресения Лазаря», ЖМП, 1933, №16–17; то же, ЖМП, 1973, №10). В этой статье он указал, что в *иконописи Лазарь обычно изображается выходящим из гроба; икон же, где был бы изображен сам момент Воскресения Христова, нет. Отличие объясняется тем, что по природе своей эти события не были тождественными. Лазарь вернулся к временной жизни; между тем пасхальная тайна знаменовала полное преобразование человеческого естества Христова.

♦ Вопрос о личном спасении, Серг.Пос., 1895; Вечная жизнь как высшее благо, М., 1895; Происхождение пастырского служения и его необходимость, БВ, 1900, № 8; Закон Божий, написанный в сердце человека, СПб., 1904.

• Архиеп.(ныне митр.) *Владимир (Сабодан)*, Актовая речь в МДА (о жизни и трудах Сергея), ЖМП, 1973, № 11; архиеп. (впосл. митр.) *Гурий (Егоров)*, Литературные труды Патриарха Сергея, ЖМП, 1954, № 5,7; Патриарх Сергей и его духовное наследство, М., 1947; архим. *Феогност*, Памяти выдающегося русского богослова-экзегета, ЖМП, 1960, №10.

Сѣрии трудовъ по библейистике

Сѣрии трудовъ по библейистике, циклы работ по Священному Писанию, специальных и общедоступных, объединенных общим планом, замыслом и методом изложения. Из русских сочинений такого рода следует отметить серию из 20 популярных книжек, написанных педагогом Ф.Ф.Пуцыковичем (1846–1899). Они имеют общее название «Библейские рассказы» и посвящены отдельным лицам библейской истории (СПб., 1895²). К Сериям трудов по библейистике близко стоит серия «Христианство, наука и неверие на заре XX века», основанная *Лопухиным и выходившая с 1902. Большая часть книг серии посвящена библейской проблематике (концепциям *Гарнака, *Толстого, вопросу о *панвавилонизме, *этике и *социальной интерпретации Библии, библейским *чудесам и т.д.). В 1907–1909 под редакцией Н.М.*Никольского выходила серия «Религия и Церковь в свете научной мысли и свободной критики». Она состояла из 9 книг (работа самого Никольского о псалмах и 7 переводов книг либеральных протестантов).

Католических Серий трудов по библейистике насчитывается несколько десятков. Среди них: а) общедоступные: «Библия в истории» («La Bible dans l'histoire»), состоящая из отдельных очерков о важнейших этапах священной истории Ветхого Завета; «Библейские чтения» («Lire la Bible»), включающие книги по библейскому *богословию и истории ряда видных католических и протестантских специалистов (*Бенуа, *Иеремиаса, *Казелля, *Серфо, *Хантера, *Харрингтона и др.); «Познание Библии» («Connaître la Bible»), серия толкований на отд. книги Писания и б) специальные: «Библейские исследования» («Etudes bibliques»), серия научных монографий; цикл трудов *Папского библейского института («Analecta Biblica»).

Из протестантских Серий трудов по библейистике широкую известность приобрела «Ветхозаветная библиотека» («The Old Testament Library») под общей редакцией *Барра, *Брайта и *Райта. В нее входят капитальные исследования

экзегетического, библейско-исторического и библейско-богословского характера. Аналогичная «Новозаветная библиотека» («The New Testament Library») под общей ред. *Моула, *Ричардсона, *Филсона, Ч.Эванса включает труды Иеремиаса, *Кульманна, *Кюммеля, *Перрина и др. Обе серии публикуются издательством «Студенческого христианского движения» (SCM).

- См. труды, указанные в статье *Библиография библейская.

Серфó

Серфó (Cerfaux) Люсьен (1883–1968), бельгийский католический экзегет. Учился в *Папском библейском институте. Вел курс Священного Писания в Духовной семинарии Турне. С 1928 преподавал историю *эллинизма в Лувенском университете, где в 1930–1953 был профессором Нового Завета. В 1941 назначен членом *Папской библейской комиссии. Принимал участие в работе II *Ватиканского собора в качестве эксперта. Был сотрудником «Библейского словаря» (DBSpl).

Важнейшие исследования Серфо посвящены богословию апостола Павла и толкованию его посланий. Кроме того, он написал ряд монографий по *первохристианскому периоду и по истории *Древнего Востока. Глубина мысли, высокий научный уровень и эрудиция завоевали Серфо международный авторитет. В своих работах он не обходил трудных проблем библейской критики и способствовал упрочению *новой исагогики и ее методов в католической библеистике.

♦ La théologie de l'Eglise suivant saint Paul, P., 1942; Le Christ dans la théologie de Saint Paul, P., 1951; Le chrétien dans la théologie paulinienne, P., 1962; L'itinéraire spirituel de Saint Paul, P., 1966; Le trésor des paraboles, P., 1966.

• Enc.Kat., t.3, s.10–11 (там же приведен перечень трудов Серфо).

Сибірцев

Сибірцев Михаил Иванович, протоиерей (1822–1912), русский православный церковный писатель. Окончил Духовную семинарию в Архангельске, где в течение многих лет был настоятелем кафедрального собора. Отец известного русского геолога Н.М.Сибирцева. Сибирцеву принадлежит первый в русской литературе труд по библейской *зоологии и ботанике: «Опыт библейско-естественной истории, или описательное изложение библейской геологии, ботаники и зоологии» (СПб., 1867).

Сидо́нский

Сидо́нский Федор Федорович, протоиерей (1805–1873), русский православный богослов, библиист, философ. Родился в семье диакона Тверской губернии. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию (1829), где затем преподавал философию и английский язык. Был священником Казанского собора (1829–1873). В 1835 перешел из академии в Петербургский университет на кафедру философии, затем на кафедру богословия. «У Сидонского, – отмечает протоиерей В.Зеньковский, – был бесспорный философский талант, была большая философская эрудиция». Как мыслитель, он примыкал к немецким идеалистическим системам, стремясь сочетать их с православным мировоззрением. За труд по введению в философию Сидонский получил звание академика (1856), а в 1864 Петербургский университет присудил ему степень доктора философии «гонорис кауза».

Кроме философии, Сидонский занимался изучением Библии под руководством протоиерея *Павского, участвовал в Комиссии по разбору еврейских книг и манускриптов. Он перевел с еврейского Книгу Притчей, составил «Еврейско-русский словарь», написал ряд библейских очерков: «Жизнь Спасителя», «История апостольского времени», «Рассуждение о переводе 70-ти толковников», «Собрание собственных изречений Господа Иисуса Христа». По условиям времени ни один из библейских трудов Сидонского не был опубликован.

- Прот. Зеньковский В., История русской философии, Париж, 1948, т.1, ч.2; Родосский, с.436–438 (там же указаны прочие труды Сидонского и литература о нем).

Сидоровский

Сидоровский Иван Иванович, священник (1748–1795), русский православный церковный писатель, филолог. Член Российской академии, законоучитель в Смольном монастыре, автор «Российской грамматики» (1784–1786). Его перу принадлежит «Изъяснение воскресных и праздничных Евангелий» (СПб., 1783).

♦ Наставление юношества в добродетели и должности христианской, СПб., 1784.

● ЭСБЕ, т. 29а.

Сикст

Сикст (Sixtus) Сиенский, иеромонах (1520–1569), итальянский католический библеист. Род. в Сиене в еврейской семье. В молодые годы принял христианство и вступил в орден францисканцев. Обвиненный инквизицией в ереси и приговоренный к смерти, Сикст был спасен заступничеством доминиканца М.Гислиери, который принял его в свой орден (1551). Гислиери продолжал покровительствовать Сиксту и после того, как в 1565 был избран папой (под именем Пия V).

В 1566 Сикст издал в Венеции первый в европейской библеистике научный исагогический труд «Священная библиотека» («Bibliotheca Sancta»). Она состояла из 8 книг (в 2 томах), включавших материалы по *герменевтике, *боговдохновенности, истории экзегезы и т.д. Сикст первым ввел в католическое богословие термин «второканонические книги» для обозначения *неканонических книг. Труд Сикста, благодаря его обширной эрудиции, получил широкое признание и неоднократно переиздавался, полностью и частями.

- NCE, v.13.

Сілей

Сілей, *Сили* (Seeley) Джон Роберт (1834–1895), английский историк и религиозный мыслитель. Родился в семье литератора. Образование получил в Кембридже, где с 1869 преподавал новую историю. Автор ряда исторических исследований и биографий. К области библеистики относится его книга «Се Человек. Обзор жизни и деятельности Иисуса Христа» («*Ecce Homo. A Survey of Life and Work of Jesus Christ*», 1865), которая вначале вышла анонимно и при жизни автора выдержала 12 изданий. Главное внимание в этой книге обращено на учение Христа, на основание Им нового типа общности людей и новой *этики. Хотя ортодоксы усмотрели в ней элементы вольнодумства и *рационализма, сам Силей утверждал, что верит в сверхъестественные основы Евангелия.

♦ *Natural Religion*, Boston, 1882; в рус. пер.: *Ecce Homo. Обзор жизни и дел Иисуса Христа*, СПб., 1885.

• ЭСБЕ, т.29а (там же указаны др. сочинения Силея); ОДСС, р.1256.

Силоáмская нáдпись

Силоáмская нáдпись – см. *Археология библейская.

Сильвэстр

Сильвэстр (Лебединский), архиепископ (ум.1808), русский православный духовный писатель. Окончил Киевскую Духовную академию; с 1797 ректор Казанской Духовной академии. В 1799 хиротонисан во епископа Полтавского, а в 1807 стал архиепископом Астраханским. Ему принадлежит общедоступное изъяснение евангельских *притч, выдержавшее несколько изданий («Приточник Евангельский», М.,1796; СПб.,1894⁴). В толковании Сильвестр широко привлекал *параллельные места Библии и святоотеческие комментарии. Основное внимание автор уделял нравственному смыслу притч.

◆ Нетленная пища, или душеспасительные размышления, М.,1799.

● Иоанн (Снычев), РПИ; РБС, т.18, 1904, с.446.

Симашкёвич

Симашкёвич Митрофан Васильевич – см. *Митрофан (Симашкевич), митрополит.

Символические действия

Символические действия, особая форма пророческой проповеди. Стремясь усилить эмоциональное воздействие своей проповеди, *пророки нередко прибегали к наглядным драматическим действиям. Так, пророк Илия, оставляя пророку Елисею свою власяницу (плащ, милоть), ознаменовал этим, что делает ученика своим преемником (4Цар.2:8,13–14). Пророк Исайя, предостерегая Иерусалим от бесполезной войны, вышел на улицы города, изображая пленного (Ис.20:1 сл.). Пророк Иеремия с той же целью явился перед народом, неся на шее ярмо (Иер.27:1 сл.), а пророк Иезекииль драматически изображал ужасы блокады (Иез.4:1 сл.).

Символические действия совершал и Господь Иисус. К ним относится проклятие бесплодной смоковницы, призванное изобразить состояние души, не принесшей плодов веры и покаяния (Мф.21:18 сл.; Мк.11:12 сл.). Устанавливая Новый Завет в Своей Крови на *Тайной Вечери, Христос также придал ему форму Символического действия, которое стало в Церкви обрядом таинства Евхаристии.

- *Swidler A.*, Prophets and Symbolic Acts Today, BTD, 1981, №3; см. также библиографию к статье *Пророки.

Символические числа

Символические числа *библейские*, одна из категорий *символов в Священном Писании, генетически связанная с древневосточными *священными числами. Изучение Символических чисел необходимо для экзегетики, поскольку *цифровые данные Библии, не всегда претендуя на фактическую точность, имеют определенное условное значение. Многие цифровые указания Библии округлены в мнемонических целях. Ниже будут приведены лишь основные из Символических чисел и производные от них.

Число 40 символически обозначало подготовительный период, предшествующий какому-либо важному событию. 40 дней длился потоп (Быт.7:4), 40 дней пребывал Моисей на Синае (Исх.24:18), 40 лет странствовали израильтяне в пустыне (Числ.14:34), 40-летними были периоды мира в годы правления судей (Суд.3:11 сл.), 40 дней шел Илия к горе Божьей (3Цар.19:8), 40 дней Иисус Христос постился в пустыне (Мф.4:2), 40-летний период считался также сроком одного поколения.

Число 12 означало избранных (12 *патриархов, сыновей Иакова, 12 *колен Израильских, 12 апостолов Христовых, по 12 тыс. на каждое колено избранных в Откр.7:4–8). Производным от 12 является число 24 (24 священнические чреды, 24 старца в Откр.).

Число 10 – один из символов завершенной полноты (10 казней египетских, 10 заповедей *Декалога, 10 условий для приближения к святилищу в Пс.14).

Число 7 – более распространенная в Писании форма обозначения полноты. История творения в (Быт.1) завершается 7-м днем покоя; согласно (Быт.10), народы земли происходят от 70 предков. Число 7 часто встречается в ветхозаветном культе (семикратное окропление кровью, 7 жертвенных животных, семисвечник Скинии и Храма и т.д.). Согласно (Иер.25:12), Плен длился 70 лет (по Иез.29:11 – 40 лет). Христос избирает 70 апостолов (Лк.10:1); апостолы – 7 диаконов (Деян.6:3). В Откр.

говорится о 7 церквах, 7 звездах, и сама композиция его построена на числе 7 (см. статью *Откровение св. Иоанна Богослова).

Число 4 знаменует вселенскость (по числу сторон света). Отсюда 4 рукава реки, вытекающей из Эдема (Быт.2:10 сл.); 4 угла, или «рога», алтаря; небесный Ковчег в видении Иезекииля (гл.1) несут 4 символических животных (ср. Откр.4:6); в его же видении Новый Иерусалим был в плане квадратным, обращенным к 4 сторонам света. Намек на универсализм содержится в видении апостола Петра (см. статью *Универсализм и партикуляризм), который видел нечистых животных, спускаемых на ткани, укрепленной с четырех углов (Деян.10:11 сл.).

Число 3 – многозначный библейский символ. В христианском понимании оно знаменует Божественное Троиединство (явление трех ангелов Аврааму в (Быт.18); троекратное прославление *святости Бога в (Ис.6:1сл.); крещение во имя Отца и Сына и Святого Духа, (Мф.28:19); Бог как властитель прошлого, настоящего и будущего в (Откр.1:8). Оно символизирует мировую структуру (три области Вселенной: небо, земля, преисподняя и соответствующее деление Скинии и Храма на три части; три категории твари: неживое, живое, человек – обозначенные как вода, кровь и дух в (1Ин.5:6) и указывает на важные периоды в истории спасения (см. статью *Трехчастный период).

Число 2 обозначает нечто основополагающее (две скрижали Декалога, два столба у врат Храма, Закон и Пророки, олицетворенные на горе Преображения Моисеем и Илией, отправление апостолов по двое, два свидетеля Христова в конце времен в (Откр.11:3).

Есть и особый род Символических чисел, который представляет собой *криптограмму. Так, 14 (7+7), число поколений в каждом из 3 периодов, предшествовавших рождению Мессии, согласно (Мф.1:17), совпадает с числовым значением букв в еврейском написании имени прародителя Мессии царя Давида.

- *Потри И., *Грело П., Числа, СББ; *König E.*, Numbers, HDB, v.3; *Sorensen H.J.*, Numbers and Number Symbolism (in the Bible), NCE, v.10.

Символы

Символы *библейские*, словесные, предметные и другие знаки, отражающие высшую духовную реальность. Греч. слово *συμβόλον*, символ, происходит от глагола *συμβάλλω*, соединяю. Эта этимология указывает на роль Символа как вида коммуникации, призванного кодировать и передавать человеческий опыт и мысль. По существу всякая речь или система условных знаков (например, в математике) символичны. Но в сфере религиозной Символ не есть отвлеченная идея или даже аллегория; он сам причастен той духовной реальности, которую отображает.

Религиозный Символ оказывается необходимым там, где абстрактная, чисто логическая система не в силах выразить реальность. «В символе все являет духовную реальность, и в нем все необходимо для ее явления, но *не вся* духовная реальность является и воплощается в символе. **Символ** всегда *отчасти*, “ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем” (1Кор.13:9), – ибо символ по самой сущности своей соединяет реальности несоизмеримые, из которых одна остается по отношению к другой – “абсолютно другой”» (прот. А.Шмеман). *Антиномия библейских Символов заключается в том, что они выражают невыразимое. Поэтому по своей природе они близки к *мифологеме и догмату. В Символе слова и образы временного бытия передают тайны бытия вечного.

Словесные Символы. В первую очередь, к ним относятся *имена Божьи, а также *антропоморфизмы, *социоморфизмы в Библии, а также *натуроморфные образы библейские, призванные возвещать о Боге Живом на языке земных представлений. Глубоко символичны и тайны метаистории, запечатленные в *Прологе Книги Бытия, у *пророков и в Откровении. Символический язык характерен для *предапокалиптической и *апокалиптической литературы. Нередко священные авторы прибегают к парадоксам *концептуальной символики. Символическими являются и «пространственные» образы Писания (Бог, пребывающий «на

небесах», Христос, «сходящий» в наш мир). Символы не претендуют на адекватное изображение тайны. Их главная особенность – способность передавать опыт Запредельного.

Символические действия. К ним относятся особые формы пророческой проповеди, *жертвоприношения и обряды *таинств церковных.

Предметные Символы включают принадлежности ветхозаветного культа, например Ковчег и Скинию, знаменующие присутствие Бога среди народа. Все устройство ветхозаветного Храма (семисвечник, «медное море» и т.д.) символизирует Вселенную, наполненную Славой Господней. Символическими являются элементы обряда в христианских таинствах.

Библейские Символы в раннехристианском искусстве. Изобразительное искусство древней Церкви уделило много места символическим образам, заимствованным из Писания (особенно из Ветхого Завета и евангельских*притч). Голубь Ноя символизировал весть о спасении, агнец – Христа, рыба – воды крещения (слово «рыба», ἰχθύς, также является аббревиатурой греческих слов «Иисус Христос, Божий Сын, Спаситель»), виноградная лоза – единство Церкви Христовой, рыбы и хлеб – Евхаристическую Трапезу, Добрый Пастырь – любовь Христову. Иногда древние христиане использовали и языческие Символы (например, образ Орфея, толкуемый как *прообраз Христа, укрощающего злые силы). Несмотря на ветхозаветный запрет изображений, искусство позднего *иудаизма тоже имело свою изобразительную символику. В частности, на стенах древних *синагог нередко встречаются изображения семисвечника, Ковчега и храмовой утвари (см. статью *Изобразительное искусство и Библия).

- *Аверинцев С.С., Символ, ФЭС; *Бернфельд С., Символизм в еврейской литературе, ЕЭ, т.14; еп.*Геден (Покровский), Археология и символика ветхозаветных жертв, Каз.,1888; Голубинский Д.Ф., Разбор и опровержение ложного мнения о Кивоте Завета, ПТО, 1862, т.21; Дебольский Г.С., Установления ветхозаветной Церкви и христианской, для которых первые служили образцами, СПб.,1898; Иванов М.,

Язык Библии, ЖМП, 1975, №8; его же, Особенности библейской терминологии, ЖМП, 1975, № 10; Лосев А.Ф., Знак, символ, миф, М.,1982; Фартусов В.Д., Планы и фасады Ноева ковчега, скинии Моисеевой, первого и второго Иерусалимского храмов и дворца Соломонова с рисунками их принадлежностей, М.,1909; свящ. Флоренский П., Столп и утверждение истины, М.,1908; его же, Из богословского наследия, БТ, 1977, сб.17; прот. Шмеман А., Евхаристия. Таинство Царства, Париж, 1984; иностранную библиографию см. в *DuBourguet P., Art paleochretien P.*,1971 (англ. пер.: *Early Christian Art*, N.Y., 1971); *Eliade M.*, *Images and Symbols*, L.,1961; *Onasch K.*, *Liturgie und Kunst der Ostkirche*, Halle, 1981; *Ulrich E.*, *Lexikon christlicher Symbole*, Innsbruck-W.-Münch., 1976; HTG, Bd.4, S.175; NCE, v.13, p.863.

Симео́н Но́вый Богосло́в

Симео́н Но́вый Богосло́в, прп. (ок.949–1022), византийский подвижник, мистик и писатель. Родился на севере Малой Азии, в Пафлагонии, в богатой и знатной семье. По-видимому, при крещении ему было дано имя Георгий. Привезенный родителями юношей в Константинополь, он учился в школах столицы и готовился к императорской службе. Однако призвание к духовному подвигу оказалось сильнее соблазнов светской карьеры, и после длительной внутренней борьбы Симеон ушел в монастырь. В этом шаге решающим для него было влияние его духовника старца Симеона Благоговейного (которого преподобный впоследствии чтит как святого).

Около 980 Симеон был избран настоятелем монастыря св. Маманта и приобрел известность в столице как праведный и мудрый наставник. Стремление преобразовать монашескую жизнь вызвало длительный конфликт между Симеоном и насельниками обители. Настоящим гонениям он подвергся со стороны митрополита Стефана Никомидийского, считавшего, что Симеон вводит непозволительные новшества. Отправленный в ссылку, Симеон Новый Богослов основал там новый монастырь, где и скончался после 13-летнего настоятельства.

Канонизирован Симеон Новый Богослов был поздно (точная дата неизвестна), но уже русский подвижник прп. Нил Сорский в 16 в. именует его святым. Впервые житие Симеона Нового Богослова написал его ученик Никита Стифат (11 в.).

Творения Симеона Нового Богослова были изданы в свободном переложении на новогреческий язык Дионисием Загорейским в конце 18 в.

Симеон Новый Богослов не был экзегетом, но его «Слова», «Гимны» и другие произведения тесно связаны со Священным Писанием. Библия была для него важнейшим источником церковного *Предания. Обращаясь к высшим представителям иерархии, он писал: «Патриархи, если вы не друзья Бога, если не сыновья, если не боги по положению, то есть подобные Богу

по природе, по благодати, данной вам свыше, отступите от престолов, и шедше, прежде всего вразумите себя от Божественных Писаний» (Богословские и нравственные слова, 3, 590 сл.; здесь и далее перевод архиепископа Василия Кривошеина).

Чтение Библии и размышление над ней Симеон Новый Богослов считал незаменимой духовной пищей (там же, 12, 1 сл.). Пережив опыт благодатного озарения, подвижник видел в нем главную цель христианской жизни. Он много писал о тайне первородного греха и о возрождении человека силой Божьей. Люди пали, пожелав стать как боги, но вместо этого оказались в рабстве у греха. И все же падение не упразднило нашей свободы. В отличие от блж.*Августина, Симеон Новый Богослов утверждал, что *Грехопадение не имеет фатальной силы, что люди с помощью Христа могут «свободно избрать правый путь». Христос «восстановил их снова не в рай, откуда они ниспали, но возвел на самое небо небес» (Огласительные слова, 5, 350 сл.).

Тайна единения со Христом есть средоточие мистики Симеона Нового Богослова. Без этого единения даже слова Библии остаются мертвыми. Писание нужно нам не для удовлетворения любопытства и не для игры праздной мысли и споров. Познание его – ничто без духовного опыта. «Если ты скажешь, – пишет он, – что научишься ей (воле Христовой. – А.М.) из Святых Писаний, я спрошу, как ты, весь мертвый и во тьме лежащий, можешь услышать ее или ее исполнить, чтобы удостоиться жить и видеть Бога? никоим образом» (Богословские и нравственные слова, 4, 427 сл.). Того, кто знает Библию, но не имеет опыта духовного возрождения и просветления, Симеон Новый Богослов сравнивает с человеком, несущим сундук с сокровищами, но не ведающим о том, что в нем содержится (Огласительные слова, 24). Именно поэтому Симеон Новый Богослов отрицательно относился к искусственным *аллегорическим методам толкования: он видел в них лишь тщетные усилия ума, не просвещенного Духом Божьим. Следуя исконному святоотеческому апофатизму, Симеон Новый Богослов считал, что в Писании мы имеем дело преимущественно с *символами. Божьи Глаголы «невыразимы

всецело человеческим языком и совершенно невместимы для человеческого слуха».

Мистическая традиция Симеона Нового Богослова нашла свое развитие в византийском и русском исихазме (свт. Григорий Палама, прп. Нил Сорский и другие). Память Симеона Нового Богослова Православная Церковь празднует 13 марта.

♦ Первое издание творений Симеона Нового Богослова на языке оригинала было осуществлено католическими патрологами при участии русского православного архиепископа Василия (Кривошеина). Оно вышло в серии «Христианские источники» (SC) с французским переводом в 1957–1973 гг. Все русские переводы были сделаны с новогреческого переложения Дионисия Загорейского: «Сто пятьдесят две деятельные и богословские главы, и каков должен быть священник», ХЧ, 1823, т.12; Слова Симеона Нового Богослова, М., 1892², перевод свт.*Феофана (Говорова), по определению еп. Василия (Кривошеина), это «пересказ пересказа»; Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова, пер. иером. Пантелеймона (Успенского), Серг.Пос., 1917.

● Архиеп. *Василий (Кривошеин)*, Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022), Париж, 1980 (наиболее полный труд на рус. яз.); еп. *Вениамин (Милов)*, Преподобный Симеон Новый Богослов о цели христианской жизни, ЖМП, 1979, №11, 1980, № 3–4; **Лебедев А.П.*, Византийская образованность, ЧОЛДП, 1877, № 11–12; иером. *Пантелеймон (Успенский)*, Из записок путешественника по Афону (К вопросу об изучении творений преп. Симеона Нового Богослова), БВ, 1915, № 1; архим. (ныне архиеп.) *Симон (Новиков)*, Симеон Новый Богослов – учитель опытного богословия, ЖМП, 1966, № 11; еп.**Феофан (Говоров)*, Жизнь преподобного Симеона Нового Богослова, ДЧ, 1877, ч.1, №1–4; иностран. библиографию см. в труде архиеп. Василия.

Симеон Полоцкий

Симеон Полоцкий (Самуил Гаврилович Петровский-Ситнианович), иеромонах (1629–1680), белорусский и русский духовный писатель, публицист, поэт. Родился в Полоцке. Учился в Киево-Могилянской академии и польской коллегии Общества Иисусова. В 1656 принял постриг в Полоцком Богоявленском монастыре и стал преподавателем в школе «православного братства». После занятия Полоцка поляками в 1664 Симеон Полоцкий переселился в Москву, где его писательский и поэтический талант привлек внимание двора. Став одним из приближенных лиц царя Алексея Михайловича, он участвовал в борьбе против старообрядчества, составлял для царевичей пособия по Закону Божьему. Однако московское духовенство относилось к Симеону Полоцкому подозрительно, опасаясь, что через него проникает католическое влияние. Немалое возмущение вызывали его обличительные полемические трактаты, направленные против упадка нравов духовенства и пережитков язычества в народе.

Симеон Полоцкий стал одним из зачинателей русского «библейского театра» (см. статью Театр и Библия). Он написал несколько пьес стихами и прозой: «Комедия о блудном сыне», «Трагедия о Навуходоносоре царе и трех отроках», «Трагедия о Навуходоносоре и Олоферне». Эти пьесы, полные жанровых сцен и грубоватого юмора, имели назидательную направленность. Их ставили при дворе в присутствии царя. Симеону Полоцкому принадлежит первый русский библейский *парафраз: «Псалтирь рифмованная». Книга эта вышла в 1660 в собственной типографии Симеона Полоцкого и была украшена гравюрами по оригиналам *Ушакова с приложением нот. В стихотворном предисловии к парафразу Симеон Полоцкий отмечал, что подобный опыт нов для России, но что оправданием ему служит стихотворный характер еврейского оригинала Псалтири.

♦ Избранные сочинения. Подготовка текста и комментарии И.П.Еремина, М.-Л., 1953.

- Гусева А.А., Оформление изданий Симеона Полоцкого в Верхней типографии (1679–1683), ТОДРЛ, 1985, т.38; Еремин И.П., Поэтический стиль Симеона Полоцкого, в его книге: Литература Древней Руси, М.-Л.,1966; Майков Л., Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий, СПб.,1889; *Певницкий В., Симеон Полоцкий, ПО, 1860, №10–11; Попов В., Симеон Полоцкий как поэт и проповедник, М.,1886; Татарский И., Симеон Полоцкий (Его жизнь и деятельность), М.,1886; прочую библиографию см. в КЛЭ, т.6; СИЭ, т.13 и в вышеуказанных работах.

Сіммах

Сіммах (Σύμμαχος) (начало 2 в. н.э.), переводчик Ветхого Завета на греческий язык. О жизни его ничего не известно. *Евсевий Кесарийский (Церковная история, VI, 18) и блж.*Иероним (Толкование на Авв, III) полагали, что он принадлежал к одной из сект *иудео-христиан, а свт.*Епифаний Кипрский утверждал, что Симмах был по происхождению самарянином. Перевод Симмаха в литературном отношении считается одним из лучших греческих переводов Ветхого Завета. В нем меньше *гебраизмов, чем в *Септуагинте, он больше считается с законами греческого языка и грамматики и стилистикой. Симмах стремился найти эквиваленты для трудных слов, которые в прежних переводах оставались непереуведенными. Он перефразировал еврейские *антропоморфизмы и делал акцент на идее воскресения из мертвых. В Церкви перевод Симмаха считался вторым по достоинству после Септуагинты. Он был включен *Оригеном в его *Экзаплы, им пользовался блж. Иероним в своей работе над латинским переводом Библии. Текстологи полагают, что Симмах опирался главным образом на палестинскую *рукописную традицию.

- *Ладинский А., Древнейшие переводы и перефразы Священного Писания Ветхого Завета, ДБ, 1872, № 21,28,30,40; Краткие сведения о древних переводах ветхозаветной Библии, ЧОЛДП, 1878, т. II; Симмах, ЕЭ, т. 14; NCE, v. 2, p. 430–431.

Симóн

Симóн (Simon) Ришар, иеромонах (1638–1712), французский католический библеист, один из основоположников *историко-литературной библейской критики и *новой исагогики. Родился в Дьепе, где окончил коллеж, а затем переселился в Париж. Там он вступил в монашеский орден ораторианцев, прошел курс философских наук и был рукоположен в 1670.

В течение ряда лет Симон изучал древние еврейские и греческие *рукописи, занимался восточными языками, иудаистской литературой и историей Православной Церкви; но главным предметом его интересов оставалась библеистика. В этой области он стремился продолжать труды испанского иезуита *Перейры, проложившего новые пути в *исагогике. Учитывал Симон и выводы *Спинозы, и методы *социнианской экзегезы. Но его принципиальная позиция была строго церковной. Он впервые связал библейскую критику с учением о *Предании Церкви. По словам Симона, историческая критика Библии не подрывает веру, поскольку католики «убеждены, что их религия связана не только с текстом Священного Писания, но в той же мере и с церковным Преданием, и их нисколько не смущает, когда они видят, что превратности времени и небрежность переписчиков произвели изменения в тексте». Утрируя свою точку зрения, Симон даже утверждал, что Церковь могла бы существовать без Писания, имея одно лишь Предание веры.

В 1678 Симон выпустил в Париже объемистую (свыше 700 с.) книгу «Критическая история Ветхого Завета» («Histoire critique du Vieux Testament»), в которой попытался проследить процесс создания священных книг, историю их текста и толкования. «Это была, – писал *Ройсс о труде Симона, – первая серьезная и в определенной степени научно продуманная попытка создать историю Библии как литературного произведения». В 4-й главе, называвшейся «Моисей не мог быть автором всех книг, которые ему приписаны», Симон привел доводы в пользу того, что Моисею в *Пятикнижии принадлежат лишь законодательные

разделы. Но в отличие от Спинозы он не ограничился констатацией окончательного формирования Торы при Ездre. Используя концепцию Предания, Симон показал, что от Моисея до Ездры существовала непрерывная устная и письменная преемственность, что в основе Пятикнижия лежит единое Предание, передававшееся в лоне ветхозаветной Церкви. Ценность этого Предания для веры делает вопрос об *авторстве библейских книг второстепенным. Надписания, которые имеются в Исторических книгах, в псалмах и других разделах Ветхого Завета, не следует понимать буквально. Только сторонники *вербализма стремятся сохранить атрибуцию *старой исагогики. Для апостольских церквей важно не авторство, а канонизация книг Библии Церковью, которая нашла их согласной со своей верой.

Естественно, что у протестантов, отрицавших Предание, взгляды Симона вызвали ожесточенный протест (*Леклерк и другие). Но и современные ученому католики не смогли понять его правильно. Еп.*Боссюз резко осудил Симона, а руководство ордена иезуитов исключило его из ордена. Почти весь тираж книги (более 1000 экз.) был сожжен. Тщетно Симон защищался и писал памфлеты, оправдывающие его теории. С тех пор он вынужден был печататься анонимно (преимущественно в Голландии). В 1702 вышел его французский комментированный перевод Нового Завета. Гонения помешали Симону создать собственную школу во Франции. Однако после его смерти главный его труд привлек внимание немецких комментаторов-рационалистов. *Землер перевел его на немецкий язык (1776); но и он и другие протестантские богословы прошли мимо взглядов Симона на Предание. Лишь 250 лет спустя методы «отца католической библейской критики» приобрели права гражданства у католиков и его работы получили положительную оценку.

♦ *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689; *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1690; *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1693.

- *Лившиц Г.М.*, Очерки историографии Библии и раннего христианства, Минск, 1970, с.21–22; ЕЭ, т.14; *Auvray P.*, Richard Simon, P., 1974; *Bernus A.*, Richard Simon, Lausanne, 1869 (rpr., Genève, 1969); **Kraus*, S.59; *Reventlow H.G.*, Richard Simon, in: *Klassiker der Theologie*, Münch., 1983, Bd.2, S.9–21; *Lambe P.J.*, Biblical Criticism and Censorship in Ancient Regime France: The case of R.Simon, «*Harvard Theol.Rev.*», 1985, v.78, № 1–2; **Steinmann J.*, Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique, Bruges (Belg.), 1960.

Сімон

Сімон (Тодорский), архиепископ (1701–1754), русский православный церковный писатель, филолог. Окончил Киевскую Духовную академию (1727), после чего продолжил образование в Галле (Германия). Под руководством *Михаэлиса изучал греческий и восточные языки. Был учителем в Германии и в Венгрии. Затем вернулся в Россию, где в 1743 был назначен членом Святейшего Синода. Умер архиепископом Псковским. Обширные познания Симона в области библейской филологии помогли его ученикам *Иакову Блонницкому и Варлааму Лящевскому в работе над подготовкой новой церковно-славянской Библии, изданной в 1751, т.н. *Елизаветинской. Собственные труды Симона остались в рукописи.

- *Вишневский Д.*, Киевская Академия в первой половине XVIII столетия, К., 1903; БТ, 1989, сб.29, с.331.

Симфóнии

Симфóнии *библейские* – см. *Словари библейские.

Синаго́га

Синаго́га (греч. συναγωγή – собрание, евр. תּוֹכַח קָהָל, бет-кнэссет), молитвенный дом в *иудействе и *иудаизме. Слово Синагога также употребляется как синоним иудаистской религиозной общины.

Происхождение Синагог. Согласно *Иосифу Флавию, обычай собираться по субботам для чтения Закона был введен еще Моисеем (Против Апиона, II,17). Однако в действительности начало его не прослеживается ранее *Плена периода. В это время ветхозаветная Церковь лишилась возможности совершать *богослужение в Храме; между тем со дней царя Иосии, с 621 до н.э., Храм был единственным местом, где позволялось приносить жертвы. В результате в среде изгнанников сложился иной вид богослужения, состоявший из чтения Писания и общих молитв. Такие молитвенные субботние собрания происходили, по-видимому, в частных домах; позднее для них стали строиться специальные здания.

Во *Второго Храма период, несмотря на восстановление жертвоприношений, обычай молиться и читать Писание вне Храма сохранился. Так возникли «дома собрания», или, по-гречески, синагоги. Они сооружались не только в *Палестине, но и в *диаспоре, где почти каждая иудейская община имела собственный молитвенный дом. Некоторые из них отличались обширными размерами и роскошным убранством (например, в Александрии, Риме, Коринфе и др.) и служили религиозно-общественными центрами иудейства. По некоторым данным, в 1 в. н.э. в Иерусалиме было около 460 Синагог. После разрушения Второго Храма в 70 Синагоги стали единственным местом молитвы для последователей иудаизма.

Архитектура и внутреннее убранство. Как свидетельствуют развалины Синагог эллинистического времени, они строились по образцу римских базилик. Большие Синагоги, такие, например, как в Капернауме, имели внутренние колоннады, делившие здание на несколько частей. Иногда в них сооружались и хоры (вероятно, для женщин, хотя вначале

мужчины и женщины молились вместе). Пол нередко украшался мозаикой, стены – фресками и лепниной (это были орнаменты, *символы, сцены из священной истории).

До сих пор не установлено, когда появились такие художественно отделанные Синагоги, и не найдены причины допущения в них Изобразительного искусства. *Археология свидетельствует, что такие здания существовали уже в 4–3 вв. до н.э. У той стены, которая обращена в сторону Иерусалима, находился ковчег для *свитка *Пятикнижия и возвышение, предназначенное для чтеца и проповедника (род амвона). Народ сидел на скамьях или циновках, поднимаясь лишь в особо торжественные моменты службы. Старейшины и *книжники сидели лицом к молящимся.

Синагогальное богослужение совершалось по субботам и другим праздничным дням. Его чинопоследование начиналось возгласом «Благословен Бог». Ведущий читал нараспев молитвенные прошения и славословия, на которые народ отвечал: «Аминь». Далее шло чтение Слова Божьего и молитвословия, завершавшиеся словами: «Свят, свят, свят Господь Саваоф...», которые произносил весь народ. Кончалась служба проповедью местного раввина либо любого заезжего человека, имеющего права учителя. Это чинопоследование складывалось веками и приняло более законченный характер в первые столетия н.э.

Историческое значение Синагог для христианской Церкви. Сам Господь Иисус часто проповедовал в Синагогах (см., например, [Мф.4:23; 9:35](#); [Мк.1:39](#); [Лк.4:44](#)). Его примеру следовали и первые благовестники Христовы. Для св. апостола Павла и его спутников Синагоги, рассеянные по городам диаспоры, были местом, где они начинали проповедовать Благоую Весть (см., например, [Деян.13:5,14](#)). Изучение древних пластов синагогального богослужения показало, что оно являлось генетическим прообразом для церковных чинопоследований (чтение Псалтири, общая молитва, ектеньи, проповедь и т.д.). Как явствует из ([Иак.2:2](#)), иерусалимские христиане называли дома своих молитвенных собраний «синагогами».

● *Вигуру Ф., Синагоги во времена Иисуса Христа и Апостолов, в кн.: А.П.*Лопухин. Библейская история Нового Завета, СПб.,1895; *Бернфельд С., Синагога, ЕЭ, т.14; *Гейки К., Жизнь и учение Христа, М.,1893, вып.1; Дмитриевский А.А., Древнеиудейская Синагога и ее богослужебные формы в отношении к древнехристианскому храму и его богослужебным формам, ПС, 1893, т.1–2; Зезюлинский Н., Еврейская Синагога и ее функции, ЖМНП, 1887, ч.249, № 1, отд.II; Никитин А., Синагоги иудейские как места общественного богослужения, К.,1891; Пятницкий И., Состояние богослужения в роде человеческом пред пришествием Господа нашего Иисуса Христа, ДЧ, 1879, т.II, № 7/8; Светлов Э. (прот. А.Мень), На пороге Нового Завета, Брюссель, 1983; *Троицкий И.Г., Библейская Археология, СПб., 1913; иностр. библиографию см. в кн.: *Schürer E., The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, Jerusalem, 1970, v.2, p.199–200; см. также ст.*Второго Храма период.

Сина́йский ко́декс

Сина́йский ко́декс – см. *Рукописи библейские; *Тишендорф.

Сина́йское письмо́

Сина́йское письмо́, или *протосинайское*, один из древних видов письменности; датируется 2 тыс. до н.э. Первые образцы Синайского письма были обнаружены *Питри Флиндерсом во время его экспедиции по Синайскому полуострову зимой 1904–1905. Он датировал тексты 15 в. до н.э. Дальнейшие находки сделаны в 20–30-х гг. Надписи были начертаны главным образом на статуях. В 1934 при раскопках г. Лахиш была найдена синайская надпись, выгравированная на бронзовом кинжале.

Синайское письмо представляет собой нечто среднее между рисуночным письмом *иероглифов и буквенным письмом семитских *алфавитов. В 1916 английский египтолог Алан Гардинер выдвинул гипотезу, согласно которой Синайское письмо было изобретено семитскими племенами, обитавшими на Синае и работавшими на рудниках фараонов. Эту гипотезу поддержал *Олбрайт (1948) и другие видные специалисты. Расшифровка Синайского письма до сих пор не завершена. Если датировка надписей правильна, можно предположить, что Моисей пользовался именно Синайским письмом.

- Гельб И.Е., Опыт изучения письма, М.,1982; Лундин А.Г., Бронзовый кинжал из Лахиша с протосинайской надписью, ПСб,1986, № 28 (91); Фридрих И., История письма, М.,1979; прочую библиографию см. в указанных работах.

Синедрион

Синедрион (греч. συνέδριον – совет), иудейская верховная коллегия *междузаветного периода, ведавшая религиозными и юридическими вопросами. Время возникновения Синедриона точно не установлено. *Иосиф Флавий упоминает о нем, лишь повествуя о событиях середины 1 в. до н.э. Само слово Синедрион греческого происхождения, что указывает на позднюю эпоху (евр. סנהדרין, санхедрин). Как институту ему предшествовал Совет старейшин, сложившийся в период Ездры и Неемии. Иерусалимский Синедрион состоял из 70 или 72 членов (Мишна, Санх, 1,5,6); однако и в других городах существовали свои Синедрионы. В некоторых случаях созывались «Малые Синедрионы», состоявшие из 23 человек (похоже, что, согласно Евангелиям, такой Синедрион и осудил Иисуса Христа).

Согласно Евангелиям, в Синедрион входили:

а) «первосвященники», б) «старейшины» и в) «книжники», т.е. представители высшего духовенства, политические вожди и богословы. Председателем Синедриона был первосвященник. Некоторое время в Синедрионе перевес имели *фарисеи, но в евангельскую эпоху саддукейская партия занимала там безусловно господствующую позицию (см. статью *Течения и секты). У фарисеев же был свой Совет богословов, князем которого, евр. מוֹשֵׁל, насй, назначался кто-либо из авторитетных учителей Закона (например, Гиллель и Гамалиил). Синедрион являлся судебным и политическим учреждением. В период господства римлян права его были ограничены; в частности он не мог выносить смертные приговоры (Шаббат, 15а; ср. Ин.18:31).

- *Арфаскадов Ф.*, Иерусалимский Синедрион. Историко-археологическое исследование, Каз.,1903; **Бернфельд С.*, Синедрион великий, ЕЭ, т.14; **Царевский А.А.*, Иудейский Синедрион и римские прокураторы в Иерусалиме во времена Христа Спасителя, СПб.,1899; иностранную библиографию см. в книге: **Schürer E.*, The History of the Jewish People in the Age of

Jesus Christ, Jerusalem, 1970, v 2, p.199– 200; NCE, v.13, p.1052;
см. статью *Ямнийский Синедрион.

Синекдо́хи в Би́блии

Синекдо́хи в Би́блии – см. *Поэтика Библии.

Синергизм

Синергизм библейский (от греч. συνεργέω – действовать вместе), православное учение о благодатном взаимодействии между Духом Божиим и человеком, одаренным свободой. Термин Синергизм вошел в богословие в 16 в. в период дискуссии между протестантами и католиками по вопросу о спасении. Подобная же дискуссия еще раньше, в 4 в., шла между блж.*Августином и *Пелагием, причем их спор был решен прп.*Иоанном Кассианом в духе Синергизма.

Православие понимает Синергизм как антиномическое сочетание воли Божьей и свободы человеческой. «Бог щадит ее и охраняет даже от Своего собственного всемогущества» (прот.*Булгаков). Это учение чрезвычайно важно для понимания *богочеловеческой природы Библии и *боговдохновенности. Библейский Синергизм проявляется в том, что Слово Божие, возвещаемое через пророка, апостола или священного писателя, не делает его автоматическим передатчиком Откровения (см. статью *Вербализм), а преломляется через его личность, его свободную волю, его индивидуальные особенности и представления, обусловленные средой и эпохой. В более широком смысле библейский Синергизм связан с богочеловеческим характером самой *истории спасения. Бог не оставляет человека беспомощным и не подавляет его; человек призван быть активным соучастником Божественного Домостроительства.

- Прот. *Булгаков С.*, Невеста Агнца. (О Богочеловечестве.), Париж, 1945, ч.3; **Соловьев Вл.*, Чтения о богочеловечестве, Соч., СПб., 1911², т.3; его же, История и будущее теократии, Соч., СПб., 1912², т.4; NCE, v.13, p.884.

Синкретизм

Синкретизм в библейской истории. Под словом Синкретизм (συνκρητισμός) понимается форма религии, сочетающая в себе различные верования. Наиболее ранним примером Синкретизма в Библии является *двоеверие израильтян, особенно характерное для эпохи Судей. Рецидивы Синкретизма известны и в царский период, что объясняется влиянием могущественных соседних народов (ассирийцев и других).

Во *Второго Храма период иудейский Синкретизм постепенно исчезает. Последняя его вспышка отражена в *Элефантинских папирусах 5 в. до н.э. Для язычества Синкретизм был особенно характерен в эпоху *эллинизма, когда под эгидой греков происходило слияние античных и восточных культов (почитание Сераписа и других синкретических божеств). Этот языческий Синкретизм был в определенной мере свойствен и учениям гностицизма. Представители *религиозно-исторической школы (*Буссе, *Гункель, *Райценштайн и др.) и *«истории форм» школы (*Бультман и др.) пытались изобразить христианство первых веков как синкретическую религию, впитавшую представления, свойственные различным верованиям. Однако, как показали исследования *Глубоковского, *Мелиоранского, А.*Швейцера, новозаветные писатели прочно стояли на библейской почве и сходство их фразеологии с идеями эллинистическим Синкретизмом было чисто внешним, не затрагивающим сущности учения.

- *Арсеньев Н., Эллинистический мир и христианство, Варшава, 1935; Брикнер М., Страдающий бог в религиях древнего мира, СПб., 1909; Буассье Г., Римская религия от времен Августа до Антонинов, М., 1914; Зелинский Ф.Ф., Религия эллинизма, Пг., 1922; Карелин М.С., Падение античного мирозерцания, СПб., 1895; Кубланов М.М., Религиозный синкретизм и появление христианства на Боспоре, ЕМИРА, 1958, с6.2; Ревиль Ж., Религия в Риме при Северах, М., 1898; Светлов Э. (прот. А.Мень), На пороге Нового Завета, Брюссель, 1983; *Фрэзер Дж., Золотая ветвь, М., 1980; *Bultmann R., Das

Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Z.,1949 (англ. пер.: Primitive Christianity and Its Contemporary Setting, L.,1956); Grant F.C., Hellenistic Religions, the Age of Syncretism, N.Y., 1953; *Nock A., Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background, N.Y.,1964; прочую библиографию см. в указанных работах и в статье *Сравнительно-религиозное изучение Библии.

Синодальный перевод

Синодальный перевод *Библии* – см. *Переводы Библии на русский язык.

Синопсисы евангельские

Синопсисы евангельские (от греч. σύνοψις – обозрение), издания Четвероевангелия или первых 3 Евангелий, в которых наглядно представлена связь *параллельных мест. Обычно Синопсисы евангельские издаются в виде параллельных столбцов, каждый из которых содержит текст одного евангелиста. Первый «Синопсис» для Мф., Мк., Лк. был издан в 1774–1776 *Грисбахом, который и ввел в библеистику термин *«синоптические Евангелия». Из современных Синопсисов евангельских наиболее известны изданные *Аландом, *Бенуа и *Буамаром, А.Хуком и *Лицманном (1950⁹, греческий текст), а также: *Barr A.*, *A Diagram of Synoptic Relationships*, Edinburgh, 1938; *Swanson R.J.*, *The Horizontal Line Synopsis of the Gospels*, Dillsboro, 1975.

Синописы святоотеческие

Синописы святоотеческие *библейские*, антологии святоотеческих толкований на Библию. Первые Синописы святоотеческие появились в Византии. По жанру они родственны **катенам*. Один из первых Синописов святоотеческих принадлежит прп. Иоанну Дамаскину (ок.650-ок.750). Существуют Синописы святоотеческие из творений свт.*Афанасия Великого, свт.*Иоанна Златоуста (рус.пер.: Твор. СПб.,1900, т.6) и др. Синописы святоотеческие помещались в рукописных и печатных изданиях церковно-славянской Библии. В 30-х гг. 19 в. аббат *Минь издал 24-томный Синопис святоотеческий («Scripturae sacrae cursus completus»), который доныне остается наиболее полным.

- *Олесницкий А.А., Руководственные о Священном Писании Ветхого и Нового Завета сведения из творений св. Отцев и Учителей Церкви, СПб.,1894; Синопис, ЭСБЕ, т.30.

Сино́птики

Сино́птики, авторы *синоптических Евангелий. В некоторых случаях слово Синоптики употребляется как синоним самих синоптических Евангелий.

Синоптическая проблема

Синоптическая проблема, историко-литературный вопрос о причинах сходства и различий между *синоптическими Евангелиями.

Синоптическая проблема не является чисто академической, отвлеченной: изучение ее помогает уяснить сущность Благой Вести, как она отразилась у боговдохновенных составителей Евангелий. К Синоптической проблеме тесно примыкают и проблемы Датировки и *атрибуции первых трех Евангелий (см. статью *Евангелия).

1. Постановка вопроса. Факт существенного отличия синоптических Евангелий от Ин. не вызывает сомнения; при этом очевидно и наличие весьма сложного соотношения между текстами самих *синоптиков. Прежде всего бросается в глаза их необычайное сходство.

а) В целом они имеют общую композицию.

б) Многие речения Иисусовы и описание ряда событий у синоптиков совпадают почти буквально (например, Мф.12:18; Мк.2:23–28; Лк.6:1–5). Эти совпадения, по выражению *Муретова, нередко касаются даже «микроскопических деталей». Следует отметить, что подобные параллели есть либо у всех 3 евангелистов (*тройная традиция), либо у 2 (у Мф. и Лк., у Мф. и Мк., у Мк. и Лк.: *двойная традиция).

в) Цитаты из Ветхого Завета совпадают у синоптиков даже тогда, когда они приведены не по *Септуагинте, а в ином переводе. Совпадает и интерпретация ветхозаветного текста (например, в Мф.3:3; Мк.1:3; Лк.3:4 пророчество о Богоявлении в пустыне (Ис.40:3) отнесено к Мессии).

На фоне этой общей идентичности, местами переходящей в дословную цитацию, представляются загадкой различия между синоптиками, как значительные, так и едва уловимые.

а) Многие речения и нарративные эпизоды имеются лишь у одного из евангелистов. Например, о Благовещении и Сретении говорит только евангелист Лука, о посещении волхвов – только евангелист Матфей. Только в Лк. приводятся некоторые *притчи

и говорится о покаянии разбойника, распятого рядом со Спасителем.

б) Не одинаков порядок описания многих событий. Например, последовательность искушений Господа в пустыне в Лк. иная, нежели в Мф. В Лк. проповедь Христа в Назарете отнесена к началу Его служения (Лк.4:16 сл.), а в (Мф.13:54 сл.) и (Мк.6:1 сл.) – к более позднему периоду.

в) Одни и те же речения Спасителя нередко помещены в различный хронологический контекст. Например, обличительная речь в (Мф.23:37–39) произносится Христом в дни Страстной недели, а в (Лк.13:34–35) – гораздо раньше.

г) Некоторые, по сути дела тождественные рассказы и речения переданы у синоптиков неодинаково: с разной степенью детализации, с введением или опущением ряда подробностей. Порой их отличает стиль, количество слов, структура. Ср., например, изложение *Нагорной проповеди в (Мф.5:1 сл.) и в (Лк.6:20 сл.).

д) Есть незначительные различия, которые несут определенную смысловую нагрузку, например, в рассказе о богатом юноше (Мф.19:16 сл., Мк.10:17 сл., Лк.18:18 сл.).

Именно эти различия уже во 2 в. вызвали к жизни *гармонии евангельские (см. статью *Татиан). Однако научно-историческое и богословское исследование Синоптической проблемы не может ограничиться лишь гармонизацией текстов; оно стремится выяснить причины того, что разделяет и объединяет синоптиков. Если евангелист Матфей был очевидцем евангельских событий, почему евангелист Марк и евангелист Лука, не принадлежавшие к кругу непосредственных учеников Христовых, позволяли себе отступать от его повествования? Пользовались ли синоптики общими письменными *источниками или источником? Что обусловило сходство Евангелий: устное церковное Предание или письменные досиноптические документы? Кто из синоптиков писал раньше? Служило ли первое по времени Евангелие образцом для последующих евангелистов? Если служило, то почему они иногда меняли то, что в нем находили? Чем объясняются расхождения евангелистов как в деталях, так и в больших разделах Евангелий? Если евангелист Марк

пользовался Мф., в чем причина опущения им таких важных разделов, как, например, Нагорная проповедь? Если Матфей пользовался Мк., то откуда он брал материалы, отсутствующие в Мк.? Эти и многие другие подобные вопросы составляют главное содержание Синоптической проблемы.

2. Попытки решения проблемы – их в истории *исагогики было немало. Если исключить частные остроумные предположения, а говорить лишь о стройных, законченных теориях, то их можно насчитать около двадцати. Но из них в библейской науке широкое признание получило лишь меньше половины.

а) Около 400 блж.*Августин написал специальный труд «О согласии евангелистов», в котором высказал теорию о **взаимозависимости* синоптиков. По его мнению, первым было написано Евангелие от Матфея, а прочие евангелисты либо сокращали его, как евангелист Марк, либо добавляли собственный материал из Предания, как евангелист Лука. В новое время эту концепцию в разных вариантах защищали М.Д.Муретов, Франц *Делич, *Цан, *Шлаттер, Б.Батлер и др. Их оппоненты указывали, однако, на малую вероятность того, чтобы один евангелист, зная текст своего предшественника, мог допустить такие пробелы и расхождения, какие имеются, например, в первых главах Мф. и Лк.

б) В 1778 *Лессинг написал работу (изданную посмертно), которая наметила письменного **Протоевангелия* теорию. Он предположил, что синоптики исходили из существовавшего в их время, но позднее утраченного еврейского текста. Сходство и различия между синоптическими Евангелиями обусловлены тем, что евангелисты пользовались этим Протоевангелием каждый по-своему. Научную разработку такого решения Синоптической проблемы начал И.*Айххорн (1804), концепцию которого затем поддержали и развили *Гизелер, *Ренан, *Шпитта и другие протестантские авторы, а также библеисты рационалистического толка. Противники их теории отмечали отсутствие сведений о письменном Протоевангелии в древней традиции и недостаточность теории для объяснения синоптических различий.

в) *Фрагментарная теория происхождения Евангелий была впервые предложена *Шлейермахером (1817) и развита *Паулюсом (1828). Согласно этой концепции, все 3 евангелиста имели в своем распоряжении не одно Протоевангелие, а множество кратких записей, содержащих речения Иисусовы и эпизоды из Его жизни. Теория фрагментов была поддержана *Беркитом, *Тайлором, *Серфо и использована экзегетами *«истории форм» школы. Недостаток этой теории заключается в том, что с ее помощью трудно объяснить общность композиции у синоптиков.

г) Широкое признание получила концепция *устного Предания* как главного источника синоптиков. Возникновение ее в какой-то мере связано с идеями *Симона и Лессинга, считавшими Предание связующим звеном между евангельскими событиями и Протоевангелием. На ведущей роли Предания в решении Синоптической проблемы настаивали многие православные экзегеты (А.*Бухарев, епископ *Михаил (Лузин), Н.*Троицкий, протоиерей *Фивейский, архимандрит *Лев (Жилле), епископ *Кассиан (Безобразов) и другие); а также значительная часть протестантских библеистов (в частности, *Гердер и *тюбингенская школа) и ряд католиков (*Леон-Дюфур и другие). Однако, несмотря на убедительность доводов этой теории, ее тоже невозможно считать исчерпывающей, т.к. совпадения между синоптическими текстами явно свидетельствуют о литературной зависимости. В частности, греческий перевод из (Ис.40:3) дан у (Мф.3:3, Мк.1:3 и Лк.3:4) в одном и том же варианте, не совпадающем с *Септуагинтой (см. статью *«Истории предания» метод).

д) Самой распространенной попыткой решить Синоптическую проблему является *двух источников теория. Эта теория была разработана в 1863 Г.*Хольцманном. В конце 19 и начале 20 в. она стала почти «догматом» в новозаветной историко-литературной критике (*Юлихер, *Жебелев и др.). Находила она своих защитников и позднее (*Борнкамм, Шнивинд, *Филсон и другие). Ее сторонники исходили из убеждения в хронологическом первенстве Мк. (см. статью *Марка приоритета теория) и гипотезы об утраченном сборнике

*Логий, или Q (см. статью *Квелле). По этой теории, Мк. и Q были главными источниками для Мф. и Лк. Однако, как показали исследования *Вреде, *Велльхаузена и *Гарнака, Мф. и Лк. опирались на большее число источников.

е) **Четырех источников* теория, выдвинутая протестантом *Стриттером (1924) и католиком *Буамаром (1972), утверждает, что кроме Q было еще 3 древних документа. Именно они-то и легли в основу первых редакций синоптических Евангелий (Перво-Марка и других), которые после дальнейшей переработки приняли свою нынешнюю форму.

ж) **Трех источников* теория, разработанная впервые в 1908 Б.*Вайссом, добавляет к Мк и Q особый источник (L), которым пользовался евангелист Лука (в частности, при передаче притч Христа). Шпитта (1912), сторонник теории Протоевангелия, даже отождествил этот источник с древнейшим семитским оригиналом синоптиков. Последней по времени является теория 3 семитских источников, выдвинутая *Карминьяком (1984). Он полагает, что Синоптическая проблема может быть в будущем решена, если рассматривать греческий текст синоптиков как конечный результат работы над тремя еврейскими досиноптическими источниками: еврейским оригиналом Мк., записанным со слов апостола Петра, «Расширенным Марком» (еврейский Мк. с добавлением еврейского оригинала Q) и еврейский источник Луки, который был переведен для евангелиста на греческий язык. Эту концепцию можно представить в следующем виде:



Независимо от того, будет ли принята теория Карминьяка (против нее резко выступил *Грело), многими экзегетами и филологами уже давно накоплен обширный материал, подтверждающий существование еврейской и арамейской первоосновы Евангелий (см. статьи: *Гебраизмы; *Евангелия; *Семитизмы). Аргументы этого рода собраны *Блэком, Велльхаузенем, *Лагранжем, *Торри, *Тремонтаном, *Флуссером, Э.*Швейцером и многими другими библеистами.

3. Общие выводы. Приведенная выше классификация носит условный характер, т.к. многие исследователи Нового Завета сочетают в своих трудах одновременно нескольких теорий. Синоптическая проблема до сих пор остается дискуссионной; однако в итоге многолетних дебатов выявилось несколько тезисов, которые считаются наиболее надежными.

1) В распоряжении синоптиков было, вероятно, несколько письменных источников. Их число и количество списков было невелико, что и обусловило их утрату.

2) Эти источники могли содержать как небольшие *перикопы, так и представлять собой более обширные тексты.

3) Синоптики не были биографами. Они писали о Благой Вести для утверждения братьев в вере и поэтому не ставили перед собой цель дать строго хронологическую последовательность событий и речей.

4) К концу 1 в. формирование синоптических Евангелий уже завершилось. В период их создания были еще живы многие современники и свидетели евангельских событий и сохранялась непосредственная связь с первичной палестинской традицией.

5) Особенности каждого из синоптиков обусловлены не только церковным Преданием и источниками, но и особенностями богословия каждого из евангелистов (см. статью *«Истории редакций» школа).

6) Древнейшим из синоптиков является Мк.

7) Мф. в его нынешнем виде не тождествен тому еврейскому оригиналу, о котором писал во 2 в. *Папий.

8) Если синоптики и пользовались версиями друг друга, то они не ограничивались этим, а привлекали и другие, не сохранившиеся до наших дней документы и предания.

9) Семитическая основа (устная и письменная) первых 3 Евангелий прочно связывает их с традициями иерусалимской *первообщины, хранившей живую память о земной жизни Христа.

10) Соединение устных традиций, досиноптических литературных источников и взаимовлияние евангелистов и создало сложную картину «синоптического феномена».

Таким образом, большинство указанных теорий не столько исключает, сколько дополняет друг друга. Исследование Синоптической проблемы имеет важное богословское значение. Благодаря многообразию источников, которые вошли в Евангелия, мы видим в них лик Христов не односторонне, а через целостное Предание

Церкви и через своеобразное восприятие евангелистов и их толкование источников.

- *Андреев И.Д., Евангелия, НЭС, т.17; *Брюс Ф., Документы Нового Завета: достоверны ли они?, пер. с англ., Чикаго, 1988; *Жебелев С.А., Евангелия канонические и апокрифические, Пг., 1919; Кубланов М.М., Новый Завет. Поиски и находки, М., 1968; Молчанов Н. (архим. Никифор), Сходство Евангелий от Матфея, Марка, Луки в отношении к происхождению их из устного апостольского предания, ХЧ, 1879, т.1; *Муретов М.Д., К вопросу о происхождении и взаимном отношении синоптических Евангелий, ПТО, 1881, №27; *Ревиль А., Иисус Назарянин, СПб., 1909, т.1; *Ренан Э., Евангелия: второе поколение христианства, СПб., 1907; *Троицкий Н.И., О происхождении первых трех канонических Евангелий, Кострома, 1878; *Штраус Д.Ф., Жизнь Иисуса, кн.1–2, Лейпциг-СПб., 1907; иностранную библиографию см. в JBC, v.2, p.1–6; NCCS, p.815–21; PCV, p.748–755; RFIB, p.258; прочую литературу см. в статьях: *Евангелия; *Исагогика; *Комментарии библейские; *Толковые Библии.

Синопти́ческие Ева́нгелия

Синопти́ческие Ева́нгелия, условное название, которое дал первым трем Евангелиям *Грисбах, расположивший в своем издании(1774–1776) их текст в виде *синописа.

Для **Синоптических Евангелий** характерны: а) сходный в общих чертах порядок повествования, отличающий их от 4-го Евангелия, б) общность содержания и в) общность лексики. Ок. 91% текста Мк. совпадает с Мф. и Лк. (50 % для Мф. и 41% для Лк.). Только 60 стихов Мк. не имеют параллелей в других **Синоптических Евангелиях**. В свою очередь, в Мф. и Лк. содержится около 200–220 параллельных стихов, отсутствующих в Мк. (т.н. *двойная традиция). 117 стихов обладают значительным сходством; в других же случаях наблюдаются определенные лексические различия. Примерами «немарковых параллелей» в Мф. и Лк. являются (Мф.8:5–10,13) и (Лк.7:1–10). Ряд рассказов и речений есть только в Мф. (212 стихов) и только в Лк. (214 стихов). Некоторые тексты в Мф. и Лк. почти дословно повторяют друг друга (например, Мф.3:710 и Лк.3:7–9); другие же тексты различаются в способах выражения. Например, в Мф. о блаженных говорится в третьем лице, а в Лк. – во втором; евангелист Матфей употребляет словосочетание «Царство небесное», в то время как евангелист Лука – «Царствие Божие».

Композиционные, содержательные и лексические различия **Синоптических Евангелий** связаны со средой и временем их возникновения, а также с индивидуальными оттенками *богословия каждого из евангелистов (см. статью *«Истории редакций» школа). Сходство же их обусловлено общими Источниками письменными и устными и ролью древней *досиноптической традиции.

- См. статьи: *Евангелия; *Синоптическая проблема.

Сирийские переводы Библии

Сирийские переводы Библии – см. *Переводы Библии на древние языки; *Пешитта.

Скабалланович

Скабалланович Михаил Николаевич (1871–1931), русский православный богослов, литургист и экзегет. Родился в Гродненской губернии в семье сельского священника. Окончил Виленскую Духовную семинарию и Киевскую Духовную академию (1896). Кандидатская работа **Скабаллановича** была посвящена экзегезе Книги пророка Иезекииля, и эта тема осталась главным предметом библейских исследований ученого. В 1898–1907 он был помощником смотрителя Мариупольского духовного училища. В этот период им был опубликован труд «Первая глава книги пророка Иезекииля. Опыт изъяснения» (Мариуполь, 1904), за который в 1905 КДА присудила ему степень магистра богословия. В 1906–1918 **Скабалланович** преподавал в КДА: сначала Священное Писание Ветхого Завета, затем догматическое богословие и латинский язык, параллельно читая курс византологии на историко-филологическом факультете Высших педагогических курсов Общества профессоров и преподавателей.

В 1912 КДА присудила **Скабаллановичу** степень доктора церковной истории за обширный труд «Толковый Типикон» (К., 1910–1915, вып. 1–3). В 1920 он был избран преподавателем на кафедру классической филологии Киевского университета. В последующие годы ученый сотрудничал в АН УССР, в частности, в 1928–1930 работал в Этнографической комиссии АН УССР. Умер в архангельской ссылке.

В магистерской работе **Скабалланович** дал обзор истории толкования (Иез.1), рассмотрел специфические *символы, которые пророк использовал для проповеди о тайне трансцендентного Бога, применил *сравнительно-религиозный метод для изучения параллелей между образами видения Иезекииля и восточным искусством. «В то время, как другие пророки, – писал **Скабалланович**, – созерцали и рассматривали Бога более как Промыслителя о еврейском народе и человечестве, как Творца в широком смысле слова, Иезекииль взглянул на Бога как Бога, и в священный ужас

привело его это созерцание». Этот вывод предвосхитил концепции об особенностях религиозного опыта, развитые после **Скабаллановича** немецким религиоведом *Отто. В трудах по литургике **Скабалланович** много места уделил роли Библии в *богослужении и библейским корням христианских праздников.

♦ Евангельское повествование о преображении Господнем и значение сего события для христианского богословия, ВиР, 1901, № 15; Событие Сошествия Святого Духа, «Подольские Ев», 1902, №22; Что дает богослову первая глава книги пророка Иезекииля, ТКДА, 1905, № 6; О звезде волхвов, ТКДА, 1906, №12; Что такое был рай?, ТКДА, 1906, № 12; Таинственный храм пророка Иезекииля, ТКДА, 1908, № 3,8; Святая Земля в праздниках Православной Церкви, СПб.,1908; Иезекииля пророка книга, ТБ, 1909, т.6; Из Апостола (трудные места), К.,1911; Св. архистратиг Михаил. Все, что можно знать о нем на основании Священного Писания, предания и соображения разума – и о церковном чествовании св. архангела, К. 1915; Христианские праздники, кн.1–6, К.,1915–1916.

• А.Н., Проф. М.Н.Скабалланович и его вклад в православную богословскую науку, ЖМП, 1973, № 3; прот. *Лозинский Р.*, М.Н.Скабалланович и его литургические труды, 1961 (Ркп.МДА).

Скандина́вская библиейстика

Скандина́вская библиейстика, толкование и изучение Библии в скандинавских странах (Дания, Норвегия, Швеция).

Скандинавская библиейстика развивалась преимущественно в рамках протестантских конфессий. Хотя скандинавские библиейсты 17–18 вв. находились в сильной зависимости от немецких школ, в их работах очень рано проявились черты своеобразия, которые и теперь отличают **Скандинавскую библиейстику**. В частности, ее представители оказались пионерами Сравнительно-религиозного изучения Библии. Так, П.Холм (ум.1688) изучал параллели между Библией и *Кораном, И.Олдерман (ум.1697) исследовал связь Библии с эллинистическим иудаизмом. В 1761 вышел труд Л.Пламберга (ум.1804), посвященный сравнению Иак. с произведениями античных авторов. Большое внимание в этот период **Скандинавская библиейстика** (преимущественно шведская) уделяла лингвистической стороне Библии. И.Терсерус (ум.1678) разрабатывал проект критического комментированного издания Библии, в которое должны были войти раввинистическое и святоотеческое толкования. Мистический, или скорее оккультный, вид экзегетики был создан в 18 в. *Сведенборгом.

В начале 19 в. **Скандинавская библиейстика** развивалась в полемике с влиятельными немецкими радикальными тенденциями. Библиейсты Упсальского университета, одного из крупнейших скандинавских центров богословия, решительно выступили против крайностей *тюбингенской школы, хотя были и ученые, которые частично принимали ее выводы (О.Мирбек, В.Рудин и другие).

Своеобразную позицию занял в вопросе толкования Библии датский философ Сёрен Кьеркегор (1813–1855). Отвергнув гегелевский *рационализм с его подчинением человека общему, необходимому, историческому, он выдвинул на первый план переживание личности, стоящей лицом к лицу с трагичностью бытия. Он подчеркивал, что Библия – не отвлеченная книга, что

она отражает внутреннюю драму человеческого существования («экзистенции»). Бог открывается человеку, стоящему на грани отчаяния. В двух эссе «Страх и трепет» и «Повторение», вышедших в 1843, Кьеркегор воспел двух «героев веры» – Авраама и Иова. Они не искали ответа в спекуляциях, а всем своим существом пережили опыт отчаяния и в этом переживании обрели Бога. Для них Господь стоял по ту сторону разума и этики. Только безоглядное стремление к Нему, готовность идти навстречу неведомому открыли им истину, которую нельзя заключить в прокрустово ложе теории. В 20 в. идеи Кьеркегора были возрождены и оказали большое влияние на *экзистенциалистскую интерпретацию Библии.

Либерально-богословскую тенденцию в **Скандинавской библеистике** выражал шведский архиепископ Натан Сёдерблом (1866–1931), который в своем труде «Природа Откровения» (1903) солидаризировался со взглядами *Гарнака. В то же время он был близок к концепциям католического *«модернизма».

Наряду с субъективистскими и иррационалистическими тенденциями в **Скандинавской библеистике** наметился большой интерес к социальному фону библейского учения. Датчанин *Буль выпустил один из первых трудов на эту тему: «Социальные отношения израильтян» (1899; рус. пер. *Глаголева А., СПб., 1912). Внимание к социальному *«жизненному контексту» библейских книг было подкреплено влиянием на **Скандинавскую библеистику** идей *Гункеля. Эти идеи питали также и сравнительно-религиозные исследования.

Феномен скандинавских *легенд, или саг, существовавших в долитературной, устной форме, направил **Скандинавскую библеистику** по особому руслу. Возникла тенденция рассматривать Библию по аналогии с сагами. Уже С.Фрис (1867–1914) из Упсалы начал резкую полемику с Документарной теорией *Велльхаузена. Он и его сторонники (С.Линдер, *Педерсен и другие) утверждали, что в Дополненный период Ветхий Завет как текст практически не существовал: весь его корпус хранился в виде устной традиции и был записан лишь

после *Плена периода. Этот взгляд распространялся не только на *Пятикнижие, но и на книги пророков.

Более умеренную позицию занял *Мовинкель, который, однако, тоже признавал ведущую роль устной традиции. Под влиянием таких представителей **Скандинавской библеистики**, как Мовинкель, Педерсен, *Энгелл, *Рингрен, складывалась *ритуально-историческая школа, связывавшая *передачу Слова Божьего с богослужебной традицией. Им же библейская наука обязана преодолением старой либерально-протестантской антитезы «пророки-священники» (см. ст. *Пророки, п.7).

В области новозаветных исследований значение устного *Предания подчеркивалось *Рисенфельдом (1957) и *Герхардссоном (1961). Вопреки гипотезе *«истории форм» школы, они утверждали, что апостольское Предание не было чем-то расплывчатым, а представляло собой строго очерченную, устойчивую традицию, восходящую непосредственно к Самому Иисусу Христу.

Широкий отклик имел труд шведского епископа Андреса Нигрена (р.1890) «Агапэ и Эрос» (*Nygren A., Den Kristna Kärlektanken genon tiderna. Eros ode Agape, 1–2, Stockholm, 1930–1936*). В ней автор сравнил три религиозных «мотивации»: в иудействе, эллинизме и христианстве. Первая построена на послушании (номос, закон), вторая – на стремлении слиться с божеством (эрос), центральной же «мотивацией» христианства является любовь (агапэ) к Богу и ближнему. Нигрену принадлежит также труд «Значение Библии для Церкви» («*The Significance of the Bible for the Church*», Phil.,1963).

Основные идеи **Скандинавской библеистики**, касающиеся Ветхого Завета, отражены во «Введении в Ветхий Завет» А.Бенцена, изданном в Копенгагене в 1941 («*Indledning til det Gamle Testamente*», англ. пер.: *Introduction in the Old Testament, v.1–2, Copenhagen, 1948–1949*).

- Быховский Б.Э., Кьеркегор, М.,1972 (там же указана библиография); свящ. Толмачев И., О состоянии Лютеранской Церкви в Швеции, ХЧ, 1861, ч.II, отд.III; *Anderson G.W., Some Aspects of the Uppsala School of the Old Testament Study, «Harvard Theological Review», 1950, № 43; Annual of Swedish*

Theological Institute, vol.1–11, Jerusalem, 1962–1978; Bentzen A., Skandinavische Literatur zum Alten Testament, «Theologische Rundschau», 1948–1949, N.F. Jg.17.

Скворцов

Скворцов Константин Иванович (1821–1876), русский православный богослов. Окончил Киевскую Духовную академию (1845), где с 1866 был ординарным профессором кафедры патрологии. Кроме трудов по святоотеческому богословию (о блж.*Августине, свт.*Григории Нисском, *Дионисии Ареопагите и других), написал ряд общедоступных книг и статей по библейской истории.

♦ О книгах Сивилл, ТКДА, 1862, №7; Св. апостол Варнава, ТКДА, 1862, № 9; Когда было написано послание Варнавы?, ТКДА, 1873, № 8; Жизнь Иисуса Христа по Евангелиям и народным преданиям, К.,1876.

• (Некролог), ТКДА, 1876, №11.

Сковорода́

Сковорода́ Григорий Саввич (1722–1794), украинский философ и поэт. Родился в с.Чернухи Полтавской губернии в семье малоземельного казака. Учился в Киево-Могилянской академии (1738–1742, затем 1744–1750). Был одним из образованнейших людей своего времени, хорошо знал древние и новые языки, писал поэмы, басни, философские диалоги. Много странствовал по Европе. После нескольких лет преподавательской работы **Сковорода** в 70-х гг. окончательно избрал путь независимости и стал странствующим мудрецом. Почти все его произведения были опубликованы посмертно.

Священное Писание занимало большое место в жизни **Сковороды**. По собственному признанию, особенно тщательно он стал изучать Библию с 1752, когда вернулся из заграничных скитаний. Специально Библии он посвятил три книги: «Икона Алкивиадовская», «Жена Лотова», «Потоп Змиин».

Вслед за *Оригеном **Сковорода** утверждал, что Библия, подобно мирозданию, имеет внешний и внутренний аспекты. Те, кто их смешивает, неизбежно оказывается во власти «змиинового суеверия». Для истинного понимания Библия есть «ковчег и рай Божий», а для тех, кто толкует ее буквально, она оказывается «буйством» (безумством). Образы Писания суть «фигуры», означающие сокровенную реальность. Библия всецело символична. Уже *Шестоднев построен на сочетании *символических чисел. «Сей есть, – восклицает **Сковорода**, – природный штиль Библии! Историческою и моральною лицемерностью так соплесть фигуры и символы, что иное на лице, а иное на сердце. Лицо, как шелуха, а сердце есть зерно... Сама ея о фигурах речь дышет гаданий мраком и самая кратчайшая сказочка заключает в узле своем монумент сладчайшей вечности; как корка зерно, а перлова мать жемчужину и как луна солнечный свет отдает во всей земленности своей». Не понимающий аллегорического языка Библии обречен соблазняться ее содержанием, ибо «две страны имеет библейское море. Одна страна наша, вторая – Божия».

Видящий только «нашу», земную сторону каменеет, как жена Лота. Для подлинного познания Слова Божьего нужно преодолеть «смертность» и обрести просветление. «Смертен не рожден свыше, не есть родственник Библии. Не может смертное сердце соединиться с Божественным сердцем».

♦ Твори в 2 томах, Київ, 1961, т.1–2; в рус. пер.: Соч. в двух томах, М.,1973.

• *Барабаш Ю.*, «Знаю человека...» Григорий Сковорода: поэзия, философия, жизнь, М.,1989; *Краснюк М.*, Религиозно-философские воззрения Сковороды, Вир, 1901, № 18,21,22; *Лощиц Ю.М.*, Сковорода, М.,1972; *Табачников И.А.*, Григорий Сковорода (1722–1794), М.,1972; *Эрн В.*, Григорий Саввич Сковорода (1722–1794). Жизнь и учение, М.,1912; прочую библиографию см. в указанных сочинениях.

Скорі́на

Скорі́на (Скарына) Франциск (Георгий) (ок.1490-ок.1541), белорусский ученый-гуманист, переводчик и издатель Библии. Родился в Полоцке (Великое княжество Литовское) в семье купца. Окончил Краковский университет (1506) со степенью бакалавра, после чего отправился в Италию. В 1512 Падуанская коллегия докторов медицины и искусств вручила ему диплом доктора медицины.

После возвращения на родину **Скорина** задумал «послужить посполитому люду», т.е. простому народу, и дать ему Библию на родном языке. Он поехал в Прагу, где недавно была издана чешская Библия (1506), и приступил к работе над переводом Писания. Помощь виленских меценатов Богдана Онкова и Якуба Бабича позволила **Скорине** основать в Праге типографию, где и появилась его «Библия Русска». Язык этого перевода приближался к старобелорусскому.

Первая часть издания (Псалтирь) вышла в 1517. Затем к 1519 были выпущены 22 книги Ветхого Завета. Все издание называлось: «Библия Русска: выложена доктором Франциском Скориной из славного града Полоцка, Богу ко чти и людем посполитым к доброму научению». К каждой книге были приложены *предисловия и послесловия, составленные **Скориной**. Издание украшали многочисленные гравюры, в том числе и портрет самого **Скорины**.

Около 1520 издатель поселяется в Вильне, где выпускает «Апостол» (1525), также снабженный предисловием и послесловием. О последних годах жизни ученого сохранилось мало достоверных сведений. Не установлена точно и его конфессиональная принадлежность. Большинство биографов считает, что формально **Скорина** был католиком, труды свои адресовал преимущественно православному «люду», а некоторые его взгляды приближались к идеям Реформации.

Скорина делил Библию на книги, доступные каждому, и «трудные ко разумению». К последней категории он относил Быт., Песн., Иез.. В них содержатся истины, которые не могут

быть целиком постигнуты силами разума, например, тайна творения мира Богом. В своих предисловиях и послесловиях ученый использовал как буквальный, исторический, так и *аллегорический метод толкования. Он смотрел на Библию как на энциклопедию мудрости и всевозможных знаний, однако при этом считал, что существует «двоякая правда»: естественная, свойственная миру, и сверхъестественная, открываемая Богом. По мнению **Скорины**, в Писании отражены обе истины, и поэтому Библия не есть книга за семью печатями. Она написана в практических целях для руководства жизнью во всех ее проявлениях.

♦ Прадмові і пасляслоўі, Мінск, 1969.

• *Владимиров Л.И.*, Издания и переводы Библии в идеологической борьбе в Великом княжестве Литовском, «Федоровские чтения: 1981», М.,1985; Гравюры Франциска Скорины, Минск, 1972; *Деруга В.*, Слово Божие для белорусского народа, ЖМП, 1989, №4–5; *Лойко О.А.*, Скорина, М.,1989; *Подокшин С.А.*, Франциск Скорина, М.,1981 (там же указана прочая библиография).

Слёдованная псалти́рь

Слёдованная псалти́рь, церковно-славянское издание Псалтири, предназначенное для богослужебного употребления. В нее, кроме псалмов, включается Часослов и другие собрания молитв. Иногда в издания **Следованной псалтири** вносятся краткие толкования. Впервые **Следованная псалтирь** напечатана в Сербии в 1545.

Словарі

Словарі библейские, различного рода справочники, посвященные Библии и тем или иным отраслям библейской науки. В зависимости от их характера они предназначаются как для специалистов, так и для всех читающих и изучающих Слово Божие. В 20 в. библейские **Словари** занимают важное место в литературе по Библии. Существует 4 основных типа **Словарей**.

Симфонии, или конкорданции, призванные помогать читателям ориентироваться в самом тексте Писания. В этих справочниках в алфавитном порядке расположены все слова, встречающиеся в священных книгах. Большинство симфоний приводит их в контексте фраз, но есть и краткие: в них указаны лишь соответствующие главы и стихи.

Одна из первых рукописных конкорданций была составлена к латинскому переводу Библии в 1230 Гуго Сен-Шерским. Первопечатная конкорданция к еврейскому тексту Ветхого Завета вышла в Венеции (1523), а к *Вульгате – в Париже (1555) в издательстве *Этьена. Первопечатная конкорданция к *Септуагинте была выпущена в Амстердаме в 1718. В дальнейшем подобные справочники неоднократно уточнялись, дополнялись и переиздавались. Существуют конкорданции к различным *переводам Библии на новые европейские языки.

В России первые симфонии к церковно-славянскому тексту Четвероевангелия и Псалтири были составлены в 18 в. *Ильинским и *Кантемиром. Первая русская симфония к *Пятикнижию была составлена при участии епископа *Игнатия (Семенова) и вышла в Москве в 1823. Позднее к русским переводам были составлены следующие симфонии: архимандрит Алексий (Дородницын), Миссионерский путеводитель по Библии, СПб., 1904; *Барятинская Е.Д.*, Симфония, или согласие на Новый Завет, Варшава, 1874; Краткий библейский указатель, Пг., 915¹¹; Симфония, или алфавитный указатель к св. Писанию, Корнталь, 1970²; Симфония на Ветхий и Новый Завет, СПб., 1900, 1911²; Симфония в приложении к брюссельскому изданию

*синодального перевода Библии (см. статью *Толковые Библии); диакон *Смолин И.В., Миссионерский путеводитель по Библии, СПб.,1905; его же, Симфония на Новый и Ветхий Завет, СПб.,1906. Многотомная Симфония начала выходить в издательстве Московского Патриархата (в 1988 опубликован 1-й том).

К этим справочникам примыкают **Словари**, содержащие не только перечень русских и славянских слов, но и их истолкование: *Грузинцев К.*, Учебный **Словарь** к Часослову и Псалтири церковно-славянского языка, М.,1887; священник *Ландышев Е.*, Краткий объяснительный **Словарь** малопонятных церковно-славянских слов и выражений, встречающихся в Евангелии, Часослове и Псалтири и других богословских книгах, СПб.,1891; Объяснение неудобопонятных слов и выражений в русском переводе книг Св. Писания Ветхого Завета, СПб.,1882; **Словарь** к Евангельскому повествованию, М., 1862; Соловьев А.И., Объяснительный **Словарь** малопонятных церковно-славянских слов, встречающихся в св. Евангелии, Часослове и Псалтири, М.,1912.

Предметно-именные библейские Словари состоят из статей (обычно расположенных в алфавитном порядке) о лицах, странах, городах, предметах быта, растениях и животных, упоминаемых в Библии. Некоторые из этих **Словарей** включают сведения по *исагогике и библейскому *богословию. На русском языке имеются следующие справочники такого рода: *Верховского (1871–1876), протоиерея *Невоструева (ркп.), архимандрита *Никифора (Бажанова) (1891–1892), *Нюстрема, И.Флерова (ДБ, 1866, т.I, № 17,23). Обширный предметно-именной материал содержится в ЕЭ, МНМ, НЭС, ПБЭ, ЭСБЕ. Из католических изданий наибольшей известностью пользуются многотомный французский словарь *Вигуру, польский словарь Е.Домбровского (Варшава, 1960–1961), *Маккензи, *Хаага; из протестантских: словарь *Хейстингса, Маделайн и Лейна Миллеров (1961), Адольфа Новотни (Прага, 1956). Библейские материалы включают также католические (Enc.Kat., LTK, NTG, NCE) и протестантские (ODCC, RGG) энциклопедии.

Тематические библейские **Словари** содержат статьи по одной или нескольким отраслям библейской науки. Предшественницей таких **Словарей** является «Ономастика» *Евсевия Кесарийского. Начало им было положено византийской энциклопедией *«Свида». В новое время первый тематический справочник по Библии написал католический экзегет *Кальме, который включил в него материалы по *критике библейской, истории и *географии. Аналогичный материал содержится и в указанном выше словаре Вигуру.

В России в 19 и начале 20 в. вышли следующие тематические **Словари**: *Лебедев В.Ф.*, Библейские собственные имена, Пг., 1916; прот.**Михайловский*, Библейский богословский словарь, СПб., 1899; *Петров Л.*, Библейский атлас и библейский историко-географический Словарь, СПб., 1872; *Соколов А.Ф.*, Библейская география, СПб., 1884; прот.**Солярский П.Ф.*, Опыт библейского Словаря собственных имен, т.1–5, СПб., 1879–1887; *Яцикович Ф.И.*, *Благовещенский П.Я.*, Библейский биографический Словарь, т.1–4, СПб., 1849.

В 1959 в Граце вышел 2-томный «Библейский богословский Словарь.» немецкого католика И.Бауэра при участии *Даниелу, *Казелля и других библеистов (*Bauer J.B.* (hrsg.), *Bibeltheologisches Wörterbuch*, англ. пер.: *Encyclopedia of Biblical Theology L.*, 1970). Он рассчитан не только на специалистов, но и на широкие круги образованных читателей.

На многие языки переведен французский католический «Словарь библейского богословия» под редакцией *Леон-Дюфура. Им же составлен «Словарь Нового Завета». С 1970 выходит многотомный «Богословский Словарь к Ветхому Завету» под редакцией *Ринггрена и других германоязычных протестантских ученых и библеистов (англ. пер. начат в 1977). М. и Л.Миллеры выпустили «Энциклопедию библейской жизни» (*Miller L., Miller M.*, *Encyclopedia of Bible Life*, N.Y., 1955), содержащую сведения о народах, нравах, быте, ремеслах библейских времен. В 1972 вышла «Археологическая энциклопедия Св. Земли» А.Негева (*Negev A.* (ed.), *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, Nashville, 1986).

Библейская *ономастика отражена в книге: *Odelain O., Séguineau R.*, Dictionnaire des noms propres de la Bible, P., 1978.

Единственный справочник, содержащий материалы только по библейской науке и ее отраслям, составлен американским протестантом Ричардом Соленом (*Soulen R.N.*, Handbook of Biblical Criticism, Atlanta, 1976). Однако в этом однотомном кратком **Словаре** персоналии ограничены главным образом протестантскими авторами (православные полностью отсутствуют). Еще более кратким является «Руководство по изучению Библии» английского протестанта Николаса Тэрнера (*Turner N.*, Handbook for Biblical Studies, Brisbane, 1982). Большинство статей в этой книге занимает 2–3 строки.

В 1985 в Бельгии вышел однотомный «**Словарь** по Библии и религиям Книги: иудаизм, христианство, ислам» («Dictionnaire de la Bible et des Religions du Livre: judaïsme, christianisme, Islam»), в котором собраны краткие сведения о библейских лицах, городах, странах, богословии, а также материалы по истории христианства, иудаизма и ислама – трех религий, учение которых связано с Библией (включая статьи о библеистах, ученых, богословах). Словарь содержит атлас карт, хронологические и другие таблицы. Издание рассчитано на широкого читателя; библиография отсутствует.

Словари по библейским *языкам, т.е. оригинальным языкам Библии. Один из первых в Европе «**Словарь** еврейского и арамейского языков Ветхого Завета» составлен *Гезениусом. Для англоязычных стран **Словарь** еврейского языка выпущен в Оксфорде под редакцией *Драйвера, *Бриггса и Ф.Брауна. Из библейских **Словарей** к Новому Завету наибольшей известностью пользуются словари *Моултона (англ.), В.*Бауэра (нем.) и Г.*Киттеля (нем.). Последний содержит многочисленные параллели из античной и еврейско-эллинистической литературы. На русском языке справочниками подобного рода являются еврейско-русский **Словарь** протоиерея *Павского (р.кп.), «Еврейский и халдейский этимологический **Словарь** к книгам Ветхого Завета» *Штейнберга и «Славяно-греческий и русский **Словарь** к паремиям, заимствованным из Пятикнижия» В.К.*Лебедева.

- *Берлин И.*, Словари библейские, ЕЭ, т.14; LTK, Bd.2; NCE, v.2, p.537–539; о библиографических справочниках см. статью *Библиография библейская.

Словацкие переводы Библии

Словацкие переводы Библии – см. *Переводы Библии на новые европейские языки.

Словѣнскіе переводы Бібліи

Словѣнскіе переводы Бібліи – см. *Переводы Библии на новые европейскіе языки.

Служителя Господня гимны

Служителя Господня гимны, цикл важнейших мессианских пророчеств во 2-й части Книги пророка Исайи. Впервые эти тексты были выделены как самостоятельное целое *Думом (1892). **Служителя Господня гимны** состоят из пяти песен: (Ис.42:1–9; 49:1–6; 50:4–9; 52:13–53; 61:1–3; четкие их границы в контексте Ис. остаются дискуссионными). Большинство толкователей на основании сходства идей и языка отождествляют автора гимнов с автором 2-й части Ис. (см. статью *Исайи пророка Книга).

Центральным образом гимнов является таинственное Лицо, названное Служителем Господним, или Рабом, Отроком Господним (евр. תַּבְּרָא לַיהוָה, эвед яхвэ). Понятие эвед не носит уничижительного характера. Славянский перевод «Отрок» в западноевропейском словоупотреблении обозначает человека, который верно служит своему владыке (в данном случае Богу). В первом гимне Сам Господь обращается к Служителю, во втором и третьем – Служитель говорит от первого лица; в четвертом гимне вновь звучит голос Бога, а затем голос хора (языческих народов и царей). Возможно, что во втором гимне Служителем является сам пророк.

Служитель – это Избранник Бога. Он послан в мир для установления высшей Правды. Он не похож на земных властителей, действующих насилием. Он кроток, почти слаб.

Не возопиет и не возвысит голоса Своего,
и не даст услышать его на улицах.

Трости надломленной не переломит,
и льна курящегося не угасит.

(Ис.42:2–3)

Его уста – «как острый меч», Он призван на служение «от утробы матери». Он назван «Израилем», но не тождествен эмпирическому Израилю, которого Он должен обратить к Богу (Ис.49:5). Однако миссия Служителя идет дальше пределов народа Божьего. Он станет «светом для язычников» (Ис.42:6), на Него будут уповать «острова», т.е. народы западного мира,

Он прострет спасение Божье «до концов земли» (Ис.49:6). Впрочем, не этот универсализм составляет уникальность **Служителя Господня гимнов** в Ветхом Завете. Необыкновенен путь Его спасительного дела. В глазах народа Он лишен земной силы и славы, «презрен и умален пред людьми» (Ис.53:3). Служитель добровольно идет на заклание, как кроткий жертвенный агнец, и Сам становится жертвой, соединяющей Бога и людей. Хор с изумлением восклицает:

Он был презираем, и мы ни во что ставили Его.

Но Он взял на Себя наши немощи

и понес наши болезни;

а мы думали, что Он был поражаем,
наказуем и уничижен Богом.

Но Он изъязвлен был за грехи наши

и мучим за беззакония наши;

наказание мира нашего было на Нем,

и ранами Его мы исцелились.

(Ис.53:3–5)

Ни иудейские, ни раннехристианские комментаторы не сомневались в мессианском характере пророчеств, заключенных в **Служителя Господня гимнах**. Впервые иное толкование дал им в 17 в. *Гроций, считавший, что под Служителем следует понимать либо пророка Иеремию, либо самого автора гимнов. В 18–19 вв. ряд протестантских экзегетов выдвинул концепцию, согласно которой Служитель – это идеальный образ народа Божьего, страдания которого призваны служить для спасения всего мира (*Додерляйн, *Гезениус, *Эвальд, *Гитциг, *Велльхаузен и др.). В настоящее время перевес получила интерпретация, выдвинутая Францем *Деличем, которая исходит из Полисемантизма **Служителя Господня гимнов**. Образ Служителя в самих гимнах неоднозначен, и это объясняется тем, что в Нем слиты Сам Мессия и Его Община, идеальный народ Божий, Церковь. Толкование Франца Делича было принято и многими православными богословами. Его справедливость подтверждается в свете учения о *корпоративной личности в Библии.

Определяющим для православного толкования **Служителя Господня гимнов** служат слова Иисуса Христа, Который учил, что в Его миссии исполнилось пророчество гимнов о Служителе (Лк.4:16 сл.; ср. Деян.8:32 сл.).

- *Волнин А.К., Мессия по изображению пророка Исайи, К., 1908; *Муретов М.Д., Раб Божий, БВ, 1917, № 2–3; *Мышцын В.Н., Раб Иеговы, БВ, 1905, т.2, кн.7–8; *Peake A.S., The Servant of Jahwe, Manchester, 1931; *Rowley H.H, The Servant of the Lord and Other Essays, L.,1952; прочую библиографию см. в статье *Исайи пророка книга.

Смара́гдов

Смара́гдов Василий Александрович, священник (ум.1864), русский православный церковный писатель. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию со званием магистра богословия (1847). Был приходским священником в Петербурге; приобрел известность как проповедник. **Смарагдову** принадлежит ряд назидательных книг на библейские темы.

♦ Беседы о надежде и на молитву Господню и девять евангельских блаженств, СПб., 1854; Страдание и прославление Спасителя. Свод евангельских сказаний, СПб., 1861; Пособие к доброму чтению и слушанию Слова Божия в книгах Ветхого и Нового Завета, СПб., 1869².

- *Родосский*, с.447.

Сменд

Сменд (Smend) Рудольф (р.1932), немецкий протестантский библеист. Профессор Ветхого Завета в Берлине (с 1963), Мюнстере (с 1965) и в Геттингене (с 1971). Внук Рудольфа Сменда (1851–1913), последователя *Велльхаузена. Главные труды **Сменда** посвящены истории библейской критики. Он исследовал вопрос о влиянии на протестантскую экзегетику 19–20 вв. различных философских доктрин и литературных направлений.

♦ Das Mosesbild von Heinrich Ewald bis Martin Noth, Tüb., 1959; Jahwekrieg und Stammebund, Gött., 1963; Elemente alttestamentlicher Geschichtsdenken, Z., 1968.

Смирнов

Смирнов Александр Васильевич, протоиерей (род.1857), русский православный богослов и библеист. Родился в Симбирской губернии. Окончил Казанскую Духовную академию (1884), в том же году рукоположен во иереи и назначен в Вольскую учительскую семинарию. За труд «Книга Еноха» (Каз.,1888) получил степень магистра. Хотя перевод апокрифа **Смирнов** сделал с немецкого перевода *Дилльманна, работа представляла собой самостоятельный вклад в отечественную науку о древних апокрифах. Кроме перевода книга содержала подробный обзор истории вопроса и данные о характере и происхождении Книги Еноха. За этой работой последовали монографии о древних апокрифических книгах *междузаветного периода (с переводами текстов), отмеченные столь же высоким научным уровнем.

В 1891 **Смирнов** был назначен в КазДА доцентом по кафедре педагогики и пастырского богословия, а в 1896 стал экстраординарным профессором академии; через полгода получил звание профессора богословия в Казанском университете и Ветеринарном институте (параллельно служил настоятелем в университетской церкви).

В 1900 был удостоен степени доктора за работу «Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (от Маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами)» (Каз.,1899). Эта монография стала классическим и по сути дела единственным в русской православной литературе исследованием на эту тему. В ней рассмотрены как история *мессианизма междузаветного периода, так и характерные черты учения о Мессии, отразившиеся в *апокалиптической литературе, у *Филона Александрийского и *Иосифа Флавия. Особое приложение посвящено учению о страждущем Мессии. Наряду с *Порфирьевым **Смирнов** стал одним из основателей русского ветхозаветного апокрифоведения. Обобщающий очерк об этой области библиологии **Смирнов** написал для 11 т.

«Православной богословской энциклопедии» («Книги апокрифически-апокалиптические иудейские»).

♦ Нагорная проповедь Иисуса Христа в беседах, Вольск, 1888; О необходимости для русской богословской науки изучения древних памятников, ПС, 1888, т.III; Отношение евангельского нравоучения к закону Моисееву и к учению книжников и фарисеев по нагорной проповеди Иисуса Христа, Каз.,1893; Вера и богословское знание, ПС, 1893, № III; Книга Юбилеев, или Малое Бытие, Каз.,1895; Псалмы Соломона, Каз.,1896; Заветы двенадцати патриархов, Каз.,1911, вып.4.

• *Загоскин Н.П.*, Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Казанского университета (1804–1904), Каз.,1904, т.1.

Смирнов

Смирнов Андрей Петрович (1843–1896), русский православный библеист. Окончил Московскую Духовную академию (1870), где в 1881 стал экстраординарным профессором кафедры библейской истории Ветхого Завета; с 1895 – заслуженный профессор.

Смирнов не написал последовательного руководства по ветхозаветной истории, но его перу принадлежат многочисленные статьи, в которых он освещал различные этапы и аспекты священной истории. Среди них есть и уникальные по тематике, в частности статья о пророчице Олдаме, которая сыграла важную роль в религиозной реформе царя Иосии (статья опубликована в ЧОЛДП, 1888, 2 пол., отд.1 под псевдонимом Ъ.-я.).

Большое внимание **Смирнов** уделял сравнительному изучению Ветхого Завета и памятников *Древнего Востока. Еще до введения в программу МДА специальностей древневосточной тематики **Смирнов** подчеркивал, что «апологет Библии должен рассматривать жизнь древнего Израиля в связи с жизнью других древних исторических индивидуальностей». Для **Смирнова** изучение Слова Божьего, в частности библейской истории, было неотделимо от актуальных проблем русской духовной и общественной жизни. Значительная часть его статей на темы Писания является образцом живой публицистики, ориентированной на жгучие вопросы своего времени.

♦ Разделение царства, ЧОЛДП, 1871, № 1,12; Обзор исследований по Святому Писанию в духовных журналах, ЧОЛДП, 1873, № 1, отд.II; Исторические книги Библии и ассирийские клинообразные надписи, ЧОЛДП, 1873, № 10; Мнения и догадки о событиях из времени пребывания евреев в Гесеме, ЧОЛДП, 1874, №9; Библейские рассказы и их источники, указываемые наукой, ПО, 1876, т.III, №10; Ветхий Завет и идея о едином Боге (по Божисону), ПО, 1877, т.I, №4; Древний Египет и исход евреев (по Бругшу), ЧОЛДП, 1877, № 1; Исторические

книги Библии и египетские памятники, ЧОЛДП, 1877, №11; Сны фараона, ЧОЛДП, 1878, №1; Вефильский культ, ЧОЛДП, 1878, №5; Три случая из истории евреев поучительные для нашего времени, ДЧ, 1878, ч.I, №1–4; Советы пророков, пригодные для нашего времени, ДЧ, 1878, ч.II, №5–8; Тир и причины его падения, ДЧ, 1878, ч.II, №5–8; Ночь, ДЧ, 1878, ч.II, №5–8; Умная женщина из Авель-Беф-Маахи, ДЧ, 1878, ч.III, №9–12; Покаяние ниневитян, ЧОЛДП, 1879, №1; Памяти прошлого, ДЧ, 1878, ч.I, №1–4; Упрек Давида и совет Иодая, ДЧ, 1879, ч.II, №5–8; Проклятие Иофама, там же; О суевериях евреев в связи с наукой предсказаний у халдеев, ЧОЛДП, 1880, ч.1; Моисей-Озарзиф-Салих, ЧОЛДП, 1880, ч.2; Книга пророка Даниила и открытия в области ассирологии, ЧОЛДП, 1883, №3; Еврейская школа ПО, 1886, т.I, №2; Новое построение истории еврейского народа и новые суждения об исторических лицах его, ПТО, 1887, т.40; О Нафановой притче, ПО, 1889, №.

● *Введенский Д., Библиист-летописец, БВ, 1915, №10; И.К., 25-летие учено-литературной деятельности профессоров А.П.Лебедева и А.П.Смирнова, БВ, 1895, №11; *Корсунский И., Проф. А.П. Смирнов, БВ, 1897, №1.

Смирно́в

Смирно́в Иван Ксенофонтович – см. *Иоанн (Смирнов), архиепископ.

Смирнов

Смирнов Сергей Константинович, протоиерей (1818–1889), русский православный историк и богослов, историограф Московской Духовной семинарии и Московской Духовной академии. Окончил МДА (1844), где ему была присуждена степень магистра за труд о библейских*прообразах. Начал преподавание в академии в 1855. С 1857 экстраординарный профессор, в 1859 стал ординарным профессором кафедры греческого языка и словесности, а в 1870 – инспектором МДА (в период ректорства протоиерея *Горского). В 1878 **Смирнов** был рукоположен и в сане протоиерея принял ректорство от епископа *Михаила (Лузина).

По свидетельству учеников, **Смирнов** был «непоколебимым сторонником старых заветов самобытной Московской духовной школы и вначале он производил впечатление человека сурового, но на деле был добрым и обходительным со студентами». Его лекции по русской истории были насыщены цитацией подлинных документов. В годы инспекторства **Смирнов** защитил докторскую диссертацию «Филологические замечания о языке новозаветном в сличении с классическим при чтении послания апостола Павла к Ефесеянам» (М., 1873). Диспут при защите диссертации вызвал острую полемику между **Смирновым** и его оппонентами (см. описание диспута в книге «У Троицы в Академии», М., 1914, с.165).

С 1854 **Смирнов** был секретарем, а в 1879 стал председателем комитета по изданию «Творений св. отцов». Ему принадлежит множество работ по патрологии, агиологии, русской церковной и гражданской истории. Широкую известность принесли ему работы по истории московской Славяно-греко-латинской академии (М., 1855), Троицкой Духовной семинарии (М., 1867) и МДА (М., 1879).

♦ Предызображение Господа нашего Иисуса Христа и церкви Его в Ветхом Завете, М., 1852; Особенности греческого языка новозаветного, М., 1886.

- *Корсунский И., Прот.С.К.Смирнов, М.,1889; см. также «Прибавл. к ЦВед», 1889, № 9; ЭСБЕ, т.30а; РБС, 1904, т.18, с.650–660.

Смирно́в-Плато́нов

Смирно́в-Плато́нов Григорий Петрович, протоиерей (1825–1898), русский православный библеист, богослов, историк Церкви. Родился в Москве в семье священника. Окончил Московскую Духовную академию (1850). Был вольнослушателем Московского университета, где посещал лекции *Шевырева и Т.Н.Грановского. С 1850 вел в МДА курс библейской истории, греческого языка и патрологии. В 1852–1855 преподавал в МДС, потом был назначен священником церкви Воскресения на Остоженке. Был одним из редакторов «Православного Обозрения» (1862–1875), поддерживал тесные отношения с писателями-славянофилами *Хомяковым, И.С.Аксаковым, Ю.Ф.Самариным; участвовал в московских благотворительных организациях.

Библейской проблематике посвящен ряд исagogических и экзегетических статей **Смирнова–Платонова**, опубликованных в церковной периодической печати. «Его высоко талантливые и оригинальные академические лекции, в свое время производившие сильное впечатление на слушателей, к сожалению, не были изданы автором» (В.Воронцов).

♦ О русском переводе Библии, ПО, 1860, №1; О рус. пер. книги Иисуса, сына Сирахова, ПО, 1860, №12; Неканонические книги Ветхого Завета, ПО, 1862, №9; О книге Товит, ПО, 1862, №10; О книге Иудифь, ПО, 1863, №2.

• Свящ. *Преображенский Ф.*, Прот. **Смирнов–Платонов**, «Вера и Церковь», 1899, т.I, №2; У Троицы в Академии, М., 1914; см. также «Московские ЦВед», 1898, №9–10 и ЭСБЕ, т.30а.

СМИТ

Смит (Smith) Джордж (1840–1876), английский ассириолог и археолог. Работал гравером в Британском музее, где самостоятельно изучил *клинопись.

В 1872, разбирая глиняные таблички из древней ниневийской библиотеки, **Смит** впервые обнаружил фрагменты эпоса о Гильгамеше с описанием *потопа. После этого одна из газет финансировала поездку **Смита** на Восток. В результате 3 экспедиций ученый нашел еще множество чрезвычайно важных клинописных текстов (в т.ч. месопотамское сказание о творении, рассказ о царе Саргоне, документы времен Навуходоносора и т.д.). Публикация этих памятников вызвала сенсацию. В самый разгар своих исследований **Смит** скончался, став жертвой эпидемии, свирепствовавшей в Алеппо (Сирия).

- Бузескул В., Открытия XIX и начала XX века в области истории Древнего мира, Пб., 1923, ч.1: Восток; СИЭ, т.13.

СМИТ

Смит (Smith) Уильям Робертсон (1846–1894), шотландский пресвитерианский библеист, историк религии. Высшее образование получил в шотландском и немецком университетах. В 1870 стал профессором восточных языков и ветхозаветной экзегетики в Абердинском колледже. В 1875 вошел в состав комиссии по подготовке *Пересмотренного перевода Библии (RV), а также в редакцию 9-го изд. Британской энциклопедии, для которой написал статью «Библия» и ряд др. статей по библейской тематике. Эти энциклопедические статьи были написаны в духе *исторического эволюционизма.

Используя методы *сравнительно-религиозного изучения Библии, **Смит** подчеркивал, что формирование священных книг подчинялось тем же законам, которые свойственны развитию древней и средневековой литературы. В частности, он отмечал тенденцию приписывать более новые тексты древним авторитетам для сохранения духа традиции. **Смит** считал, что при *передаче Слова Божьего тексты подвергались многочисленным случайностям, внесшим в них всевозможные искажения.

Статьи **Смита** вызвали резкую критику в английской церковной печати, в результате чего он вынужден был покинуть свой пост. В 1833 он стал профессором арабистики в Кембриджском университете. В своих последующих работах **Смит** пропагандировал Документарную теорию Велльхаузена и исследовал общие проблемы религиоведения. В книге «Лекции о религии семитов» («Lectures on the Religion of the Semites», Edin., 1889) он выдвинул гипотезу, близкую к идеям его соотечественника *Фрэзера. Согласно **Смиту**, первичным в древних религиях было не вероучение, а культ, более понятный примитивному сознанию. Религиозные доктрины явились осмыслением и «идеологизацией» обрядов. **Смит** одним из первых отметил, что желание единения с Божеством составляло сущность древних *жертвоприношений.

Идеи **Смита** оказали влияние на формирование *ритуально-исторической школы в библеистике.

♦ The Old testament in the Jewish Church, Edin., 1881; The Prophets of Israel, Edin., 1882.

● Прот.*Боголюбов Н., Философия религии, К.,1918², т.1; свящ. Флоренский П., Из богословского наследия, БТ, 1977, сб.17; Black J.S., Chrystal G.W., The Life of William Robertson Smith, L.,1912; ODCC, p.1284.

Смóлин

Смóлин Иван Вуколович, священник (1866–1920-е гг.), русский православный церковный писатель, сотрудник журнала «Миссионерское обозрение». Деятельность **Смолина** была посвящена главным образом борьбе с сектантами. **Смолину** принадлежит ряд общедоступных работ, предназначенных в помощь противосектантским миссионерам. Он был составителем библейской *симфонии, которая также ориентирована на полемику с сектантами («Симфония на Новый и Ветхий Завет с общими и миссионерскими параллелями», СПб., 1906).

♦ Миссионерский щит веры в ограждение от сектантских лжеучений, СПб., 1905; Миссионерский путеводитель по Библии, СПб., 1905; Краткий толкователь мест Священного Писания, извращаемых иномыслящими с Православной Церковью, СПб., 1912³; Пособие (метод) к слушанию Священного Писания, Пг., 1915.

Снегирёв

Снегирёв Вениамин Алексеевич (1841–1889), русский православный богослов и историк философии. Родился в Нижегородской губернии. Окончил Казанскую Духовную академию (1868) и Казанский университет. Магистр богословия (1870). Преподавал в КазДА. Магистерская диссертация **Снегирёва** посвящена древнехристианской *христологии («Учение о лице Господа нашего Иисуса Христа в трех первых веках христианства», Каз.,1871). Проч. труды **Снегирёва** связаны с вопросами психологии, философии и основного богословия.

- *Несмелов В.*, Памяти В.А.Снегирёва (Некролог), ПС, 1889, т.II; *Терновский А.*, Историческая записка о состоянии КазДА, Каз.,1892; ЭСБЕ, т.30а.

Соболёвский

Соболёвский Сергей Иванович (1864–1963), русский филолог-античник. Окончил Московский университет (1886), где с 1892 был профессором. В 1907–1917 – профессор греческой *палеографии в Московском археологическом институте. Был также профессором греческого языка в Московской Духовной академии. С 1928 член-корреспондент АН СССР. Автор свыше 100 печатных работ, преимущественно по античной истории и филологии.

Из библейских трудов **Соболевского** наиболее значительным является очерк о языке *койнэ, помещенный в ПБЭ (1908, т.9, дополн. в т.10) и вышедший отдельно на новогреческом языке (Александрия, 1909). **Соболевский** придерживался основных положений теории *Дайссманна, но в отличие от него главным элементом разговорного языка койнэ считал аттический диалект. В очерке «Суд над Иисусом Христом и распятие Его с точки зрения истории и археологии» («Странник», 1906, №2–3), используя данные современных ему исследований (*Лопухина, *Маккавейского), **Соболевский** внес интересные филологические уточнения в русский перевод Евангелий.

Соболевский был одним из немногих специалистов, критически откликнувшихся на перевод Евангелий, сделанный *Толстым. В 1911 **Соболевский** принимал участие в переводе творений прп. Исаака Сирина.

♦ О значении слов «премудростию вонмем», «Странник», 1906, № 10; Κοινή. «Общий» греческий язык (по связи с библейским), ПБЭ, т.9, с.605–754; Граф Л.Н.Толстой как переводчик-истолкователь Евангелий, «Странник», 1909, № 2; Отношение классической филологии к богословию, БВ, 1910, т.3, № 11; Рец. на кн.: [В.Шарапов, «Вторая книга Ездры», Серг.Пос.,1910] БВ, 1913, т.1, № 14; Значение слова φαίλονη в 2Тим.4:13, в книге: В память столетия МДА, Серг. Пос.,1915.

• К 90-летию чл.-корр. АН СССР проф. С.И.Соболевского, ВДИ, 1954, № 4; *Петровский Ф.А.*, Сергей Иванович

Соболевский, «Известия АН», отдел. литературы и языков, 1954, т.ХІІІ, вып.4; С.И.Соболевский (некролог), ВДИ, 1963, №3; Фрейберг Л.А., Соболевский С.И., КЛЭ, т.6 (в указанной статье приводится полный список трудов Соболевского).

Соборные послания, сборник из 7 апостольских посланий, включенных в *канон Нового Завета (Иак., 1–2 Петр., 1–3 Ин., Иуд.).

Впервые название **Соборные послания** («кафолические послания») встречается в 4 в. у *Евсевия Кесарийского (Церковная история II,23). По признаку авторства их можно назвать «непавловыми посланиями» Нового Завета. Они не обращены к какой-то одной определенной церковной общине, а либо к отдельному лицу, либо к нескольким общинам (3 Ин). Некоторые толкователи связывают с этим общее название сборника. Другие полагают, что название **Соборные послания** призвано было утвердить их церковность, каноничность, поскольку многие отцы и писатели святоотеческого периода сомневались в их апостольском происхождении (в т.ч. и сам Евсевий Кесарийский).

- *Бухарев А.М., О Соборных Апостольских Посланиях, БТ, 1977, сб.17; Орлин Н.И., **Соборные послания** апостола Иакова, первое и второе апостола Петра и апостола Иуды, Рязань, 1903; прочую библиографию см. в Gryglewicz F., Listy Katolickie, Poznan, 1959, во «Введении в Новый Завет» *Кюммеля, а также в статье об отдельных Соборных посланиях.

Совé

Совé Борис Иванович (1899–1962), русский православный библеист и специалист по литургике. Родился в Выборге. Учился в Петербургском Технологическом институте. После переезда во Францию поступил в Православный богословский институт в Париже. В 1928 в качестве профессорского стипендиата по Ветхому Завету и еврейскому языку **Сове** направлен в Оксфордский университет для усовершенствования в еврейском языке. В 1931 удостоен звания бакалавра за труд «Эсхатология книги Иова». В этом же году **Сове** возвратился в Париж и стал доцентом кафедры Ветхого Завета в Православном богословском институте.

В 1936 он представил свои «Тезисы по Священному Писанию Ветхого Завета» на I Конгресс православных богословов в Афинах. Этот краткий, но весьма насыщенный и важный документ содержал 6 пунктов, в которых были намечены контуры необходимых преобразований в православной *герменевтике. Суть этих тезисов сводится к следующему:

1) Православная *исагогика и *экзегетика еще не дали своей разработки проблем Ветхого Завета, поставленных современной наукой.

2) Традиция *святоотеческой экзегезы не пришла к общеобязательному для Церкви единому решению исагогических проблем. Решать их можно не только с консервативных позиций, но и с учетом данных *историко-литературной критики и других видов *критики библейской.

3) Используя данные *высшей критики, православная библеистика должна оставаться верной Преданию Церкви в целом, не возводя автоматически различных мнений патристической эпохи в степень догматически безусловную.

4) Буквальное понимание *боговдохновенности Священного Писания, отказ от методов *сравнительно-религиозного изучения Ветхого Завета есть достояние не православия, а иудейского и консервативно-протестантского богословия.

5) Православная библеистика должна отстаивать *единство Библии и «вскрывать несостоятельность современных “маркионистических” взглядов на Ветхий Завет».

6) Желательно создание общеправославного Библейского и Археологического института в Иерусалиме (Тезисы... , «Путь», 1936–1937, № 2).

С 1939 **Сове** жил в Хельсинки, где работал в славянском отделе университетской библиотеки. В эти годы главные его труды были посвящены литургическим вопросам.

♦ Евхаристия в древней Церкви и современная практика, ПМ, (Живое Предание), Париж, 1937, вып.3.

• *Н.Н., Борис Иванович Сове* (Некролог), ЖМП, 1963, №5; БТ, 1968, сб.4.

Соллертинский

Соллертинский Сергей Александрович, протоиерей (1846–1920), русский православный богослов. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию (1870), где был оставлен при кафедре педагогики и пастырского богословия (с 1898 ординарный профессор). За труд «Дидактическое значение священной истории в круге элементарного образования» (СПб., 1883) удостоен звания магистра богословия. В 1888 принял сан священника и параллельно с преподаванием в академии служил в Никольском Морском соборе. В 1899 удостоен степени доктора богословия. С 1901 **Соллертинский** сверхштатный ординарный профессор СПбДА. Служил настоятелем в ряде петербургских храмов. С 1910 митрофорный протоиерей, а с 1912 почетный член СПбДА. **Соллертинский** принимал активное участие в Петербургских религиозно-философских собраниях, организованных *Мережковским.

Главный труд **Соллертинского**, тесно связанный с библейской проблематикой, – «Пастырство Христа Спасителя. Часть первая основоположительная: Иисус Христос, основатель христианского. пастырства» (СПб., 1896). Работа построена на тщательном изучении евангельских свидетельств, святоотеческой и новой русской и западной литературы. Большой раздел книги посвящен экзегетическому анализу понятия Сын Человеческий в Евангелиях. Автор связывает его с миссией Христа как Основателя Церкви и ее Пастыря. Столь же подробно рассмотрен вопрос о сущности евангельского учения о Царстве Божьем. Многие критики считали труд **Соллертинского** «тяжеловесным» и мало что дающим собственно для пасторологии; однако следует признать, что его экзегетическое содержание представляет значительную ценность.

♦ Пособие к преподаванию «Пространного катехизиса», СПб., 1884; О мученической кончине св. Иоанна Предтечи, ХЧ, 1886, т. I.

• БТ, Юбилейный сборник, посвящ. 175-летию ЛДА, М., 1986, с. 136; ПО, 1883, т. 3, № 10.

Соловёйчик

Соловёйчик Макс (1883–1957), еврейский библеист *либерально-иудаистского направления. Родился в Ковно (современный Каунас). Преподавал в Петербурге. В 1918 вернулся в Литву, где до 1923 занимался политической деятельностью, в 1923–1933 жил в Германии, затем в *Палестине. Придерживался теорий школы *Велльхаузена. В 1965 посмертно вышел его «Библейский словарь» на иврите («Lexicon Biblicum», vol.1–2, Jerushala'im).

♦ Очерки по еврейской истории и культуре. Т.1: Библейский период (сборник статей либерально-протестантских библеистов), СПб.,1912; Основные проблемы библейской науки, СПб.,1913; Историко-географический атлас Палестины, СПб.,1913; Vom Buch das Tausend Jahre Wuchs, В.,1932.

- Jüdisches Lexikon, Bd.4/2, В.,1930.

Соловьёв

Соловьёв Владимир Сергеевич (1853–1900), русский православный философ, богослов, поэт, публицист и переводчик.

Родился в Москве, сын историка С.М.Соловьева (1820–1879), происходившего из потомственного священнического рода. Среди предков **Соловьева** по матери был украинский философ *Сковорода. Вся семья Соловьевых отличалась одаренностью (два брата **Соловьева** были писателями, сестра – поэтессой, племянник – священником, поэтом, богословом). В юности **Соловьёв** пережил кризис неверия, из которого вышел в процессе глубокого изучения классической европейской философии (*Спиноза, А.Шопенгауэр, *Шеллинг, *Гегель). Поступив в Московский университет на естественный факультет, **Соловьёв** затем перешел на историко-филологический факультет, который закончил в 1873. Затем в течение года **Соловьёв** был вольнослушателем Московской Духовной академии, где у него сложился замысел (неосуществившийся) написать философскую историю дохристианских религий.

В 1874 **Соловьёв** защитил в Петербурге магистерскую диссертацию «Кризис западной философии», в которой показал односторонность как *рационализма, так и авторитарного *фидеизма. После этого он читал лекции, работал над докторской диссертацией, а в 1875 был командирован Московским университетом в Англию. В Британском музее **Соловьёв** изучал философскую и оккультную литературу и разрабатывал основы своей синтетической системы.

Поездка в Египет, связанная с особыми мистическими переживаниями, сыграла большую роль в его духовном развитии. В 1880 **Соловьёв** защитил в Санкт-Петербургском университете докторскую диссертацию «Критика отвлеченных начал». Хотя взгляды **Соловьева** претерпевали известную эволюцию, в них с самого начала прослеживается единая мысль: возможность философского осмысления христианства в стройной системе, где нашли бы свое место эмпирическая

наука, отвлеченное познание и мистическое постижение. Такую систему **Соловьев** называл «свободной теософией» (в отличие от синкретической *теософии, ориентированной на индийские доктрины).

В 1881 университетская карьера **Соловьева** прерывается (в связи с его лекцией о помиловании цареубийц), и он окончательно становится свободным философом и богословом. Богословские труды **Соловьева** «Чтения о богочеловечестве», «Духовные основы жизни» (Сочинения, 2-е изд., т.3) и другие, с одной стороны, еще несут влияние славянофилов, но с другой, отмечены отходом от этого влияния. В 80-е гг. **Соловьев** целиком отдается идее соединения церквей, находя поддержку у загребского католического епископа Штроссмайера. Вначале он полагал, что соединения христиан можно будет добиться под эгидой русского царя и римского папы. Он был убежден, что единство Церкви станет залогом прогрессивного развития человечества, но, потерпев неудачу, постепенно пришел к мысли, что христиане в конце времен будут в меньшинстве и соединятся перед лицом опасности, идущей от антихриста (этот «эсхатологический экуменизм» нашел отражение в одной из последних книг **Соловьева** «Три разговора»). В 1896 **Соловьев** причастился у католиков, что для него, однако, не означало ухода из православия (это было личным актом исповедания веры в Неразделенную Церковь). Через 4 года, перед смертью, он принял Св. Тайны у православного священника.

Творческая деятельность **Соловьева** была необыкновенно разносторонней. Он работал как переводчик (переводил Платона, Вергилия, Шиллера, Канта), прославился как острый публицист и литературный критик. Его стихи оказали влияние на зарождающуюся символистскую поэзию (А.Блок, А.Белый). В круг его интересов входили история догматов, история религий, этика, эстетика, политические вопросы.

Большое впечатление на современников производила сама личность философа, в которой было нечто «пророческое». Он вел жизнь бездомного странника, отличался бескорыстием и преданностью своему служению. По мнению большинства исследователей, **Соловьев** был первым крупным

самостоятельным философом в России. Известный русский мыслитель Л.М.Лопатин считал, что значение **Соловьева** для русской философии аналогично значению Пушкина для русской литературы. И действительно, целая плеяда православных мыслителей конца 19 – 1-й половины 20 в. в той или иной мере шла по пути, проложенному **Соловьевым** (*Трубецкой, прот.*Булгаков, *Бердяев, Н.О.Лосский, священник П.Флоренский, С.Л.Франк, Г.П.Федотов, протоиерей В. Зеньковский и др.).

Библия в трудах Соловьева. Свою философию библейской истории **Соловьев** особенно подробно изложил в трудах «История и будущность теократии» (Сочинения, 2-е изд., т.4) и «Россия и Вселенская Церковь» (М.,1911). В них он сосредоточился на богословской стороне вопроса, обходя проблемы *критики библейской, к которым пытался привлечь его внимание С.Трубецкой, ученик *Гарнака. Сам Гарнак, прочтя книгу **Соловьева** о теократии, отозвался о ней отрицательно именно потому, что в ней отсутствовали критические элементы. В свою очередь, **Соловьев** полемизировал с крайними выводами библейской критики. Он показал произвольность многих ее методов, в частности, при разборе книги о *пророках Эрнеста Авэ, ученика *Ренана. По словам **Соловьева**, один лишь исторический подход к книгам пророков неоправдан.

«Относиться к этому величайшему памятнику всемирной истории, отвлекаясь от его собственного содержания или внутреннего смысла, видеть в нем только отражение внешних исторических обстоятельств – это значит брать предмет не таким, каков он есть, – значит поступать несправедливо, фальшиво, ненаучно. С другой стороны, смотреть на свидетельства исторического действия Бога живого как на окаменелую и неприкосновенную святыню, значит показывать мертвую веру и грешить против Духа Святого, говорившего через пророков. Истинная научность требует понимать в Библии то, что в ней действительно есть существенного, именно дух пророческий, а истинная религиозность требует понимать этот дух как вечноживущую силу, которая не только определяла в прошедшем судьбы еврейского народа, но от которой должно

зависеть и созидание нашей собственной будущности» («Когда жили еврейские пророки?» Сочинения, 2-е изд., т.7).

Герменевтические взгляды **Соловьева** наиболее полно изложены им в «Преуведомлении» к труду о теократии (опубликовано во 2-м томе 3-го издания Сочинений). Отдавая дань усилиям «познающего человеческого ума» в изучении Библии, **Соловьев** подчеркивает *богочеловеческую природу Священного Писания, которая не позволяет подходить к нему только с позиций научного исследования.

«Вера моя, – пишет **Соловьев**, – в существенную истину и божественный (точнее: богочеловеческий) характер Св. Писания значительно выиграла в сознательности и отчетливости благодаря знакомству с новейшею библейскою критикою, преимущественно отрицательной школы. Я говорю не о крайних выводах этой школы. Конечно, и они полезны, ибо своею произвольностью и явной тенденциозностью они должны производить на всякий беспристрастный ум впечатление, обратное тому, которое было желательно для самих критиков. Но помимо этой косвенной пользы отрицательная библейская критика в своей целостности обуславливает, на мой взгляд, и некоторый прямой успех в понимании Слова Божия».

Развивая эту мысль, **Соловьев** проводит сравнение между Библией и Шекспиром. Если литературная критика может установить те источники и материалы, которыми пользовался великий драматург, это не умаляет его гения, но, напротив, подчеркивает его величие. Точно так же и существование источников Библии, на которые указывает историко-литературная критика, не может ослабить ее духовного значения. Далее **Соловьев** подчеркивает, что «Церковь, установив то общее положение, что известные книги Ветхого и Нового Завета богодухновенны и составляют истинное свидетельство божественного откровения, не определила, однако, как именно следует понимать эту богодухновенность, и не дала своей санкции ни одной из распространенных традиционно-богословских теорий по этому вопросу». Для его решения в православном духе **Соловьев** привлекает догмат о

Богочеловечестве Христа, сформулированный на Халкидонском *Вселенском соборе.

«Как в живом Логосе, – пишет он, – Божество нераздельно и неслиянно соединено с человечеством, так же нераздельно и неслиянно соединены божественная и человеческая стихии в писанном Слове Божьем. И как в Христе человеческая природа представляется не одною только внешностью, – так и в Священном Писании элемент человеческий состоит не в одном только внешнем материале (письмен, языка и т.п.), а распространяется на все содержание, обнимает самую душу и разум Писаний. Оно не только имеет человеческую оболочку – оно дышит человеческою жизнью, и неразрывное сочетание этой жизни с Божеством составляет внутренний смысл священной книги. Другими словами, как Христос при Своем совершенном Божестве есть *совершенный человек*, так и Святое Писание есть *совершенно человеческое произведение*... С тою, однако, разницею, что в индивидуальном характере Христа совершенная человечность могла явиться сразу и сразу стать носительницей совершенного Божества. Тогда как человеческая подкладка Святого Писания, то есть вся совокупность национально-еврейских и вселенских человеческих элементов, лишь постепенно достигает обожествления и только в своей целости, в своем завершении является носительницей Божественного совершенства. Поэтому в целом Святом Писании и божественность его обнаруживается всецело и безусловно; отдельные же его части божественны лишь в силу своей реальной исторической связи с целым делом откровения и по мере своего значения в общем смысле Слова Божия».

Тот, кто ограничивается научно-историческим анализом Библии в ущерб богословскому синтезу, будет иметь дело с разрозненными элементами целого, не имеющими «никакого существенного отличия от таковых же элементов других религиозных памятников, как отдельные камни Соломонова храма едва ли различались существенно от камней египетских пирамид или индийских капищ». Столь же ошибочной считал **Соловьев** и вербалистскую герменевтику, которая затушевывала человеческий аспект Библии. С признанием

богочеловеческой природы Писания «слепой супранатурализм прежней догматики нам не нужен, а бездушный материализм новейшей критики – не опасен».

К толкованию Библии С. подходил с широких историософских позиций. Он был убежден, что «мессианское приготовление» к тайне Богочеловека совершалось у всех народов. Диалектика религиозного развития раскрыта **Соловьевым** в «Чтениях о богочеловечестве». Основными началами этой диалектики является восприятие людьми Божества, природы и самих себя. В языческом «натурализме» человек ищет Абсолютное в природе. Натурализму противостоят спиритуалистические системы индийских религий, отрицающие ценность природного начала во имя Духа. В античной философии это противоречие снимается тем, что основу мироздания она видит в идеальном царстве идей. Однако в греческой мысли нет понимания Бога как Личности. Такое понимание дает Ветхий Завет. «Если в индийском буддизме божественное начало определялось отрицательно, как нирвана, или ничто, если в греческом идеализме оно определялось объективно, как идеальное все или всеобщая сущность, то в иудейском монотеизме оно получает внутреннее субъективное определение, как *чистое* я или безусловная личность. Это есть первое индивидуальное, личное откровение божественного идеала».

Существует, по **Соловьеву**, и другой аспект религиозно-исторической диалектики. На Востоке (в широком смысле этого слова) Божественное начало подавляло человека, растворяло его в Себе, на Западе же человеческое начало нередко признавало само себя как высшую ценность. Только в религиозном сознании Ветхого Завета сочеталась абсолютная вера с признанием значимости человека и посюстороннего бытия. Библейский идеал не был спиритуалистическим. Иудеи верили, что Божья правда должна восторжествовать в тварном мире, преобразить его, а не растворить в Абсолютном Духе. В этом **Соловьев** видел причину того, что тайна Боговоплощения совершилась не в Индии или Греции, а в Израиле. Но в искаженном виде те же черты иудейства воспрепятствовали ему

принять уничиженного Мессию» «Еврейство и христианский вопрос», Сочинения, 2-е изд., т.4).

Вся библейская история спасения рассматривается **Соловьевым** с точки зрения учения о Богочеловечестве. «Истина откровения одна и не делима. От первых глав Бытия и до последних глав Апокалипсиса, от Эдема на Востоке и до Нового Иерусалима, сходящего с небеси, эта истина состоит в одном и том же, ей принадлежит одно и то же название – *богочеловечество, сочетание Бога с творением*. Эта единая и неизменная истина, заложенная в человечестве сначала как *чаяние* (для языков) и как *обетование* (для народа Божия), становится *событием* чрез явление во плоти действительного Богочеловека Иисуса Христа, как личного средоточия для вселенского богочеловечества» («История и будущность теократии» I, VIII).

Соловьев изучал еврейский язык и намеревался сделать перевод Ветхого Завета с комментариями. Это намерение не осуществилось, но в «Истории теократии» можно найти первые наброски такого толкования и фрагменты перевода. Согласно **Соловьеву**, Завет между Богом и людьми имел своей конечной целью торжество нравственных заповедей в жизни общества (теократия) и последующее преображение мира. К этой цели Бог вел человечество, постепенно отбирая тех, кто служил Его Домостроительству. Готовность Авраама следовать велениям Божиим положила начало теократии. На протяжении ветхозаветной истории она развивалась в национальных рамках. В этих же рамках «укоренилась и созрела» идея *мессианизма – новой, вселенской ступени теократии. Христос принес в мир весть о Царстве Божьем, Ему «дана всякая власть на небе и на земле». Истинная церковная теократия есть собрание человечества в «полноте любви» во Христе, в «совершенной взаимности свободного богочеловеческого соединения».

Как уже было сказано, **Соловьев** сначала верил, что такая теократия может осуществиться скоро, при соединении всех христиан под эгидой преемников апостола Петра и России. Когда же он осознал утопичность этой надежды, он написал

«Повесть об Антихристе», включив ее в свою книгу «Три разговора» (Сочинения, 2-е изд., т.10). Эта повесть есть своего рода толкование на Апокалипсис, созданное в форме, напоминающей романы-антиутопии. Если прежде для **Соловьева** общественный прогресс был делом Божиим (кто бы ни участвовал в его становлении), то теперь он видел в нем дело антихриста. Его сатанинской власти откроет ворота секулярный гуманизм 21 в. Даже большая часть христиан примет его. На последнем Вселенском соборе, куда будут созваны католики, православные и протестанты, лишь малая группа верных узнает и изобличит антихриста. Она покинет собор и объединится, забыв о конфессиональных различиях. За этим событием наступит мировая катастрофа и кончится история.

В «Трех разговорах» выразилось глубокое разочарование **Соловьева** в тех церковных и общественных силах, на которые он прежде возлагал много надежд. Книга вызвала противоречивые суждения. Позднейшие критики отмечали слабость **Соловьева** как футуролога в сравнении с другими писателями, пытавшимися изображать будущее.

К последним по времени произведениям **Соловьева** принадлежат его «Воскресные письма», в частности, знаменитое письмо к *Толстому о Воскресении. В творчестве **Соловьева** было много незавершенного и недосказанного, но импульс, исходивший от него, был значительным и продолжал сказываться в 20 в. в самых разных сферах религиозной мысли, поэзии и философии.

♦ Собрание сочинений Вл.С.Соловьева, т.1–9, СПб.,1901–1907; то же, т.1–10, СПб., 1911–1914²; Письма, т.13, СПб.,1908–1911; Письма, т.4, Пг.,1923; Собрание сочинений Вл.С.Соловьева, Брюссель, 1966–1970 (репр. со 2-го изд.), с дополнит. томом: Письма и Приложения, Брюссель, 1970; Стихотворения и шуточные пьесы, М.,1974; Сочинения, т.1–2, М.,1988.

• *Величко В.Л.*, Владимир Соловьев. Жизнь и творения, СПб.,1904; *Лопатин Л.М.*, Философское мирозерцание Вл.Соловьева, ВФП, 1901, № 11; *Лосев А.Ф.*, Вл.Соловьев,

М.,1983; Мочульский К., Владимир Соловьев Жизнь и учение, Париж, 1936; *Никольский А.*, Русский Ориген XIX века Вл.С.Соловьев, Вир, 1902, №10,24; О Владимире Соловьеве, М.,1911 (сборник статей); *Радлов Э.Л.*, Владимир Соловьев. Жизнь и учение, СПб.,1913; *Соловьев С.М.*, Жизнь и творческая эволюция Владимира С.Соловьева, Брюссель, 1977; *Трубецкой Е.*, Миросозерцание Вл. Соловьева, т.1–2, М.,1913; прочую русская и иностранная библиография о Соловьеве, насчитывающая несколько сотен названий, приведена в 12-м т.3-го издания его сочинений.

Соловьёв

Соловьёв Иоанн Ильич, протоиерей (1854–1917), русский православный библеист и церковный писатель. Родился в Московской губернии в семье священника. Окончил Московскую Духовную академию (1881). Был преподавателем Священного Писания в Смоленской Духовной семинарии и Московской Духовной семинарии, а с 1883 – законоучителем Николаевского лицея.

Магистерская диссертация **Соловьева** посвящена Книге пророка Ионы («О книге пророка Ионы. Опыт исагогико-экзегетического исследования», М., 1884). В ней автор на основании сравнительно-религиозного анализа отверг мифологическое толкование Книги Ионы. Полемизирует он и с мнением протоиерея *Павского, считавшего книгу назидательной повестью. Согласно **Соловьёву**, Иона – первый *пророк-писатель и книга его датируется 8 в. до н.э. В ней отражены подлинные исторические события. **Соловьёв** отмечает и то, что в Книге Ионы возвещается «распространение мессианского спасения на язычников».

Свой семинарский курс **Соловьёв** изложил в «Чтениях из учительных и пророческих книг Ветхого Завета» (М., 1886). Главное внимание в учебнике уделено внутренней связи между двумя Заветами. Книга была высоко оценена специалистами, в частности *Корсунским, и рекомендована Министерством народного просвещения не только для духовных, но и для светских средних учебных заведений. В том же году **Соловьёв** издал греческий текст *Дидахе с русским переводом и комментариями. Кроме того, он выпустил ряд исагогических книг, рассчитанных на самый широкий круг читателей. В 1899 под его редакцией стал выходить журнал «Вера и Церковь», просуществовавший до 1907. Последней работой **Соловьева** была *антология «Обетования и пророчества о Иисусе Христе и Его св. Церкви в книгах Ветхого Завета» (М., 1913). В ней собраны (в славянском и русском переводах) все основные тексты Ветхого Завета, содержащие предсказания и *прообразы,

связанные с Новым Заветом. К текстам приложены краткие комментарии.

♦ Руководство к истолковательному чтению Библии, М.,1894–1896, вып.1; О богодухновенности Библии и нашем достодожном отношении к ней, М.,1894; Пособие к доброму чтению святой Библии, СПб.,1897; Закон и Евангелие, ВЦ, 1901, т.II, кн.6; Царское самодержавие по учению святой Библии, М.,1904; Учение православной Церкви о грехе, его сущности, происхождении и следствиях, М.,1910; Памятная книжка православного христианина о святой Библии, Серг.Пос.,1912; О Священном Писании в курсе Закона Божия, Житомир, 1914.

«Соломо́новы Писа́ния»

«Соломо́новы Писа́ния», канонические и *неканонические книги Ветхого Завета, а также *апокрифы, носящие имя царя Соломона. Поскольку израильский царь Соломон (961–922 до н.э.) был одним из первых собирателей афоризмов народной мудрости (См. 3Цар.4:29 сл. и статью *Притчей Соломоновых Книга) и сам прославился глубокой мудростью, его имя стало нарицательным. *Мудрецы Ветхого Завета считали его своим идеалом и покровителем. Ему приписаны, кроме канонической Книги Притчей, Песни Песней и Екклесиаста, неканоническая Книга Премудрости и апокрифические Псалмы. В древности существовала также «Книга дел Соломоновых», до наших дней не дошедшая (см. 3Цар.11:41).

В раннехристианский период появились «Оды Соломоновы», созданные в гностических кругах (см. перевод их в приложении к Псалтири Соломоновой, изданной протоиереем А.В.*Смирновым, Каз.,1895). В Средние века существовали фольклорные сказания о Соломоне (например, древнерусская «Повесть о Соломоне и Китоврасе»).

- *Богородский Я., Соломон внебиблейский, Каз.,1884; Веселовский А.Н., Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Моролоре и Мерлине, СПб., 1872; *Фаррар Ф., Соломон, его жизнь и время, пер. с англ., СПб.,1900; Щедровицкий Д.В., Соломон, МНМ, т.2.

Сольский

Сольский Стефан Михайлович (1835–1900), русский православный библеист. Родился на Волыни в семье священника. Окончил Киевскую Духовную академию, где впоследствии занимал кафедру Священного Писания Нового Завета (до 1897). В 1887 избран городским головой Киева. Докторская диссертация «Сверхъестественный элемент в новозаветном откровении по свидетельствам Евангелий и посланиям апостола Павла» (К., 1877) носила библейско-апологетический характер. Прочие труды **Сольского** посвящены главным образом вопросам *исагогики и истории *экзегетики. Эти обзорные работы по своему направлению близки к работам еп.*Михаила (Лузина).

Сольский изложил историю толкования Библии от времен Мужей Апостольских до середины 19 в., включая русскую православную и инославную экзегетику. Работы его отличаются информативностью, лаконизмом и ясностью изложения. **Сольский** выступал с развернутой критикой *вербализма. «Богодуховность священных писателей, – отмечал он, – состоит не в том, что они были одним механическим бессознательным орудием говорившего и действовавшего чрез них Духа Божия. Для того, чтобы говорить и действовать по внушению Духа Божия, нужно было особое внутреннее расположение, особое духовное настроение... Поэтому вдохновение было совокупным действием Духа божественного и человеческого» (см. ст. *Синергизм).

Сольский горячо ратовал за преобразование программы духовных школ, с тем чтобы изучение Библии было поставлено во главу преподавания. По его словам, знание Слова Божьего есть основа и догматического, и нравственного, и сравнительного богословия. **Сольский** порвал с тенденцией замалчивания данных западной, в т.ч. *отрицательной, критики. «Опасение, – писал он, – что критическое изучение книг Св. Писания может быть совершено только в ущерб знакомству с их положительною стороною, едва ли обоснованно; сознательное

усвоение их положительных сторон может быть достигнуто только при основательной научной разборке существующих отрицательных взглядов».

♦ Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики, ТКДА, 1866, № 10–12; Употребление и изучение Библии в России, ПО, т.27, 1868, №10–11; Обзор трудов по изучению Библии в России с XV века до настоящего времени, ПО, 1869, т.1, №2,4,6; Из чтений по Ветхому Завету, ТКДА, 1870, №9, 1871, №7; Из лекций по Новому Завету, ТКДА, 1877, №8, 1878, № 4; Об участии императора Александра I в издании Библии на русском языке, ТКДА, 1878, №1; Апостолы и их вера после явления им воскресшего Господа, ВЧ, 1880, № 16; Св. Иоанн Богослов, ВЧ, 1880, №39; Крещение Господне, ВЧ, 1881, №1; Св. апостолы Петр и Павел, ВЧ, 1883, №27; Каков может быть состав научных введений в книги Св. Писания в настоящее время? ТКДА, 1887, №3; см. также его рецензии в Трудах КДА, 1871, №8; 1883, №6.

● *Богдашевский Д., Учено-литературная деятельность профессора КДА С.М.Сольского, ТКДА, 1900, №12.

Солярский

Солярский Павел Федорович, протоиерей (1803–1890), русский православный богослов. Родился во Владимирской губернии. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию (1829). Рукоположен в 1835 и с этого времени до 1880 служил в университетской церкви. Параллельно **Солярский** преподавал в ряде средних и высших учебных заведений Петербурга, в частности, в главном Педагогическом институте, где, будучи ординарным профессором (1850–1859), вел курс богословия, логики и психологии.

Ученик протоиерея *Павского, **Солярский** был глубоким знатоком еврейского языка. Плодом его многолетних исследований явился «Опыт библейского словаря собственных имен» (СПб., 1879–1887, т.1–5). Этот единственный в своем роде справочник на русском языке по содержанию выходит далеко за пределы своего названия. Он включает обширный материал по библейской *ономастике (города, местности) и ряд общих богословских понятий (ангел, диакон и т.п.). Словарь является одновременно и *симфонией, и сводом данных по *этимологии слов и имен. Второе его издание вышло в 1892.

- *Родосский*, с.466; прот. П.Ф.Солярский (Некролог), ЦВ, 1890, №19.

Сотворение мѣра

Сотворение мѣра – см. *Креационизм библейский;
*Природа и Библия; *Шестоднев; *Эволюционизм
естественнонаучный и Библия.

Сотериолóгия

Сотериолóгия библейская, библейское учение о спасении тварного мира, т.е. о приобщении его к высшему Бытию, предначертанному Божественным Домостроительством.

«Религии спасения» и Библия. Вплоть до 1 тыс. до н.э. в древних религиях **Сотериология** фактически отсутствовала, поскольку мир воспринимался языческим сознанием как нечто статичное, неизменное, данное раз и навсегда. Единственной зачаточной формой **Сотериологии** являлась вера в возможность высших сил избавлять человека от конкретных бедствий в посюстороннем бытии. В египетской и других религиях эта вера простиралась и на *посмертное бытие. Египтяне надеялись, что загробный суд может освободить праведного человека от возмездия и дать ему блаженное существование в царстве Осириса.

В 1 тыс. до н.э., когда впервые зарождается мысль о несовершенном состоянии мира, возникают т.н. «религии спасения» (см. статью *Сравнительно-религиозное изучение Библии). Важнейшие среди них – буддизм и *маздеизм.

Согласно буддизму, злом является само преходящее бытие. Человек собственными силами может освободиться от «жажды жизни». С помощью особых приемов он способен развить в себе отрешенность и достичь нирваны, конечной цели всего существующего. Нирвана определяется буддизмом апофатически; но главное в ней – это «угасание» временного бытия и растворение в непостижимом Сверхбытии.

Иной представляется **Сотериология** маздеизма, который исходит из *мифологемы о противостоянии двух извечных божественных начал: Мазды (полюс света и добра) и Ангра-Майнью (полюс мрака и зла). Человек призывается принять участие в их борьбе на стороне Мазды. Маздеизм содержит сотериологическую *эсхатологию: он провозглашает, что придет время, когда Мрак будет побежден и во Вселенной воцарится вечный Свет.

Библейская **Сотериология** радикально отличается от **Сотериологии** буддизма, поскольку тварное бытие в Библии признается не злом, а созданием Божьим. Из древних религий к библейскому учению ближе всего стоит маздеизм, однако его богословский *дуализм, который видит источник зла в самом Божественном Бытии, несовместим с *монотеизмом Священного Писания. Библия разделяет с другими «религиями спасения» мысль о том, что мир находится в недолжном болезненном состоянии. При этом она учит, что в принципе творение Божье прекрасно и создано для блага (Быт.1:31; ср. Прем.1:13–14; 2:23–24). Препятствием этому служат тенденции, зародившиеся в недрах самой твари (см. статью *Теодицея в Библии). Но в конечном итоге вселенский замысел Создателя будет полностью осуществлен в Царстве Божьем. Преодоление противящихся Творцу сил неотделимо от тайны богочеловеческого *мессианизма.

Два аспекта, или две стадии, ветхозаветной Сотериологии. Наиболее раннее свидетельство о грядущем спасении толкователи усматривают в *Первоевангелии (Быт.3:15). Прикровенное указание на него содержится также в пророчестве, данном Аврааму (Быт.12:3, «благословятся в тебе все племена земные»). Однако в эпоху *патриархов и Моисея в Ветхом Завете еще господствует древнейшее представление о спасении как избавлении от опасности и бедствий (Бог охраняет избранных людей; Он освобождает их из рабства и приводит в «землю обетованную»).

Позднее эта элементарная форма библейской **Сотериологии** была истолкована превратно: спасение стали понимать как земное торжество Израиля (ср. обличительную речь пророка Амоса о Дне Господнем, (Ам.5:18 сл.). Только у *пророков-писателей со всей ясностью открывается духовный, эсхатологический, мессианский смысл библейской **Сотериологии**. Явление Мессии-Избавителя будет торжеством Божьего замысла над силами зла (Ис.51:9 сл.) и возвращением всей природы в состояние гармонии, рождением нового Эдема (Ис.11:6 сл.).

Эта ветхозаветная **Сотериология** тесно связана не только с верой в явление Мессии, но и с верой в явление миру Самого Бога (Ис.64:1 сл.; Авв.3), которое через вселенскую катастрофу приведет творение к совершенству. Оба указанных аспекта библейской **Сотериологии** существовали параллельно, питая как политический, так и мистический мессианизм. После *пророков эта двойственность особенно ярко проявилась в *апокалиптической литературе.

Новозаветная Сотериология. В тайне Иисуса исполнились оба пророчества: о Помазаннике-Мессии и о Богоявлении. Христос возвестил наступление Царства Божьего (Мф.4:17) и посеял первые семена этого Царства на земле. Оно одновременно является и реальностью сегодняшнего дня (Лк.17:21), и реальностью грядущего (см.*Малый Апокалипсис). Благая Весть (Евангелие) открывает миру любовь Божию, новое отношение между Творцом и тварью, новое состояние души человеческой, в которой воцаряется Бог. Спасение есть не растворение мира в Боге, а личностное единение с Ним через «венец творения», человека. Это единение личности человека с личным Божеством возможно только через Иисуса Христа (Мф.11:27 сл.; Ин.14:6).

В отличие от буддийской **Сотериологии**, евангельское учение не рассматривает спасение как индивидуальный путь. Спасение осуществляется в Церкви, в общении верных, знаком которого является крещение (Мф.28:19; Ин.3:5). В жизни и смерти Иисуса Христа Бог соединился со страданиями мира, и Его страдания стали залогом и вратами спасения для людей. Восстание Иисуса из гроба возвело Его «одесную Бога», дало Ему «всякую власть на небе и на земле» (Мф.28:18; Мк.16:19). Иными словами, с этого момента Богочеловек обретает Славу Предвечного; Его присутствие становится универсальным, вселенским.

В библейской **Сотериологии** человеческим ответом на призыв Божий является *вера*, т.е. абсолютное доверие Господу, вручение Ему всего себя. Этот подвиг веры уже в Ветхом Завете приобретает центральное значение (Быт.15:6) (см. статью *Павла апостола послания, разд. 7, п.д). О спасительной

силе веры говорит и Сам Христос (Мк.5:34; Лк.7:50). Апостол Павел говорит о вере в Иисуса Христа как о необходимом звене, связующем человека с Богом. Она есть одновременно и направленность духа человеческого, и дар свыше. Человек спасен, т.е. приобщился к Богу, только тогда, когда он вверил себя Христу, как некогда Авраам вверил себя Богу (Рим.3). Издревле *жертвоприношения были *прообразами союза с Богом, единения с Ним. Воплощение и страдания Христа реально осуществили это единение. Поэтому они искупают мир, т.е. приобщают его к Сущему, делают уделом Божиим. Сотериологическая мистика апостола Павла основана на отождествлении верующего со Христом. С Ним и в Нем он живет, умирает и воскресает. Однако явление Христа на земле было лишь первым актом сотериологического мессианства; завершается оно в *Парусии и всеобщем преображении твари (Рим.8:19 сл.; Откр.21).

Толкования библейской Сотериологии. *Святоотеческая экзегеза понимала спасение полисемантически. Она учитывала как первичный смысл библейской **Сотериологии**, так и эсхатологический. Спасение от бедствий св. отцы понимали духовно, прежде всего как спасение от грехов. «Мы, – говорил св.*Иустин Философ, – как будто выхвачены из огня, потому что избавлены от прежних грехов» (Диалог с Трифоном, 116). В то же время спасение мыслилось отцами и в плане космической эсхатологии, «теозиса», т.е. *обожения*, твари. По выражению свт.*Афанасия, Слово Божье «вочеловечилось, чтобы мы обожились» (Слово о воплощении, 54). Позднее в средневековом схоластическом богословии библейская **Сотериология** стала истолковываться в свете юридических понятий вины и возмездия, заслуг и удовлетворения. Добрые дела стали толковаться как факт, который автоматически дарует спасение (там, где их оказывалось недостаточно, прибегали к понятию об искупительных заслугах Христа). Попытка преодоления юридизма была предпринята в *протестантской экзегетике, которая, однако, впала в противоположную крайность, умалив участие человека в тайне спасения.

В новое время возрождение святоотеческого толкования библейской **Сотериологии** связано с именем патриарха *Сергия (Страгородского), который в своем труде «Православное учение о спасении» утвердил идею «теозиса» как центральную для церковной **Сотериологии**, основанной на Библии и патристическом Предании.

• Митр.*Антоний (Храповицкий), Об искуплении, М.,1917; *Арсеньев Н.С., О жизни преизбыточествующей, Брюссель, 1966; *Бердяев Н., Спасение и творчество, «Путь», 1926, №2; его же, Философия свободного духа, Париж, 1928; *Богословский М.И., Идея Царства Божия в Ветхом и Новом Завете, Каз.,1887; *Гарнак А., История догматов, в книге: Общая история европейской культуры, СПб.,1910, т.6; архиеп.*Иннокентий (Борисов), Иисус Христос – Искупитель человеческого рода, Соч., СПб.-М., 877, т.11; Лесквивит К., *Грело П., Спасение, СББ; митр. Макарий (Булгаков), Православно-догматическое богословие, т.1–2, СПб.,1895⁵; *Мелиоранский Б., Из лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви, СПб.,1910–13, вып.1–3; свящ. Трохин П., Надежда и спасение в Священном Писании Нового Завета, ЖМП, 1984, № 6; Трубецкой Е., Смысл жизни, М.,1918; Флоровский Г., О воскресении мертвых, в кн.: Переселение душ, Париж, 1935; *Cerfaux L., Le Christ dans la théologie de Saint Paul, P.,1951 (англ. пер.: Christ in Theology of St.Paul, N.Y.,1959); *Daniélou J., Approches du Christ, P.,1960 (англ. пер.: Christ and Us, L.,1961); Durrwel F.X., La Résurrection du Christ, mystère de salut, P.,1956 (англ. пер.: The Resurrection: A Biblical Study, L.-N.Y.,1960); *Gelin A., Son and Saviour, L.,1962; *Stanley D.M., The Conception of Salvation in Primitive Christian Preaching, CBQ, 1956, № 18; прочую иностранную библиографию см. в НТГ, Bd.2, S.264; LTK, Bd.9 и в статье *Богословие библейское.

Соучек

Соучек (Souček) Йозеф Богумил (1902–1972), чешский протестантский библеист. Родился в Праге. Образование получил в университетах Базеля, Парижа, Абердина. Был пастором и профессором Нового Завета евангелического богословского факультета им. Я.Коменского. Составитель библейской *симфонии, участник работы над «Библейским словарем» (1956, т.1–2; редактор А.Новотный) и новейшего чешского комментированного перевода Священного Писания. Автор комментированной *гармонии евангельской «Страсти Господа по евангелиям» (1951; 1983) и толкований на Флп., Кор., Кол. Посмертно вышла его монография «Богословие апостола Павла» (1982, под редакцией и с дополнениями *Покорного) и сборник статей по библеистике «Слово – Человек – Мир» (1982).

♦ Výklad první epistoly Pavlové Filipským, Praha, 1939; Výklad epistoly Pavlové Korintským, Praha, 1940; Výklad epistoly Pavlové Kolossenským, Praha, 1947; проч. труды Соучека указаны в «Богословском приложении» к «Křest'anská revue», 1960 и в «Křest'anská revue», 1972.

● *Pokorný P., Teologické dílo J.B. Součka, «Křest'anská revue», 1972, s.09–116.

Софóнии прорóка кнѣга

Софóнии прорóка кнѣга, каноническая книга Ветхого Завета, входящая в сборник *Малых пророков. Состоит из 3 глав. Написана стихами. Древнейшая *рукопись **Софонии пророка книги** найдена в *Кумране; она датируется 2–1 вв. до н.э.

Пророк и его время. Судя по длинной родословной, приведенной в **Софонии пророка книги**, пророк Софония (евр. סֹפְנְיָה, цефáнии) происходил из знатной семьи. Среди его предков назван Езекия, возможно, иудейский царь 8 в. Надписание книги относит время деятельности Софонии к царствованию Иосии (640–609 до н.э.). Из содержания пророчеств явствует, что Софония выступил на проповедь до религиозной реформ 621, т.е. когда Иосия был еще отроком, а страной правили регенты. По всей видимости, Софония застал еще предшественников Иосии (царей Манассию и Аммона), которые подчинились Ассирии не только политически, но и духовно. При Асархаддоне и Ашшурбанапале ассирийская военная держава почти безраздельно господствовала на Ближнем Востоке и Иудея больше не помышляла об освобождении. В Иерусалим стали быстро проникать языческие обычаи, порядки, суеверия. Возродилось не только почитание звезд («воинства небесного»), но даже человеческие жертвоприношения. Голос пророков умолк. Всякая религиозная оппозиция жестоко подавлялась. Это был последний и самый страшный рецидив *двоеверия в ветхозаветной истории. Против него и возвысил голос пророк Софонии.

Два обстоятельства способствовали его открытому выступлению. В результате дворцового переворота на престол Давида был возведен малолетний Иосия. Фактически правителями оказалась группа царедворцев, не хотевших продолжения прежней политики. Вторжение скифов стало первым предзнаменованием кризиса ассирийской державы, который впоследствии и привел ее к гибели. Возродились надежды на новую жизнь; их выразителем стал пророк

Софония. По всей видимости, он проповедовал в Храме во время богослужения. Его пророчества по *жанру близки к сакральным гимнам. Они продолжают традицию пророка Амоса с его грозным пафосом близкого Суда Божьего. Память пророка Софонии Православная Церковь празднует 3 декабря.

Композиция и учение **Софонии пророка книги**. Книга четко делится на три части: а) пророчество о Судном Дне Господнем (Соф.1:1–2:3);

б) грозные речи, обращенные к народам (Соф.2:4–15);

в) грехопадение Иерусалима и весть о грядущем спасении (Соф.3).

Пророк изображает современный ему мир в самых мрачных красках. Злоба, насилие, нечестие, озверение народов привели их на грань гибели. Создалось то положение вещей, которое некогда предшествовало *Потопу. Перейдена черта, где кончается долготерпение Божье. Люди пожнут то, что посеяли. Напрасно они думают, что Господь бессилен (Соф.1:12). Нарушен нравственный миропорядок, и это влечет за собой глобальное возмездие, подобное Потопу (Соф.1:2 и 3). Среди всеобщего хаоса устоят только «бедняки Божии», «смиранные земли». В этом *Остатке осуществляется *Завет и Обетование Господни. Пусть, говорит Бог устами пророка, помрачен дух князей, священников, пророков, пусть их постигнет кара,

Но оставлю среди тебя
народ смиренный и простой,
и они будут уповать на имя Господне.

Остатки Израиля
не будут делать неправды,
не станут говорить лжи,
и не найдется в устах их
языка коварного;
ибо сами будут пастись и покоиться,
и никто не потревожит их.

(Соф.3:12–13)

Софонии пророка книга впервые в Ветхом Завете со всей ясностью говорит об избранности «бедняков Господних», предшественников евангельских нищих духом и кротких,

которые наследуют Царство (см. статью *Анавим). Пророк призывает их искать высшую правду и спасти мир через покаяние (Соф.2:3).

В заключение Софония возвещает о спасении, о том, что Бог отменил Свой приговор Иерусалиму. «Дщерь Сиона» торжествует, встречая своего истинного Царя – Господа (Соф.3:14–15). Но не только ветхозаветная Церковь будет помилована. Все народы отвергнут идолов (Соф.2:11) и обратятся к истинному Богу.

Тогда опять Я дам народам
уста чистые,
чтобы все призывали имя Господа
и служили Ему единокорно.
Из заречных стран Ефиопии
поклонники Мои, дети рассеянных Моих,
принесут Мне дары.
(Соф.3:9–10)

Пророчества Софонии оказали немалое воздействие на общество. Они подготовили религиозное обновление, инициатором которого стал царь Иосия. Учение **Софонии пророка книги** о нравственном миропорядке и служении «бедных» стало неотъемлемой частью *богословия двух Заветов.

Святоотеческие комментарии: блж.*Иероним, Твор., т.14, К.,1898; свт.*Кирилл Александрийский, Творения, ч.10, М.,1893.

● *Глаголев А., Книга пр.Софонии, ТБ, т.7; *Елеонский Ф.Г., К вопросу о книге пророка Софонии, ХЧ, 1898, ч.II; Каменецкий С.А., Цефания (Софония), ЕЭ, т.15; Монтегю Дж., Книги Софонии, Наума, Аввакума, Плач Иеремии, Авдия, 1965 (Ркп.МДА); еп.*Палладий (Пьянков), Толкование на св. пророков, Вятка, 1876, вып.4–5; *Смирнов И.К., Пророк Софонии, Рязань, 1877; Тюрнин И.А., Книга пророка Софонии, Серг.Пос., 1897; *Vic M., Trois prophètes dans un temps de ténèbres, Р.,1968; прочую библиографию см. в статьях *Малые пророки, *Пророки и в JBC, v.1; NCCS, p.718; RFm, t.1, p.513; *Childs, p.457.

Социальные интерпретации Библии

Социальные интерпретации Библии, подход к Библии с точки зрения различных социально-экономических концепций, а также анализ общественных и хозяйственных аспектов Писания.

1. Социальные мотивы в Ветхом Завете. Ветхозаветное учение рассматривает социальную жизнь как неотъемлемую часть жизни религиозно-нравственной. Уже в *Пятикнижии принципы общественного строя и взаимоотношений органически включаются в свод заповедей, данных Богом. Эти принципы основаны на понятии *правды* (евр. *лмх*, *эмёт*), которое близко понятиям справедливости, правосудия, любви к ближнему. Сам Господь, «многомилостивый и истинный» (евр. *אֱלֹהֵינוּ מְלֵךְ רַחוּם וְאֱמִתִּי*, *рав хэсед вэ-эмёт*), является для людей примером высшей справедливости (Исх.34:6–7). *Закон защищает бедных, сирот, вдов, пришельцев-иноплеменников (Исх.22:21–22; 23:9 и др.), требует отпускать невольников на свободу по истечении 7 лет (см. статью *Рабство в Библии). В юбилейный год предписывается возвращать отчужденное имущество и землю (Лев.25:8 сл.).

Ветхозаветная религия освящала устои *амфикинии и *монархии, но одновременно была источником социальной критики. *Пророки и священники помазывали царей при возведении на трон, но они же выступали их обличителями, когда те нарушали принципы справедливости (см., например, 2Цар.12). Поскольку пророки ставили перед властями и народом высокие религиозно-общественные требования, их проповедь нередко носила ярко выраженный оппозиционный характер. Порой они выступали как настоящие социальные реформаторы, однако, по их учению, мир и справедливость людям принесет лишь *мессианская эра (Ис.2:2 сл.; Мих.4:1–3).

Земное благоденствие считалось в Ветхом Завете знаком Божьего благословения; тем не менее пророки впервые в истории осознали нравственную опасность, заключающуюся в богатстве. Как показал *Желен, еще в *допленный период сложилось течение «бедняков Господних», которое осуждало

угнетателей и высоко ставило достоинство кротких, смиренных, неимущих. Это движение не угасло и в *междузаветный период, отразившись в ветхозаветной *апокалиптической литературе (см., например, инвективы против богачей и насильников в Книге Еноха, 94–95). Эсхатологические чаяния были тесно связаны с чаяниями справедливости и носили характер *хилиазма (напр., апокрифический Апокалипсис Варуха). В общине *Кумрана попытка практически решить социальную проблему приняла форму отказа от частной собственности (все имущество вступавших в секту отдавалось в общее владение).

- *Булгаков С.Н., Апокалиптика и социализм, в его книге: Два Града, М.,1911, т.1; **его** же, Очерки по истории экономических учений, М.,1918²; *Буль Ф., Социальные отношения израильтян, пер. с нем., СПб.,1912; Винников И.Н., Социальная сущность сказания о первом братоубийстве, ПСб.,1974, вып.25 (88); *Глаголев А., Древнееврейская благотворительность, К.,1903; *Корниль К., Ветхий Завет и гуманность, пер. с нем., «Восход», 1898, № 10; Леман И., Общественная и частная благотворительность по древнееврейскому законодательству, там же, № 34; Марголин М.М., Вавилон, Иерусалим, Александрия, Пб.,1923; Попечение о бедных у древних евреев, ВЧ, 1868–1869, №28; *Струве В.В., Борьба с рабством-должничеством в Вавилонии и Палестине, ПСб.,1958, №3 (66); Тренчени-Вальдапфель И., Общественный фон для двух мифов об Адаме, Пб.; *DeVaux R., Les institutions de l'Ancien Testament, vol.1–2, P.,1958–1960; Gaspar J.W., Social Ideas in the Wisdom Literature of the Old Testament, Washington, 1947; Kennet R.H., Ancient Hebrew Social Life, L.,1933; *Weber M., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd.1–2, Tüb., 1920–1921; id., Das antike Judentum, Tüb., 1921 (англ. пер.: Max Weber on Ancient Judaism, Madison (Wis.), 1949); id., Zur biblischen Begründung sozialethischen Handels, Tüb.,1985.

2. Социальная проблематика в Новом Завете. Если социальное учение Ветхого Завета предусматривает теократическое общество, в котором нет деления на «духовное» и «светское», то Новый Завет не имеет в виду какой-либо конкретной социальной структуры. Благовестие Христа

Спасителя обращено к личности отдельного человека и к Общине верных, пребывающей в окружении «мира сего». Когда Христа попросили быть судьей в дележе наследства, Он отказался, добавив при этом: «Смотрите, берегитесь любостяжания, ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имени» (Лк.12:13 сл.). И в других случаях Он многократно предостерегает от опасности, которая кроется в богатстве, в привязанности к «имению» (например, Мф.6:19–21; Мк.10:23; Лк.6:24–25). Эти предостережения имеют духовный, нравственный, а не социально-экономический характер. Социальный долг в Евангелии вытекает не из общественной концепции, а из любви к ближнему, из завета о правде Царства Божьего. Осуждая любостяжание, Христос не делает отказ от имущества абсолютным правилом, как это было у *есеев (ряд Его учеников принадлежал к состоятельным классам, например, Никодим, Иосиф Аримафейский, Иоанна – жена Хузы). Община апостолов владела своими денежными средствами (Ин.12:6).

В отношении к государству Евангелие занимает нейтральную позицию, не предлагая конкретного политического идеала. В отличие от *зелотов, Христос не призывал к насильственному свержению римского режима. Об этом свидетельствует Его ответ на вопрос о подати кесарю (Мф.22:15 сл.). Богу человек должен принадлежать всецело, а власти – отдавать то, что ей причитается по существующему положению. Однако внутри Общины верных, внутри Церкви, должен царить не закон власти, а закон служения и любви (Мф.20:25 сл.).

В первые годы после Вознесения у иерусалимских христиан практиковалась общность имущества (Деян.2:44). Но это не было обязательным правилом, как в Кумране, а являлось формой добровольной взаимопомощи. Позднее такой порядок (т.н. «первохристианский коммунизм») сменился системой пожертвований для бедных (2Кор.9:1 сл.). Однако обычай, описанный в Деян., остался идеалом для многих последующих поколений христианства.

В посланиях апостолов можно проследить две социальные тенденции. Одна, восходящая к пророкам, запечатлелась в Иак., где звучат грозные слова в адрес угнетателей и богачей. В

частности, сурово осуждается удержание платы работникам (Иак.5:1–6). Вторая тенденция свойственна посланиям апостола Павла и апостола Петра. В них подчеркивается, что христиане должны быть честными и лояльными гражданами того общества, в котором они живут (1Петр.2:11–20). Их главная цель – внутреннее преображение, а не стремление к внешним социальным переменам. Апостол Павел, отрицая анархию, признавал богоустановленность самого принципа государственной власти (Рим.13:1 сл.). Поэтому он не выступал с требованием упразднить рабство. «Нет сомнения, – замечает прот.*Булгаков, – что основным идеям христианства такой институт, как рабство, коренным образом противоречит. Тем не менее стремиться непосредственно к революционной отмене рабства как социального института значило бы вызвать полное расстройство хозяйственных отношений или же толкнуть рабов на путь бесплодных восстаний... Ни тот, ни другой путь не был указан христианством. Напротив, апостол Павел требует от господ внимательного и тщательного исполнения своих обязанностей». Возможно, на первохристианскую мысль оказала влияние уверенность в близкой *Парусии. Однако в глазах апостола Павла это ожидание не оправдывало уклонения христиан от гражданских обязанностей, в частности от труда (2Фес.3:10).

- *Архиеп.*Антоний (Храповицкий)*, Беседа против тех, которые утверждают, будто Иисус Христос был революционером, М.,1909 (и в Собр.соч., СПб.,1911², т.3); *Аскольдов С.*, Христианство и политика, К.,1906; **Булгаков С.*, Два Града, т.1–2, М., 1911; **Гарнак А.*, Сущность христианства, пер. с нем., СПб.,1907; *Георгиевский М.А.*, Древнехристианский коммунизм, «Путь», 1929, № 18; *еп*Кассиан (Безобразов)*, Царство Кесаря перед судом Нового Завета, Париж, 1948; *Матьюс Ш.*, Социальное учение Христа, пер. с англ., СПб.,1911; **Мухин Н.Ф.*, Отношение христианства к рабству в Римской империи, К.,1916; *Пёльман Р.*, Ранний христианский коммунизм, Каз.,1920; *Пибоди Ф.Г.*, Иисус Христос и социальный вопрос, М.,1907; *Пигулевская Н.В.*, Из истории социальных и религиозных движений в Палестине в Римскую эпоху, в ее книге:

Ближний Восток, Византия, славяне, Л.,1976; *Троицкий С., Христианское учение о частной собственности, Пг.,1917; Шофман А.С., Семенов Л.Е., Социальные идеи раннего христианства в англо-американской историографии, в книге: Критика буржуазных концепций всеобщей истории, Каз.,1973, вып 2; Cassidy R., Jesus, Politics and Society, Maryknoll (N.Y.), 1978; *Cullmann O., Jesus und die Revolutionären seiner Zeit, Tüb.,1970 (англ. пер.: Jesus and the Revolutionaries, N.Y.,1970); *Hengel M., War Jesus Revolutionär? Stuttg.,1970 (англ. пер.: Was Jesus a Revolutionary? Phil.,1971); Hock R.F., The Social Context of Paul's Ministry, Phil.,1980; Theissen G., Sociology of Early Palestinian Christianity, Phil.,1978.

3. Святоотеческий период. Подобно тому, как еще в Ветхом Завете заповеди Божьи служили одновременно и опорой государства, и источником оппозиции, социальная интерпретация Библии у св. отцов имела две стороны. Следуя апостолу Павлу, они искренне поддерживали существующий гражданский и хозяйственный порядок, но в то же время, подобно пророкам, часто выступали против власть имущих и несправедливого распределения материальных благ.

Пропасть между богатыми и бедняками св. отцы рассматривали в свете Библии не как норму, а как греховное искажение человеческих отношений. При этом они обычно ссылались на пример первохристиан Иерусалима. Богатство и роскошь, согласно св. отцам, рождаются из «ограбления бедных». Некоторые из отцов Церкви, в частности, свт.*Иоанн Златоуст, даже пытались практически осуществить принципы экономической справедливости.

Все святоотеческие высказывания на эту тему собраны в книге австрийского католического ученого Игнаца Зейпеля (1876–1932) «Хозяйственно-этические взгляды отцов Церкви» (1907; рус. пер. с предисловием С.Н. Булгакова, М.,1913). Что касается изъянов в политической структуре общества, то принципиальная оценка им была дана блж.*Августином в его «Граде Божьем». «При отсутствии справедливости, – писал он, – что такое государства, как не большие разбойнические шайки; так и самые разбойнические шайки что такое, как не государства

в миниатюре? И они также представляют собою общества людей, управляются властью начальника, связаны обоюдным соглашением и делят добычу по добровольно установленному закону. Когда подобная шайка потерянных людей возрастает до таких размеров, что захватывает области, основывает оседлые жилища, овладевает городами, подчиняет своей власти народы, тогда она открытее принимает название государства, которое уже вполне усвояет ей не жадность подавленная, а приобретенная безнаказанность» (IV, 4).

Этому «разбойничьему» порядку блж. Августин противопоставлял «Град Божий», общность людей, построенную на любви к Богу и человеку. По его толкованию, оба противоположных начала возникли еще на заре человечества (потомки Каина и потомки Сифа). Град Божий еще не реализован, но его идеалы постоянно присутствуют в истории.

- *Гарнак А., Церковь и государство до образования государств. Церкви, в сборнике статей: Из истории раннего христианства, М., 1907; *Лебедев А.С., Человеколюбивое участие Церкви в судьбе угнетенных в IV-VI вв. по Р.Х., ДЧ, 1862, № 11; его же, О благотворительности в первые века христианства, ПО, 1862, № 11; его же, Попечение древней Церкви о бедных и нуждающихся, ПО, 1863, т.Х, № 3; его же, Христианская помощь нуждающимся в древние времена христианства, Харьков, 1905; Полянский Ф.Л., Экономические воззрения античного христианства, М., 1980; Пуэка (Э.Пюш), Древнее христианство и социальный вопрос, БВ, 1907, № 5; Родников Н., Учение блж. Августина о взаимных отношениях между государством и церковью сравнительно с учением о том же отцев, учителей и писателей церкви первых четырех веков и средневековых теократических богословов западной церкви, Каз., 1898; *Троицкий С.В., Духовенство древней Церкви в борьбе с народным горем и нуждой, Пг., 1915; Трубецкой Е.Н., Религиозно-общественный идеал западного христианства в V-м веке, М., 1892, ч.1; *Ульгорн Г., Христианская благотворительность в древней Церкви, СПб., 1899; *Экземплярский В.И., Учение древней Церкви о собственности и

милостыне, К., 1910; см. также вышеуказанные труды Булгакова и Пёльмана; *Giordani I.*, *The Social Message of the Early Church Fathers*, Paterson (N.Y.), 1944.

4. Византийское и западное Средневековье. Развитие византийского монархического абсолютизма в значительной степени ослабило социальную активность Церкви, возможность ее противостояния общественным недугам. Давление императорской власти на все сферы, включая догматическую (христологические споры, иконоборчество), косвенно содействовало тому, что социальный идеал был перенесен из «мира» в монастырь. С каждым столетием все более укреплялась мысль о том, что следование за Христом возможно лишь вне «мира».

Создание прп. Пахомием (ок.292-ок.347) первого общежительного монастыря положило начало общинному устройству, которое ориентировалось на первохристианство. Обмирщению церковных масс иноки противопоставили братскую жизнь во Христе, свободную от стяжания и других мирских уз. Но было бы неверным считать, что монашество замкнулось в самом себе. И на Востоке, и на Западе оно пыталось воздействовать на окружающий мир. Монастыри стали центрами благотворительности, миссионерства, они служили убежищем для угнетенных, вносили свой вклад в освоение новых земель. «Молитва и труд» – таковы были главные основы монашества, стремившегося к практическому осуществлению заповедей.

В 13 в. в Италии Франциск Ассизский (1181 или 1182–1226) возродил апостольский идеал. Члены его ордена, «нищенствующие монахи», ревностно проповедовали Евангелие, возвещали любовь Христову и любовь ко Христу. Параллельно с этим аскетически-миссионерским пониманием Нового Завета возникло и иное – социально-опозиционное, реформаторское. Ученик *Абеляра, итальянский богослов Арнольд Брешианский (ум.1155), о котором современники говорили как о человеке «проницательном и упорном в изучении Писания», не только провозгласил возврат к евангельскому нестяжанию, но и возглавил политическую борьбу с

духовенством и феодалами. В том же столетии французский купец Петр Вальд под девизом «нельзя служить Богу и маммоне» поднял своих последователей против иерархической структуры средневекового общества и против богатства.

Идея Третьего Завета, выдвинутая *Иоахимом Флорским, была подхвачена массовым итальянским движением «патаренов» («оборванцев»), которое стремилось вернуться к первохристианской общности имущества. Аналогичное движение возникло в 14 в. в Англии («лолларды»). Сторонники его, в частности, священник Джон Болл, отрицали сословные различия. «Когда Адам пахал, а Ева пряла, кто тогда был дворянином?» – говорили они. Социальные мотивы были очень сильны и в том толковании Библии, которое содержалось в проповедях *Савонаролы и у последователей *Гуса, в частности, их радикального крыла, «таборитов». Описывая лагерь «таборитов», один из их противников признавал, что «все называли себя там братьями и сестрами; богатч разделял там заранее приготовленную пищу с бедняком».

Все эти движения были подавлены, а вожди их казнены.

• Свящ. *Арсеньев И.*, От Карла Великого до Реформации, т.1–2, М.,1909–1910; **Булгаков С.Н.*, Очерки по истории экономических учений, М.,1918²; *Вульффиус А.Г.*, Вальденское движение в развитии религиозного индивидуализма, Пг.,1916; **Гарнак А.*, Монашество, его идеалы и его история, пер. с нем., СПб.,1908; **Гаусрат А.*, Средневековые реформаторы, пер. с нем., т.1–2, СПб.,1900; *Карсавин Л.П.*, Очерки религиозной жизни в Италии XII-XIII вв., СПб.,1912; его же, Монашество в Средние века, СПб.,1912; *Лаврентий* из Бржезовой, Гуситская хроника, М.,1962; *Петрушевский Д.М.*, Восстание Уота Тайлера, М.,1937; *Трубецкой Е.Н.*, Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI в., К.,1897; *Jarret B.*, Social Theories of the Middle Ages, Westminster (Md.),1942; *O'Brien G.A.*, An Essay on Medieval Economic Teaching, L.-N.Y.,1920.

5. Средневековая Русь также знала немало подобных тенденций в понимании библейского учения. Как и в Византии, идеал христианской бедности культивировался в иноческой среде. Когда же стало развиваться монастырское

землевладение, против него выступили прп. Нил Сорский (ок.1433–1508), заволжские старцы и все, кто именовал себя «нестяжателями». К ним примыкал и прп.*Максим Грек. Они опирались как на Библию, так и на святоотеческую традицию. «Наипаче, – писал прп. Нил, – испытую божественнаа Писания прежде заповеди Господни и толкования их, и апостольскаа предания, таже житиа и учения святых Отец, и тем внимаю». При этом преподобный критически относился к некоторым аспектам традиции. По его словам, «писания многа, но не вся божественна суть».

Острую социальную направленность имели взгляды представителей русских реформационных, сектантских и еретических движений. Так, московский антитринитарий Матвей Башкин (16 в.), по свидетельству его противников, говорил: «Христос всех братию нарицает, а у нас де на иных кабалы, на иных беглые, на иных нарядные, а на иных полные; а я де благодарю Бога моего, у меня де что было кабал полных, то де есми все изодрал, да держу... своих добровольно, добро де ему – он живет, а не добро – и он куды хочет». В том же направлении шла мысль князя-инока Вассиана (Патрикеева), *Ивана Черного, инока Феодосия (Косого) и других. Их деятельность и учение были осуждены. Большинство оппозиционеров было предано казни и книги их уничтожены.

- *Архангельский А.С.*, Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, СПб.,1882; *Замалеев А.Ф.*, *Философская мысль средневековой Руси (XI–XVI вв.)*, Л.,1987; *Казакова И.А.*, *Лурье Я.С.*, Антифеодальные еретические движения на Руси XIV- начала XVI в., М.-Л.,1955; **Карташев А.В.*, Очерки по истории Русской Церкви, Париж, 1959, т.1; *Клибанов А.И.*, Реформационные движения в России в XIV- первой половины XVI вв., М.,1960; *Лурье Я.С.*, Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV- начала XVI в., М.-Л., 1960; *Шелестов Д.К.*, Свободомыслие в учении Феодосия Косого, ВИРА, 1954, сб.2.

6. Реформация и эпоха религиозных войн (16–17 вв.). В протестантизме социальная концепция *Кальвина явилась своего рода возвратом к ветхозаветной *теократии. Опираясь на Ветхий Завет, женевский реформатор пытался создать строй,

который, по его мнению, целиком соответствовал бы Библии. В результате он пришел к режиму личной власти, почти тиранической по своему характеру.

Крупнейшим идеологом социального толкования Библии был в этот период протестантский пастор Томас Мюнцер (ок.1489–1525). Будучи католическим священником, он перешел на сторону *Лютера, но вскоре порвал с ним, одушевленный идеями социального радикализма. В своей книге «Разоблачение ложной веры» (1524) Мюнцер писал, что умеренным лютеранам, пользовавшимся поддержкой князей, «кажется, будто можно вести жизнь, полную наслаждений, удержать за собой все великолепие своих богатств и в то же время обладать истинной верой. Но Сын Божий в ясных словах опроверг такого рода ученых книжников. Вы не можете служить Богу и богатству. Кто стремится к почестям и богатству, тот будет оторван от Бога, как говорит Бог в 5-м псалме: “ваше сердце суетно”. Поэтому такие насильники, себялюбивые люди должны быть изгнаны... Князья – это палачи, которыми Бог наказывает мир в своем гневе. Поэтому они просто палачи и живодеры; и в этом все их ремесло. Не их надо бояться, а Бога».

Мюнцер не ограничился проповедями, а лично возглавил войско восставших крестьян. После его поражения Мюнцер был захвачен в плен и казнен. В те же годы возник воинствующий хилиазм анабаптистов, которые установили общность имущества в Мюнстере и ожидали воцарения Христа на земле.

В 17 в. в Англии возникло течение «левеллеров» (уравнителей). Его вождем был Джерард Уинстэнли (1609–1652), создавший коммуну близ Кобема. «Вы, правители Англии, – писал он в одном из своих памфлетов, – кричите о вашем исповедании веры, что вы знаете, что с вами Бог, Христос и Писание, но разве Христос когда-нибудь проявлял такую черствость сердца? Разве не приказал Он богатому человеку продать все, что он имеет, и раздать деньги бедным?» Если для Уинстэнли Евангелие было «законом свободы», то его соотечественник и современник *Гоббс настаивал не на примате свободы и равенства, а на важности строгого правопорядка. Он рассматривал библейскую историю как историю смены

различных форм власти, без которых общество не смогло бы существовать. В целом взгляды Гоббса были скорее антидемократическими.

• *Вейнгартен Г.*, Народная реформация в Англии XVП в., пер. с нем., М.,1901; *Вульфхус А.Г.*, Проблемы духовного развития. Гуманизм, Реформация, Католическая реформа, Пб.,1922; *Розенталь Н.Н.*, Томас Мюнцер, М.-Л.,1925; *Смирин М.М.*, Народная Реформация Томаса Мюнцера и великая крестьянская война, М.,1955²; *Соколов В.В.*, Европейская философия XV-XVII вв., М.,1984; *Уинстэнли Д.*, Избранные памфлеты, М.– Л.,1950; *Weber M.*, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, L.-N.Y., 1930 (рус. пер.: Вебер М., «Протестантская этика и дух капитализма», М.,1985).

7. Новое время (18–20 вв.). Закат феодальной иерархической системы в 1718 вв. поставил перед социальной мыслью новые проблемы. Предлагавшиеся решения были весьма разнообразны, что сказалось и на понимании библейского учения. В 18 в. католические епископы *Боссюэ и Франсуа Фенелон (1651–1715) пытались построить на Библии обоснование монархии (первый – в духе абсолютизма, второй – в более умеренной форме).

Французский аббат Шарль де Сен-Пьер (1658–1743) трансформировал учение о Царстве Божьем в идею прогресса, которая стала одной из ведущих в 18 и 19 вв. С ней Сен-Пьер связывал свой проект «вечного мира на земле». Жан-Жак Руссо (1712–1778) в трактате «Общественный договор» определял христианство как «религию всецело духовную» и считал, что она никогда не должна быть государственной. «Иисус, – писал он, – пришел установить на земле царство духа». В идеальном обществе должно быть две религии: личная – «без храмов, без алтарей, без обрядов, ограниченная чисто внутренней верою во всевышнего Бога и вечными обязанностями морали, – это чистая и простая религия Евангелия, истинный теизм и то, что можно назвать естественным, божественным правом». Другая религия – гражданская, род деизма, построенная на национальных и государств. традициях (это и попытался осуществить М. Робеспьер в своем культе Высшего Существа).

В 1825 вышла книга французского социального реформатора Анри Сен-Симона (1760–1825) «Новое христианство» (рус.пер.: Собр.соч., М.-Пг.,1923). В отличие от Руссо, Сен-Симон считал, что если христианство будет возвращено к своим истокам, к Евангелию, оно «будет направлять общество к великой цели наискорейшего улучшения участи беднейшего класса». Социальную интерпретацию Библии мы находим в эту эпоху у русских революционеров – декабристов. В частности, «Православный катехизис» С.И.Муравьева-Апостола (1795–1826) провозглашал свободу во имя Евангелия. «Бог создал всех нас равными и, сошедши на землю, избрал апостолов из простого народа, а не из знатных и царей», – говорится в «Катехизисе». В критике самодержавия Муравьев-Апостол опирался на сказание 1 Цар. о пророке Самуиле и Сауле.

Характерным образцом эгалитарного понимания Библии являются взгляды французского утописта Этьена Кабе (1788–1856), изложенные им в романе «Путешествие в Икарию» (1840; рус. пер.: М.,1935, т.1–2). «Кто больше, чем Иисус Христос, провозглашал Свою любовь к несчастным и страждущим? – говорит один из героев романа. – Проповедуйте равенство и братство! Ибо разве Иисус Христос не умер для того, чтобы установить равенство и братство среди людей и уничтожить все виды рабства и угнетения? Проповедуйте общность имущества! Ибо разве не Иисус Христос установил ее среди Своих учеников и рекомендовал ее всем людям. Разве апостолы не жили в режиме общности? Разве первые Отцы Церкви не проповедовали общности имущества?» Кабе пытался претворить свои идеи в жизнь, создав в Америке свободную коммуны.

Другой утопист, деятель немецкого рабочего движения, Вильгельм Вейтлинг (1808–1871) выпустил книгу «Евангелие бедного грешника» (1845; рус. пер.: СПб.,1907). В ней он привел более 100 цитат из Писания, которые должны были подтвердить, что Христос был революционером, проповедовавшим всеобщность труда и коммунизацию

собственности. Книга была запрещена, и ее автор заключен в тюрьму.

В духе либерально-демократических идей толковали Библию христианские социалисты: *Ламенне во Франции, пастор Чарлз Кингсли (1819–1875) и писатель Уильям Моррис (1834–1896) в Англии, а в Германии католический епископ Вильгельм Кеттелер (1811–1877), один из вдохновителей энциклики *Льва XIII по рабочему вопросу.

Проблемам Библии уделяла внимание и марксистская историография. Марксизм, говоривший о религии как о «вздохе угнетенной твари, сердце бессердечного мира» (К.Маркс, Ф.Энгельс, Соч., 2-е изд., т.1, с.414–415), тесно связывал раннее христианство с движением беднейших слоев населения Римской империи.

В работе «К истории первоначального христианства» (1894–1895; рус. пер.: СПб., 906) Фридрих Энгельс (1820–1895) писал: «В истории первоначального христианства имеются достойные внимания точки соприкосновения с современным рабочим движением. Как и последнее, христианство возникло как движение угнетенных: оно выступало сначала как религия рабов и вольноотпущенников, бедняков и бесправных, покоренных или рассеянных Римом народов. И христианство и рабочий социализм проповедают грядущее избавление от рабства и нищеты; христианство ищет этого избавления в посмертной потусторонней жизни на небе, социализм же – в этом мире, в переустройстве общества».

Подчеркивая социальные аспекты раннего христианства, Энгельс не разделял крайних воззрений *мифологической школы, ряд представителей которой видел в Евангелиях только символы определенных социальных идей (подобный взгляд был, в частности, развит немецким пастором Альбертом Кальтхофом (1850–1906) и его единомышленниками). Из марксистских авторов конца 19 и начала 20 в. наибольшее внимание социальной интерпретации Библии уделяли Карл Каутский (1854–1938), Макс Мауренбрехер (1874–1930) и Н.М.*Никольский. Со своеобразной социальной интерпретацией Нового Завета выступил сторонник мифологической теории

русский историк Р.Ю.Виппер (1859–1954), автор книги «Возникновение христианства» (М., 1918). Он усмотрел в Новом Завете совершенно иную социальную подоплеку, чем ее видели марксисты. По его мнению, раннехристианская литература вышла из «зажиточных, деловых, промышленных слоев общества», создавших церковную организацию. Этот взгляд не получил поддержки ни в одном из идейных и научных направлений.

В начале 20 в. в России возникло несколько попыток непосредственно связать учение Евангелия с демократическим движением. Наиболее яркой фигурой в этом отношении был священник Г.С.Петров (1868–1924), книга которого «Евангелие как основа жизни» (СПб., 1898) выдержала 20 изданий. Петров открыто выступал против злоупотреблений гражданской и церковной власти, защищая интересы рабочих. Он утверждал, что в Евангелии содержатся фундаментальные принципы для построения справедливого строя. Он активно участвовал в общественной жизни, был избран в Государственную Думу. Политические выступления Петрова привели к лишению его сана (который был ему возвращен Поместным собором 1917–1918 гг.).

Аналогичную позицию занимал архимандрит Михаил (Семенов) (1874–1916), профессор Санкт-Петербургской Духовной академии, создатель «Программы русских христианских социалистов» и редактор серии книг «Христианство и свобода». Вначале резко полемизировавший с *Мережковским, он затем сблизился с ним на основе убеждения, что революция должна иметь религиозное обоснование. В 1907 архимандрит Михаил в знак протеста против государственной Церкви перешел в старообрядчество и был рукоположен епископом белокриницкой иерархии.

Научную и богословскую разработку социальных вопросов, связанных с Писанием и христианством вообще, предпринял в ряде работ *Булгаков. Он отрицал, что христианство было социальным движением, подчеркивая его чисто духовную и этическую основу. Он считал неправомерным отождествление христианства и социализма, но признавал, что «в социализме,

как хозяйственной организации, содержится христианская идея». Последняя мысль радикально отрицалась митрополитом *Антонием (Храповицким), протоиереем*Галаховым, протоиереем*Стеллецким и др. В отличие от них А.И.Введенский (1888–1946), деятель и митрополит «обновленческого» раскола, с большим пафосом отстаивал эту идею.

Начало внеконфессионального изучения социальных аспектов Библии было положено немецким социологом *Вебером. Он стремился установить связь, которая существовала между различными традициями внутри Библии, общественными группами и институтами, а также создал классификацию этих традиций. В частности, он провел сравнение между хилиастической мессианской эсхатологией и эсхатологией, ориентированной на потусторонний мир, а также установил различие между харизматической властью (судьи) и традиционной (цари, священники). Среди протестантов социологией Библии занимались *Дайссманн, Эрнст Трёльч (1865–1923), Леонгард Рагац (1868–1945) и другие.

В 20 в. «революционную трактовку Библии» мы находим у представителей самых различных взглядов. Ее выдвигали французский писатель-коммунист Анри Барбюс (1873–1935), автор книги «Иуды Иисуса» (1927; рус. пер.: «Иисус против Христа», М., 1928), английский марксист А.*Робертсон, английский либеральный протестант Хьюлетт Джонсон (1874–1966), немецкий протестантский теолог *Тиллих, представители католического «богословия освобождения» (см. статью *«Революционная Библия»).

Многообразие и противоречивость социальных интерпретаций Библии свидетельствуют о том, что ее учение лежит глубже социальной сферы. Священное Писание в первую очередь есть *Откровение о вере и жизни по вере. Однако вера, воплощаясь в нравственном бытии, не может не воплощаться и в социальной жизни, в области человеческих отношений. Идея справедливости не является лишь экономической. Она тесно связана с этическим идеалом, вытекающим из веры.

- Свящ. *Аггеев К.М.*, Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни, К.,1909; *Алексеев Н.Н.*, Идея «Земного Града» в христианском вероучении, «Путь», 1926, №5; его же, Христианство и идея монархии, «Путь», 1927, №6; его же, Религия, право и нравственность, Париж, 1930; *Аскольдов А.С.*, Идея справедливости в христианстве, в книге.: Философский сборник, посвященный Л.М.Лопатину, М.,1912; *Белла Р.*, Социология религии, в книге: Американская социология, М.,1972; **Бердяев Н.*, Христианство и социальный строй, «Путь», 1939, № 60; его же, Царство Духа и царство Кесаря, Париж, 1951; *Брентано Л.*, Христианско-социальное движение в Англии, М.,1906; **Булгаков С.Н.*, Два Града, М.,1911; *Волгин В.П.*, Сен-Симон и сен-симонизм, М.,1925; его же, Предшественники научного социализма, М.,1947–1961; *Вороницын И.*, Декабристы и религия, М.,1928; *Вульффиус А.Г.*, Основные проблемы эпохи «Просвещения», Пг.,1923; *Вышеславцев Б.*, Христианство и социальный вопрос, Варшава, 1929; *Глок П.Г.*, Социология религии, в книге: Социология сегодня, М.,1965; *Джонсон Х.*, Христиане и коммунизм, М.,1957; *Каутский К.*, Платоновский и раннехристианский коммунизм, Пб.,1919; его же, Предшественники новейшего социализма, т.1–2, М.-Л.,1924; его же, Происхождение христианства, М.,1930; *К.Маркс и Ф.Энгельс* об атеизме, религии и церкви, М.,1986; *Лейтон И.П.*, Иисус Христос и современная цивилизация, СПб.,1909; *Лукачевский А.*, «Иисус» Анри Барбюса, «Антирелигиозник», 1927, №7; *Луначарский А.В.*, Христианство или коммунизм? Диспут с митр. *А.Введенским*, Л.,1926; его же, Личность Христа в свете истории и литературы. Стенограмма диспута с митр. *А.Введенским*, М.,1928; *Мауренбрехер М.*, Библейские очерки. Вып.6. Пророки, Пг.,1919; архим. *Михаил (Семенов)*, Проклятые вопросы и христианство, СПб.,1906; его же, Христианство и социал-демократия, СПб., 1906; его же, Как я стал народным социалистом, М.,1907; его же, Священник-социалист. Из Кингслея, в его книге: Христианство и социал-демократия, СПб.,1906; *Павленко Г.В.*, Вильгельм Вейтлинг, М.,1985; Памяти епископа Михаила, в книге: Старообрядческий церковный календарь на 1966 год; *Пфеннигсдорф Е.*, Иисус

Христос в современной духовной жизни, Харьков, 1907; Ру-ов А.В., Священник Г.С. Петров, член Государственной Думы. Биография и история ссылки в монастырь, М.,1907; Руссо Ж.-Ж., Трактаты, М.,1969; Савин А.Н., Христианские социальные теории, «Русская мысль», 1913, № 8 (о Э.Трёльче); Секретан Ш., Цивилизация и вера, М.,1900; *Троицкий С.В., Кингслей, ПБЭ, т.9; Хонигсгейм П., Социология религии, в книге: Беккер Г., Босков А., Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении, М.,1961; Чичерин Б.Н., История политических учений, т.1–5, М.,1869–1902; Шейнман М.М., Христианский социализм. История и идеология, М.,1969; Шнеев В., Иисус и социализм, К.,1906; Эйльдерман Г., Карл Каутский и его исторический Иисус, «Атеист», 1926, № 4; его же, Карл Каутский и первохристианская революция, там же, №7; Энгельс Ф., О первоначальном христианстве, М.,1962; Ярошевский Т., Социализм и левокатолическая интерпретация христианского гуманизма, в книге: Зарубежные марксисты о религии и церкви, М.,1975; Lütgert W., Der christliche Sozialismus im 19 Jahrhundert, Halle, 1927; Miranda J.P., Marx y la Biblia, Méjico, 1971 (англ. пер.: Marx and the Bible, Maryknoll (N.Y.), 1974); id., Communism in the Bible, N.Y.,1982; Somerville H., Studies in the Catholic Social Movement, L.,1933; Troeltsch E., Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tüb.,1912 (англ. пер.: The Social Teaching of the Christian Churches, L.,1950).

Социнианская экзегéза

Социнианская экзегéза, толкование Библии в рамках антитринитарной доктрины социнианства. Название **Социнианская экзегеза** происходит от имени итальянского гуманиста Фауста Социни, или Социна (1539–1604). Деятельность его протекала главным образом в Швейцарии и Польше. Подобно *Сервету, социниане полностью порвали с церковным *Преданием, идя в этом гораздо дальше протестантизма. Они утверждали, что в Библии нет прямых указаний на догматы о Троице, о первородном грехе и искуплении. Христос для социниан – лишь обожествленный человек, Которому следует поклоняться как Богу. Его служение заключалось только в возвышенном примере.

В своей книге «Авторитет Священного Писания» (1570) Социни отводил Ветхому Завету второстепенное место, видя в нем просто памятник предыстории христианства. **Социнианская экзегеза** отрицала библейские *прообразы и *символы, ограничиваясь одним историческим толкованием (так, в Пс.45 они видели просто описание свадьбы царя Соломона). Своим влиянием социниане обязаны прекрасно организованным школам, которые они основали в Ракове (Польша) и других городах. Там ими, в частности, был сделан один из первых *украинских переводов Нового Завета. К социнианам, по-видимому, принадлежал *Тяпинский, переводчик Евангелия на белорусский язык. В Московскую Русь социнианство как таковое не проникло, но имело там свой аналог в антитринитарных ересьях (см. А.Ф.Замалеев, Философская мысль в средневековой Руси, Л.,1987; там же приведена библиография).

В 1660 социниане были изгнаны из Польши, после чего их доктрина распространилась в Англии и Америке под названием унитаризма, или унитариянства. Примером унитариянской библеистики нового времени является книга английского пастора И.Сендерленда (ум.1923) «Библия, или Священные книги Ветхого и Нового Завета. Их происхождение, развитие и характер» (рус. пер.: СПб.,1907). **Социнианская экзегеза** во

многом явилась предшественницей *либерально-протестантской школы экзегезы.

- Будрин Е., Антитринитарии шестнадцатого века, Каз., 1886, вып. 2; Левицкий О., Социнианство в Польше и юго-западной Руси, К., 1882; Любович Н., Социнианство, ЭСБЕ, т. 18; Kraus, S. 37–39; NCE, v. 13, p. 397.

Социоморфизмы библейские

Социоморфизмы библейские, одна из форм *антропоморфизмов. При использовании **Социоморфизмов библейских** Священное Писание говорит о Божественной Реальности в терминах человеческих обществ. отношений. К разряду **Социоморфизмов библейских** относятся, например, наименования Бога Царем, Судьей, Господином.

Спáсский

Спáсский Анатолий Алексеевич (1866–1916), русский православный историк Церкви и патролог. Окончил Московскую Духовную академию (1890), после чего преподавал в Каменец-Подольской Духовной семинарии. С 1893 перешел в МДА. За труд «Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского» (Серг.Пос., 1895) был удостоен степени магистра богословия и получил звание профессора общей церковной истории. Редактор «Богословского вестника» (1898–1911).

Одна из ранних работ **Спасского** «Отношение пророков к обрядовому закону Моисея» (ЧОЛДП, 1889, № 3) была посвящена острой в то время библейской проблеме. Школа *Велльхаузена, противопоставляя Пророков и Закон, утверждала, что история Ветхого Завета шла по пути деградации и что дух *профетизма был вытеснен «религией Торы». **Спасский** выступил с критикой этой точки зрения и показал, что между Пророками и Законом не было непримиримого антагонизма (позднее к такому же выводу пришли представители *скандинавской библеистики). «С начала до конца ветхозаветной теократии, – писал **Спасский**, – пророчество и закон идут рука об руку, в полном гармоническом согласии, преследуя одну общую цель воспитания народа и приготовления его к принятию Искупителя, и пришедший Мессия подтвердил эту гармонию, указавши единогласную цель Закона и Пророков в Своем Лице».

Один из важных вопросов новозаветной *исагогики **Спасский** рассмотрел в монографии «Св.Иустин и синоптические Евангелия» (ПО, 1889, № 5–6). В ней он тщательно проанализировал ссылки *Иустина Философа на апостольские писания о жизни Христа и пришел к выводу, что святому были известны все три *синоптических Евангелия. **Спасскому** принадлежит также сокращенный перевод книги *Гарнака о христианском миссионерстве в первые три века (Харьков, 1907) и исследование о полемике между ранним

христианством и язычеством («Эллинизм и христианство», Серг.Пос.,1913).

♦ История догматических движений, Серг.Пос.,1906, т.1.

• Свящ. *Лебедев Д.*, Профессор А.А.Спасский, Серг.Пос.,1916; *Попов К.*, А.А.Спасский, Серг.Пос. 1916; *С-ов А.*, Историк древней Церкви А.А.Спасский, ЖМП, 1964, №8.

Спáсский

Спáсский Петр Никанорович (1854–1917), русский православный библеист. Родился в Новгородской губернии. После окончания Московской Духовной академии был назначен преподавателем Вятской и Новгородской Духовной семинарии, затем стал инспектором. С 1896 параллельно контролировал работу церковно-приходских школ Новгородской епархии. Перу **Спасского** принадлежит учебное руководство по книгам *Великих пророков: «Толкование на пророческие книги Ветхого Завета» (СПб., 1912²). Учебник составлен на основе святоотеческих творений, применительно к славянскому тексту и *Септуагинте. Святейший Синод рекомендовал его как пособие для духовных семинарий. Прочие библейские труды **Спасского** носят популярный и назидательный характер.

♦ Общеизвестное изъяснение псалмов, наиболее употребительных при богослужении, Новгород, 1886–90, вып.1–3; Как и о чем должны мы молиться по учению слова Божия, Новгород, 1890; Псалом пятидесятый покаянный. Общеизвестное толкование применительно к церковно-славянскому тексту, Новгород, 1890.

- ЭСБЕ, т.31.

Сперáнский

Сперáнский Алексей Иванович, протоиерей (1855–1906), русский православный церковный писатель. Родился в Калужской губернии. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию (1880) со степенью кандидата. В 1899 был назначен священником Смоленско-кладбищенской церкви. Писал очерки по русской истории и краеведению. К библейской тематике принадлежат его работы о *неканонических книгах Ветхого Завета.

♦ Краткий исторический очерк судьбы неканонических книг Ветхого Завета, ХЧ, 1881, т.II; Свидетельства новозаветных священных писателей о неканонических книгах Ветхого Завета и значение их на основании этих свидетельств, ХЧ, 1881, №11/12, 1882, № 1/2; Свидетельства древне-православной церкви о неканонических книгах Ветхого Завета, ХЧ, 1882, т.I, №1–2.

- Прот. А.И.Сперанский, «Прибавления к ЦВед», 1906, №5.

Сперанский

Сперанский Михаил Кронидович, протоиерей (1888–1984), русский православный библиист. Родился в Тамбовской губернии в семье сельского учителя. По окончании Тамбовской Духовной семинарии он, как лучший ученик, был рекомендован архиепископом Иннокентием (Беляевым) в Санкт-Петербургскую Духовную академию. Там он слушал лекции *Глубоковского и в 1913 за курсовое сочинение о Вл.*Соловьеве получил степень кандидата богословия. Некоторое время **Сперанский** преподавал в духовных училищах Тамбовской губернии, а в 1922 принял сан священника. С этого времени он служил в приходских храмах Тамбовской епархии. В 1952 по рекомендации митрополита Григория (Чукова) **Сперанский** был приглашен в Ленинградскую Духовную академию и в 1966 назначен ее ректором. На этом посту он находился до 1980. За труд «Введение в изучение Четвероевангелия» (1963, Ркп. ЛДА) **Сперанский** был удостоен степени магистра, а за «Курс лекций по изучению Священного Писания Нового Завета» (1971, Ркп. ЛДА) – степени доктора богословия. С 1973 – заслуженный профессор ЛДА.

В работе «Св. апостол и евангелист Матфей» (БТ, 1964, сб.3) **Сперанский** собрал все данные из Писания и преданий об авторе первого Евангелия. Опираясь на свидетельство *Папия, **Сперанский** защищает тезис о еврейском оригинале Мф. Что касается греческого текста, то, по мнению автора, «естественно предположить, что переводчиком еврейского труда апостола Матфея был он сам или кто-нибудь из авторитетнейших членов первохристианской Церкви, способный к выполнению этого труда». Приведя различные мнения о *датировке Мф., автор заключает, что оно было написано до 70.

♦ 6-я глава послания апостола Павла к Римлянам (Экзегетический анализ содержания), Бф.1973, сб.10.

• Иером. *Иннокентий (Просвирин), Уржумцев П.*, (Некролог), Заслуженный профессор-протоиерей М.К.Сперанский, ЖМП, 1984, №12.

Сперáнский

Сперáнский Михаил Несторович (1863–1938), русский советский филолог, фольклорист и византолог. Окончил Московский университет, где с 1907 по 1923 был профессором. С 1921 академик. Изучал *Палеи и средневековые *апокрифы. Принимал участие в составлении «Православной Богословской Энциклопедии». Одной из центральных тем исследований **Сперанского** была связь древнерусской литературы с культурой Византии и славянских стран.

♦ Апокрифические деяния апостола Андрея в славяно-русских списках, М., 1893; Славянские апокрифические Евангелия, М., 1895 (магистерская диссертация); Из истории отреченных книг, СПб., 1899–1908, вып. 1–4; История славянского перевода Евангелия, Варшава, 1900; Откровение святым Апостолам, М., 1907; Книги отреченные, ПБЭ, т. 11, с. 405–34.

• КЛЭ, т. 7; Кузьмина В. Д., М. Н. Сперанский. Хронологический список трудов. в книге: М. Н. Сперанский. Рукописные сборники XVIII в., М., 1963.

Спёрджен

Спёрджен (Spurgeon) Чарлз (1834–1892), английский баптистский проповедник. Родился в Кельведоне в семье сельского пастора, потомка кальвинистов, бежавших некогда из Голландии. Занимался самообразованием и в 15 лет получил место учителя. В 1850 встреча с методистским проповедником произвела переворот в душе **Сперджена**. В знак начала новой жизни он принял водное крещение, чтобы, как он сам выразился, «быть христианином по примеру апостолов». Его проповедь Евангелия вскоре обратила на себя внимание: **Сперджен** был приглашен в Лондон. Там его ждал огромный успех. Пламенные речи «мальчика-проповедника», как его называли лондонцы, привлекали многотысячные толпы. «В числе слушателей Сперджена, – пишет епископ *Евдоким (Мещерский), – были китайцы, японцы, индусы, негры. Его слушали Диккенс, Теннисон, Пальмерстон, Гладстон, Ливингстон и другие знаменитейшие мужи Англии. Спрос на его проповеди был поразительный».

Центром своей деятельности **Сперджен** сделал основанный им молитвенный дом «Скиния», где каждое воскресенье выступал перед аудиторией в 6 тыс. человек. За 30 лет им были изданы тысячи проповедей, составившие 40 томов и переведенные почти на все европейские языки. **Сперджен** также активно участвовал в благотворит. работе. Его произведения явились классическим образцом протестантской *гомилетической экзегезы. Он был противником критического исследования и *аллегорического метода толкования Библии. «Библия, – писал он, – не есть сборник красивых аллегорий или поучительных поэтических преданий. Она передает нам действительно происшедшие события и открывает необычайно серьезные, важные истины». Речи **Сперджена** были проникнуты глубокой верой, отличались живостью, образностью, юмором и изобиловали примерами из повседневной действительности. В основанном им колледже он готовил проповедников, излагая перед ними свои принципы благовестия. Главный из этих

принципов – следовать примеру апостолов и, не уклоняясь в «фантазии» и произвольные суждения, возвещать спасение, дарованное через веру во Христа.

♦ The Saint and His Saviour, 1857; Commenting and Commentaries, 1876; в рус. пер.: Убеди их войти, СПб., 1878⁴; Рай и ад, СПб., 1878; Живая книга. Беседа о Библии, СПб., 1895; Христос и грешница, Серг.Пос., 1906; Как сделаться оратором? Добрые советы проповедникам Евангелия, Серг.Пос., 1908, т.1; Со страниц Евангелия, Серг.Пос., 1914; Беседы Ивана Пахаря, Чикаго, (б.г.).

● *Протопопов Н., Карл Спурджон, современный английский проповедник, ПО, 1861, т.IV, №1; *Рождественский Д., Английский проповедник Чарльз Сперджен, Серг.Пос., 1908; Чекалов И.В., Король проповедников, БВс., 1984, № 5: иностранную библиографию см. в NCE, v.13; ODCC, p.1303.

Спино́за

Спино́за (Spinosa) Бенедикт; *Барух де Эспиноза* (1632–1677), голландский философ-пантеист, один из основоположников *историко-литературной критики библейской.

Спиноза родился в Амстердаме в семье еврейских выходцев из Португалии. Отец вначале предназначал его к религиозной деятельности и отдал в раввинскую школу, где **Спиноза** основательно изучил Ветхий Завет и древнюю иудаистскую литературу. В 1652 по желанию отца он покинул школу и некоторое время помогал ему в торговле, параллельно изучая латинский язык и философию (в частности, труды Р.Декарта). После смерти отца (1654) **Спиноза** целиком посвятил себя философии. Его неортодоксальные взгляды вызвали резкое осуждение раввината, и в 1656 он был публично отлучен от иудаистской религиозной общины (отлучение было снято лишь в 1927). За этим последовало изгнание **Спинозы** из Амстердама, после чего он поселился у своих друзей-сектантов (меннонитов и коллегиянтов) в окрестностях города. Но учения их он не принял, до конца дней оставшись внеконфессиональным мыслителем. Через год **Спинозе** разрешили вернуться, и он погрузился в метафизические и гносеологические исследования.

Под влиянием главы республиканцев Яна де Витта **Спиноза** написал и издал (анонимно) «Богословско-политический трактат» (1670), направленный против монархистов и кальвинистов. В нем **Спиноза** превратил библеистику в орудие борьбы за свободу совести. В 1672, после гибели де Витта, философ лишился политической поддержки. Он отклонил предложение Гейдельбергского университета занять там кафедру философии, предпочтя оставаться свободным писателем (на жизнь он зарабатывал шлифовкой линз). По свидетельству его первого биографа пастора Яна Колеруса, **Спиноза** практически осуществил свой идеал мудреца: он был человеком кротким, чуждым тщеславия, вел почти аскетический образ жизни. Дружеские узы связывали его

со многими деятелями культуры. Скончался он в Гааге и, хотя не был крещен, был похоронен по протестантскому обряду. Первое собрание сочинений **Спинозы** вышло в Амстердаме в 1677 и вскоре было запрещено голландским правительством.

По своей духовной направленности философия **Спинозы** была глубоко религиозной. В основе ее лежала созерцательная любовь к Богу. Но свою интуицию философ пытался заключить в узкие рамки математической логики. Он считал, что познание восходит к совершенству по 3 ступеням (чувственное, абстрактное и интуитивное познание). По его мнению, рациональная интуиция свидетельствует в пользу абсолютного монизма. Бог есть все – бесконечная Субстанция, Которая включает в Себя и мышление, и протяженность (материю). Иногда **Спиноза** даже говорил о тождестве Бога и природы, чем давал повод считать его атеистом. Однако вернее было бы назвать **Спинозу** «акосмистом», ибо для него Божество, объемлющее Вселенную, было единственной подлинной Реальностью. Поэтому он решительно отвергал обвинение в атеизме. Можно сказать, что для **Спинозы** ничего, кроме Бога, не существует. Законы природы – это проявления Бога; Его нельзя мыслить вне мира; Он внутри него. Бог обладает неизменной природой, которая детерминирует Его проявления и в том числе человеческую волю. Богословская диалектика и антиномизм, столь яркие в учении *Бёме, не нашли никакого отклика в мировоззрении **Спинозы**. Он считал формальную логику гарантом истины. Отсюда его неудачная попытка постичь соотношение Абсолюта и твари и его жесткий детерминизм, ради которого **Спиноза** жертвовал свободой воли и личностным началом и в Боге, и в человеке.

Идеи **Спинозы**, вначале забытые, с середины 18 в. стали оказывать большое влияние на европейскую мысль. Они отразились на взглядах *Лессинга, *Гердера, *Шеллинга и других философов. По мнению Вл.*Соловьева, «статический пантеизм Спинозы был необходим как предположение для исторического пантеизма Гегеля, а затем и положительной христианской философии».

Хотя **Спиноза** был глубоким знатоком Библии, его монизм, в котором не осталось места для *Откровения Бога в истории, был бесконечно далек от *богословия библейского. Творение не было в глазах **Спинозы** свободным актом, преодолевающим бездну между Сущим и тварью; все созданное он мыслил как модусы, проявления Божества. В этом он приближался к греческим философским системам элеатов, стоиков, неоплатоников. Однако сам **Спиноза** был убежден, что его воззрения не противоречат Писанию. «Вместе с Павлом, – говорил он, – и, быть может, вместе со всеми древними философами, хотя и иным образом, я утверждаю, что все находится в Боге и в Боге движется». Познавая себя, мир познает божество. В свете этой мысли **Спиноза** понимал и явление Христа. Христос, по его словам, был «устаами Божиими», Он «имел общение с Богом душа к душе». «Мудрость Божия, т.е. мудрость, превышающая человеческую, приняла в Христе человеческую природу, и Христос был путем к спасению». Спасение **Спиноза** трактовал как причастность к истинной «всеобщей религии человечества», сущностью которой является совершенная этика (стоического типа).

Философ переводил Ветхий Завет на голландский язык, написал грамматику еврейского языка (1677). Но главным библейским трудом **Спинозы** считается его «Богословско-политический трактат», над которым он работал в течение 5 лет. В нем **Спиноза** подошел к Библии как к документу историческому, литературному и религиозному (в том смысле, как понимал религию сам **Спиноза**). Свою исходную герменевтическую позицию философ взял из *протестантской экзегетики. «Все познание Писания, – утверждал он, – мы должны заимствовать из него одного». На этой предпосылке строятся 3 гл. правила *герменевтики **Спинозы**.

1) Толкователь должен учитывать природу и особенности еврейского языка, так как писатели Ветхого и Нового Завета были евреями. Необходимо знать специфику еврейской письменности и грамматики, которыми обусловлены многие неясности, двусмысленности и спорные места в тексте.

2) Толкователю следует «собрать положения каждой книги и свести их к существенным началам». Например, употребление *антропоморфизмов и *натуроморфных образов должно быть правильно понято в свете общего учения Библии о Боге.

3) Адекватная интерпретация Писания будет неполной, если пренебречь изучением обстоятельств, времени и истории создания библейских книг. Именно в этом последнем пункте **Спинозы** проявил наибольшую оригинальность. Хотя он писал на 20 лет позже *Гоббса, он первым предпринял попытку развернутого анализа проблем *атрибуции и *датировки ветхозаветных книг.

Опираясь на расшифрованные им указания *Ибн-Эзры, **Спиноза** рассмотрел *дубликаты, *противоречия, *анахронизмы и лакуны в *Пятикнижии и пришел к выводу, что Моисею принадлежит лишь малая его часть (в частности, Книга Завета). Все остальное было собрано старейшинами и отредактировано Ездрой. **Спиноза** также показал, что Ис.Нав. содержит в себе внутренние доказательства более позднего происхождения, чем события, описанные в этой книге.

Философ подчеркивал, что в Писании встречаются места, в которых выражено только личное мнение священных авторов (например, 1Кор.7:25–40). *Боговдохновенность для него сводилась к выражению в Библии «истинной религии». «Откровенное Слово Божие не есть некоторое известное число книг, но простое понятие божественной мысли, открытой пророкам, именно: понятие о почитании Бога всем сердцем путем соблюдения справедливости и любви». Это Откровение не является плодом философствующего разума: философия и религия – сферы независимые. Именно откровение о жизни согласно вере и любви есть ядро Библии, сохранившееся неповрежденным, несмотря на всю сложность истории священных книг. Высшие истины, провозглашенные Писанием, не могут быть затемнены ни ошибками переписчиков, ни другими человеческими несовершенствами Библии как книги. «Всеобщий Божественный закон, которому учит Писание, дошел до наших рук абсолютно неискаженным». *Предание в глазах **Спинозы** – это не что иное, как естественный «свет разума», с

помощью которого соборы, иудейские и христианские, отобрали корпус *канона.

В соответствии со своим пантеистическим монизмом полностью игнорирует *историзм Священного Писания и, вопреки прямому смыслу Библии, делает Откровение исключительно имманентным фактом. По существу то, что открывается в Библии, для **Спинозы** есть лишь *обнаружение* истин, присущих человеческому духу от природы.

Многие исагогические гипотезы **Спинозы** не выдержали испытания временем, однако его труд явился важным этапом на пути становления библейской науки.

♦ Opera, Bd.1–4, Heidelberg, 1925; в рус. пер.: Переписка, М.,1932; Богословско-политический трактат, М.,1935; Избранные произведения, т.1–2, М.,1957.

• *Паперна Г.А.*, Б.Спиноза, его жизнь и философская деятельность, СПб.,1895; **Ренан Э.*, Спиноза, в его книге: Сборник мелких статей и речей, пер. с франц., СПб.,1895, т.1; *Робинсон Л.*, Метафизика Спинозы, СПб.,1913; *Соколов В.В.*, Спиноза, М.,1973; **Соловьев Вл.*, Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы), Соч., т.9 (2-е изд.); *Фишер К.*, История новой философии, пер. с нем., т.2, СПб.,1906; *Франк С.Л.*, Основная идея философии Спинозы, «Путь», 1933, №37; *Brown N.O.*, Scripture and Politics. 1.Philosophy and Prophecy. Spinoza's Hermeneutics, «Political Theory», 1986, v.14, № 2; прочую библиографию см. в указанных трудах.

Спра́ва

Спра́ва (древнерус.), исправление текста священных книг по древним *рукописям.

Спράвщики

Спράвщики (древнерус.), «книжные люди» древней Руси, занимавшиеся исправлением *рукописей церковно-славянской Библии. См. статьи: *Максим Грек; *Русская библеистика; *Переводы Библии на церковно-славянский язык.

Сравнительно-литературное изучение Библии

Сравнительно-литературное изучение Библии, изучение литературных особенностей Священного Писания в сравнении с литературой *Древнего Востока и *античности. **Сравнительно-литературное изучение Библии** является составной частью *литературной критики библейской. Сравнение Библии с другими литературными памятниками осуществляется для установления специфики художественного языка Писания и анализа литературных *жанров, которые были заимствованы священными авторами из традиций древних народов.

В *святоотеческий период возможности **Сравнительно-литературного изучения Библии** были ограничены, поскольку в то время большинство древневосточных литературных произведений было утрачено. Поэтому отцы Церкви могли сравнивать Библию главным образом с творениями античности, которые развивались в традиции, весьма далекой от библейской. Единственная попытка сопоставить Библию с произведениями древневосточной литературы (в частности, с финикийской) в святоотеческую эпоху принадлежит *Евсевию Кесарийскому. После открытия и расшифровки древневосточных текстов стала возможной широкая работа в этом направлении. Она помогла глубже проникнуть в мир выразительных средств Библии и уточнить датировку многих ее разделов. В частности, открытие памятников финикийской поэзии домоисеева времени (см. статью *Угарит) доказало, что большинство псалмов относится к *допленному периоду.

- *Аверинцев С.С., Греческая литература и ближневосточная «словесность», в книге: Типология и взаимосвязь литератур древнего мира, М., 1971; Корш В.Ф. (ред.), Всеобщая история литературы, СПб., 1880, т.1, ч.1; Литература Древнего Востока (под ред. акад. Н.И.Конрада), М., 1971; Никитина В.Б. (и др.), Литература Древнего Востока, М., 1962; см. также статьи в БВЛ, т.1 и ИВЛ, 1983, т.1.

Сравнительно-религиозное изучение Библии

Сравнительно-религиозное изучение Библии, изучение Библии и библейского учения в сравнении с другими религиозными памятниками и доктринами.

Ветхозаветная религия рассматривала *политеизм с точки зрения абсолютно негативной, т.к. ей приходилось вести с ним длительную и упорную борьбу. Однако в эллинистическую эпоху знакомство иудеев с некоторыми воззрениями древних греков смягчило эту непримиримость. Так, Аристобул (2 в. до н.э.) и *Филон Александрийский выдвинули предположение, что ряд религиозных идей античного мира, приближающихся к Библии, был заимствован греками у Моисея и пророков. Подобную же мысль высказывали и многие отцы и учителя Церкви. Несмотря на острую полемику с язычеством (*Татиан, Герм, *Тертуллиан и другие), в святоотеческой литературе признавалось наличие элементов истины в дохристианских внебиблейских верованиях. Согласно свт.*Иустину Философу, это объясняется тем, что Логос, Слово Божье, еще до Воплощения «был причастен роду человеческому» (1 Апология, 1,46). Ту же мысль проводил и *Климент Александрийский. Он утверждал, что Бог, как причина всякого добра, вдохновил не только Ветхий и Новый Завет, но и все лучшее, что есть в языческой мысли. В ней было *предвосхищение* христианства, а не одни заблуждения (Строматы, 1,5). Напротив, Тертуллиан связывал параллели между христианством и язычеством с кознями дьявола (Об отводе дела против еретиков, 40). Оба эти взгляда удержались в Средние века, причем преобладало скорее негативное отношение к внебиблейским религиям.

В Новое время под влиянием *рационализма и просветительского деизма возникла тенденция выделять во всех религиях некое общее ядро, которое объявлялось *универсальной религией (например, *Спиноза, *Лессинг, Герберт Чербери, Джон Локк, *Шлейермахер и другие). Такая точка зрения, казалось бы, открывавшая путь для

Сравнительно-религиозного изучения Библии, была по существу бесплодной и антиисторической.

Неизмеримо большую ценность имел возврат к святоотеческому пониманию внебиблейских религий как особых форм подготовки к Евангелию. Первую попытку такого рода (хотя и в пантеистическом ключе) предпринял *Гегель. Он разделил религиозно-исторический процесс на три этапа:

1) естественные религии (примитивные верования, культы Китая и Индии);

2) религии духа (иудейская и греко-римская религии);

3) абсолютная религия (христианство).

Гегель исходил из отвлеченных представлений своей диалектики Мирового Духа; к тому же он не располагал достаточными сведениями о восточных культурах. Он давал религиям субъективные характеристики и определения («религия меры», «религия тайны», «религия красоты» и т.п.). Взгляд на историю как на пропедевтику к новозаветному Откровению развивали в 1-й половине 19 в. *Шеллинг и *Чаадаев.

Конкретный материал для **Сравнительно-религиозного изучения Библии** был предоставлен исследователями, которые обратились непосредственно к религиозным памятникам внебиблейского мира. Инициатором этой работы стал немецкий филолог и историк М.Мюллер (1823–1900), заложивший основы сравнительного, или компаративного, религиоведения. М.Мюллер осуществил английский перевод и издание серии «Священные книги Востока» («Sacred books of the East», vol.1–50, Oxf., 1879–1910), которая познакомила Европу с сокровищами древних верований. Ученый утверждал, что исходит из христианских позиций. «Христианство, – писал он, – будучи религией человечества, позволило нам открыть следы мудрости и благодати Божией в судьбах всех человеческих рас и распознать в самых низших религиозных верованиях не дело факторов и влияний демонических, но нечто, указывающее на Божественное управление».

Этот подход был еще раньше известен богословам Русской Православной Церкви. Так, архиепископ *Иннокентий (Борисов)

Херсонский сравнивал представителей разных религий с людьми, живущими на разных широтах и получавшими соответственно неодинаковое количество тепла и света (Соч., т. XI). Материалы и идеи М. Мюллера помогли епископу *Хрисанфу (Ретивцеву) создать первую в России фундаментальную работу по осмыслению религиозной истории: «Религии древнего мира в их отношении к христианству». Признавая наличие «следов истины» в язычестве, он подчеркивал, что главное отличие его от библейского учения заключается в обоготворении природы.

В те же годы Вл.*Соловьев, будучи вольнослушателем МДА, задумал исследование по сравнительной истории религии. «Цель этого труда, – писал он, – объяснение древних религий, необходимое потому, что без этого невозможно полное понимание всемирной истории вообще и христианства в частности». Этот план не был осуществлен, но основные его идеи вошли в его работу «Чтения о богочеловечестве», где он соединил гегелевскую диалектику религиозного становления с конкретным историческим материалом.

В начале 20 в. профессор МДА А. И. Введенский (1861–1913) предпринял попытку истолковать отличие внебиблейских религий от христианства на основе ряда психологических закономерностей. Вышел только 1-й том его работы «Религиозное сознание язычества. Опыт философии истории естественных религий» (М., 1902). Он содержал введение и очерк о религиях Индии.

Известный русский богослов профессор МДА *Тареев положил в основу своей оригинальной религиозно-исторической концепции сказания *синоптиков об искушении Христа. Эту концепцию он изложил в работе «Искушения Христа в связи с историей дохристианских религий и христианской Церкви», включенной в его «Основы христианства». По его словам, «вся дохристианская религиозная история представляется прогрессивным путем приготовления рода человеческого к восприятию Сына Божия, и все дохристианские религии размещаются по ступеням логического развития». Этот путь развития начинается с отчуждения от Бога, противопоставления

себя Ему и идет «в направлении от человеческого самооправдания, от религиозной вражды к богосыновней вере». Идея Вл.Соловьева о том, что чистой истине не может предшествовать чистое заблуждение, была положена в основу одностомной «Истории религии» *Ельчанинова, написанной в соавторстве с *Булгаковым и П.А.Флоренским.

Итоги западного сравнительного религиоведения 19 в. были подведены в коллективном труде «Иллюстрированная история религий», вышедшем под редакцией голландского протестанта Пьера Шантепи де ла Соссей (1848–1920). Эта работа была переведена на многие языки, в том числе и на русский (М.,1899; под ред.*Трубецкого; репр. М.,1993). Успехи востоковедения позволили расширить и углубить сопоставление Ветхого Завета и религий *Древнего Востока. В этом направлении много сделали *Гункель, *Грессманн, представители *скандинавской библеистики. Значительный вклад в сравнительно-религиозное изучение Нового Завета внесли *Хэтч, П.Вендланд, А.А.*Спасский, *Дайссманн, *Нок, *Бультман. Сопоставление библейской религии и языческого *мистицизма было проведено в работах *Отто и А.*Швейцера.

История **Сравнительно-религиозного изучения Библии** в 20 в. знала и много эксцентричных, крайне спорных теорий (*панвавилонизм, *мифологическая теория). Под влиянием *Фрэзера историки нередко злоупотребляли сопоставлением библейской религии с первобытными верованиями, хотя такое сопоставление в некоторых случаях могло принести и пользу библейской экзегетике. В 1-й пол. 20 в. *Барт противопоставил *историческому эволюционизму *религиозно-исторической школы в библеистике радикальное отрицание ценности внебиблейских религий. Только после длительной полемики все эти полярные крайности были преодолены и **Сравнительно-религиозное изучение Библии** вошло в нормальное русло.

В настоящее время оно располагает рядом общепринятых выводов, которые в основном сводятся к следующему:

1) многие обычаи древних религий в той или иной степени вошли в Ветхий Завет, но были трансформированы священными авторами;

2) *монотеизм библейский есть явление уникальное, поскольку другие виды дохристианского единобожия имеют либо натуралистический, либо пантеистический, либо дуалистический оттенок;

3) на первом этапе истории библейского учения о *посмертном бытии оно во многом черпало идеи из верований Древнего Востока (в частности, из Вавилона);

4) наиболее близким к библейскому Откровению является *маздеизм;

5) представление об абсолютном творении, не знающем ничего, что бы предшествовало Вселенной (первичного океана, материи и т.д.), составляет исключительное достояние Библии;

6) языческие учения смотрели на мир и на историю как на нечто неизменное, находящееся либо в статичном состоянии, либо совершающее круговое, циклическое движение. Только в Писании есть понятие об истории как о поступательном процессе, имеющем начало и высшую цель (см. статью *Историзм Священного Писания);

7) язычество так или иначе связывает свои верования с природой, обожествляя ее силы (см. статью *Миф и Библия). Для Библии природа есть лишь творение Божие и поклонение ей рассматривается как грех. В этом смысле Писание совершает радикальную *демифологизацию язычества;

8) все элементы древневосточных и античных воззрений, которые встречаются в Библии, представляют собой лишь своего рода «строительный материал», который предназначен для здания совершенно иного рода;

9) есть нечто общее между учением Библии и доктринами Дальнего Востока (например, *апофатизм), но они кардинально расходятся в понимании природы Божества (Бог в Библии – Личность, в то время как индийские концепции считают личностное начало низшим). Столь же различно их понимание мира: для буддизма он – нечто злое, темное, недолжное, для Библии – он творенье Божие, предназначенное к совершенству;

10) отрицание ценности материи в индийских верованиях и в платонизме несовместимо с Библией. Материя освящается через тайну Боговоплощения;

11) в отличие от представлений многих древних религий Библии присущ религиозный гуманизм, т.е. понятие о высоком достоинстве человека как образа и подобия Божьего, как соучастника Божественного Домостроительства;

12) Библия имеет много общего с другими религиями, которые исповедуют веру в спасение. Однако она возвещает спасение миру, тогда как *сотериология языческого спиритуализма учит о спасении *от* мира;

13) многие моральные принципы других религий совпадают с евангельскими. Но Евангелие возвещает не столько новую этику, сколько новую жизнь во Христе, через Которого человек обретает единение с небесным Отцом.

● *Аверинцев С.С., Поэтика ранневизантийской литературы, М.,1977; Ахелис Т., Очерк сравнительного изучения религии, СПб.,1906; свящ. Бежан С., Психология буддизма, ВиР, 1913, № 15–16; *Бердяев Н., Наука о религии и христианская апологетика, «Путь», 1927, № 6; *Боголюбов Н., Философия религии, К.,1918², т.1; Бойс М., Зороастрийцы, М.,1987; архим. Борис (Плотников), О сравнительной мифологии Макса Мюллера, СПб.,1893; Брикнер М., Страдающий Бог в религиях древнего мира, СПб.,1909; Васильев Л.С., История религий Востока, М.,1983; Вейнберг И.П., Человек в культуре древнего Ближнего Востока, М.,1985; Гегель Г.Ф., Философия религии, т.1–2, М.,1975–1977; Гефдинг Г., Философия религии, СПб.,¹⁹⁰⁹; *Глаголев С.С., Сверхъестественное Откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви, Харьков, 1900; его же, Религия как предмет изучения, Серг.Пос.,1897; его же, Очерки по истории религии, Серг.Пос.,1902, ч.1; его же, Из чтений о религии, Серг.Пос.,1905; Горохов Д.В., Буддизм и христианство, К.,1914; *Гусев А., Нравственный идеал буддизма в отношении к христианству, СПб.,1874; Гэтч Э., Эллинизм и христианство, в книг: Общая история европейской культуры, СПб.,1911, т.6; Келлог С.Г., Буддизм и христианство, К.,1893; Клочков И.С., Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время, М.,1983; Кнопф Р., Происхождение и развитие христианских верований в загробную жизнь, СПб.,1908; Кожевников В., Буддизм в сравнении с христианством, т.1–2,

Пг.,1916; **Кондамен А.*, Вавилон и Библия, Серг.Пос.,1912; *Коростовцев М.А.*, Древний Египет и космогония древних иудеев, ПСб.,1974, № 25 (88); *Красницкий Н.*, Буддизм и христианство, Новочеркасск, 1893; **Лопухин А.П.*, Вавилонский царь правды Аммураби и его новооткрытое законодательство в сопоставлении с законодательством Моисеевым, СПб.,1904; прот. *Мень А.*, Элементы монотеизма в дохристианской религии и философии, Загорск, 1968 (Ркп. МДА); *Мюллер Макс Ф.*, Сравнительная мифология, пер. с англ., М.,1863; его же, Сравнительная теология, «Век», 1883, № 7–8; его же, Религия как предмет сравнительного изучения, Харьков, 1887; **Никольский Н.М.*, Хеттские законы и их влияние на законодательство Пятикнижия, «Евр.Старина», 1928, № 12; *Плотников Н.*, Заметки о сравнительной мифологии М.Мюллера, «Филологические записки», 1879, т.XVIII, вып.2,6; **Пфлейдерер О.*, О религии и религиях, СПб.,1909; его же, Подготовка христианства в греческой философии, СПб.,1908; *Светлов Э.* (прот. А.Мень), В поисках Пути, Истины и Жизни, т.1. Истоки религии, Брюссель, 1970; т.2. Магизм и Единобожие, там же, 1971; т.3. У врат Молчания, там же, 1971; т.4. Дионис, Логос, Судьба, там же, 1972; т.5. Вестники Царства Божия, там же, 1972; т.6. На пороге Нового Завета, там же, 1983; **Спасский А.А.*, Христианство и эллинизм, Серг.Пос.,1914; *Тиле К.*, Ступени развития религии. Низшие естественные религии, ХЧ, 1904, №1; его же, Ступени развития религии. Этические религии, ХЧ, 1905, №4; его же, Направления развития религии, ХЧ, 1905, №12; его же, Направления развития в частных религиях, ХЧ, 1906, №10; его же, Законы развития религии, ХЧ, 1907, №9; **Троицкий И.Г.*, Применение сравнительных методов к истории ветхозаветного еврейства, ХЧ, 1885, т. I; **Франк-Каменецкий И.Г.*, Религия Амона и Ветхий Завет, сборник трудов профессоров и преподавателей Иркутского государственного университета, вып.1–6, Иркутск, 1921, вып.1; его же, Адам и Пуруша, в книге: Памяти акад. Н.Я.Марра, М.-Л.,1938; *Франкфорт Г.* (и др.), В преддверии философии. Духовные искания древнего человека, М.,1984; **Фрэзер Дж.*, Фольклор в Ветхом Завете, М.,1986; *Bouquet A.C.*, Comparative Religion, Baltimore, 1962; *Dawson Ch.*,

Progress and Religion, Garden City (N.Y.), 1960; **Hengel M.*, Judentum und Hellenismus, Tüb.,1969; *Kubalik J.*, Déjiny Nabozenstvi, Praha, 1984; **Rahner H.*, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Z.,1957 (англ. пер.: Greek Myths and Christian Mystery, L.,1963); **Toynbee A.*, Christianity among the Religions of the World, L.,1958; *Wendland P.*, Die Hellenistisch-Romische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, Tüb.,1907; прочую русскую и иностранную библиографию см. в статьях: *Археология библейская; *Древний Восток и Библия; *Миф и Библия; *Панвавилонизм; *Шестоднев и в МНМ.

Сравнительно-филологическое изучение Библии

Сравнительно-филологическое изучение Библии, изучение Библии в свете древневосточной и античной филологии. Важность такого исследования обусловлена тем, что язык оригинала Ветхого Завета был генетически связан с языками соседних Израилю народов, а язык Нового Завета являлся простонародным языком всего греко-римского мира (см. статью *Койнэ).

Сравнительно-филологическое изучение Ветхого Завета стало возможно после расшифровки письменности народов Древнего Ближнего Востока. Многие ветхозаветные термины и обороты речи пришли из языков Ханаана, Месопотамии, Египта, и объяснению их помогло **Сравнительно-филологическое изучение Библии**. Например, еврейское словосочетание שָׁמַיִם וָאָרֶץ, шамáим ва-áрец («небо и земля» в Быт.1:1) имеет аналогию в шумерском слове Анки, Вселенная (буквально, небо-земля); термин «суббота» (евр. שַׁבָּת, шабáт) имеет аналогию в аккадских текстах (шапатту); евр. слово נָבִי, навí, пророк, по-видимому, происходит от аккадского набу, призывать. Нередко наличие в текстах Ветхого Завета арамейских, персидских и греческих слов (часто фонетически видоизмененных) может помочь в датировке книги. Например, Песн. содержит слова, заимствованные из греческого языка: אֲפִירִיֹּן, апириón (носильный одр) (Песн.3:9). Впрочем, такого рода слова не всегда являются безусловным аргументом в пользу позднего происхождения книги (они могли быть внесены переписчиками).

По библейской *семантике Нового Завета обширный материал собран в словаре Г.*Киттеля. **Сравнительно-филологическое изучение Библии** играет большую роль и в библейской *этимологии.

- О сравнит. филологии как науке см.: Проблемы сравнит. филологии, сборник статей к 70– летию чл.-корр. АН СССР В.М.Жирмунского, М.-Л.,1964; прочую литературу см. в книге:

*Дьяконов И.М., Языки древней Передней Азии, М.,1967 и в статьях: *Барр; *Дайссманн; *Древнееврейский язык; *Койнэ; *Семитизмы в Септуагинте и Новом Завете; *Семантика библейская.

Средневеко́вая экзегéза

Средневеко́вая экзегéза, общее название для обозначения библейской науки в византийском культурном регионе, на Западе в период между 5 и 14 вв., в древней Руси и средневековом *иудаизме.

Византийская библеистика непосредственно продолжала линию Святоотеческой экзегезы (см. статью *Греческая библеистика).

Западная предсхоластическая экзегеза (5–12 вв.), подобно византийской, следовала патристической традиции, особенно латинской (блж.*Иероним, блж.*Августин и др.). Толкования этого времени были, как правило, лишены творческой оригинальности и носили характер *катен. Из раннесредневековых западных толкователей наиболее известны *Викентий Лиринский, *Кассиодор, *Исидор Севильский, *Беда Достопочтенный, *Алкуин, *Рабан Мавр, *Петр Ломбардский, аббаты Сен-Викторского монастыря *Ришар и *Гуго. Большинство из них, как замечает епископ *Михаил (Лузин), «обратилось к мелочной работе над так называемыми глоссами и глоссемами: без связи, без мысли большею частью, собирали замечания о том или другом слове, о том или другом выражении и вписывали их на полях между строками своих экземпляров Библии или помещали их в виде схолий на те или другие отделения схолий, которые поражают своей бессвязицей, противоречиями, бессмыслием; что кому нравилось, тот то и записывал без всякой критики». Наиболее близким к православному святоотеческому платонизму был знаток византийской патристики английский монах Иоанн Скот Эриугена (ок.810-ок.877), переводчик трудов *Дионисия Ареопагита на латинский язык и автор «Беседы на пролог Евангелия от Иоанна».

Схоластика отличалась более систематическим характером и ориентировалась на наследие Аристотеля (см. статью *Схоластическая средневековая экзегеза).

Древнерусская библеистика была сосредоточена главным образом на проблемах перевода и исправления списков священных книг (см. статьи: *Алексий Московский; *Максим Грек; *Переводы Библии на церковно-славянский язык; *Русская библеистика).

Западная мистическая Средневековая экзегеза, в отличие от схоластической, сохранила традицию святоотеческого платонизма. «У мистиков преобладал так называемый нравственный элемент или смысл Писания... Они избирали такие места в особенности, которые преимущественно служили возбуждению созерцательного настроения. Ветхий Завет, разумеется, пользовался здесь преимуществом, так как здесь более предметов, могущих воспламенить фантазию. Но из всего Ветхого Завета ни одна книга не пользовалась таким уважением у них, как глубоко таинственная книга Песнь Песней» (епископ Михаил Лузин). Самое известное толкование на нее написал Бернар Клервоский (1090–1153), великий реформатор западного монашества. Он интерпретировал Песн. как аллегорическое изображение диалога души с Богом.

Идея Третьего Завета и Вечного Евангелия была положена в основу толкования Библии итальянским мистиком *Иоахимом Флорским. Францисканский богослов Бонавентура (1221–1274) написал мистический комментарий на *Шестоднев. Аллегоризмом, полностью порывающим с буквальным смыслом Библии, проникнуты писания фламандского подвижника Яна ван Рейсбрука (1274–1381). В книге «О духовной Скинии» он интерпретирует описания ветхозаветного культа (Исх., Лев., Числ.) всецело иносказательно. Так, четыре завесы Скинии он связывает с четверицей добродетелей, соответствующей четырем цветам завес. Объясняя повеление употреблять в пищу только рыб, имеющих чешую, Рейсбрук пишет: «Из этого мы понимаем, что наша внутренняя жизнь должна иметь одеяние из добродетелей и наше внутреннее делание должно быть прикрыто разумным вниманием, тем же образом, как рыба одета и украшена своими чешуями». Учеником Рейсбрука был немецкий доминиканец Иоган Таулер (ок.1300–1361). Он называл Библию «живой книгой, в которой все живет».

Познавать ее нужно не разумом, а сердцем. Однако эта в целом глубоко верная мысль нередко приводила Таулера к неоправданному насилию над священным текстом. Поиск мистического смысла буквально в каждом слове побуждал его находить в Библии то, чего в ней нет. Например, уход Христа Спасителя в пределы Тира и Сидона он толкует как уход к отверженным (на основании произвольного перевода названий этих городов как «стеснение» и «гонимые»). Рассказ об учениках, которые закинули сети, отплыв на глубину (Лк.5), Таулер толкует как призыв к мистическому самоуглублению.

Иудаистская Средневековая экзегеза – см. *Иудейская и иудаистская экзегеза.

■ *Bernard de Clairvaux*, Opera, P., t.1–6, 1855–1859; *Bonaventura*, Opera omnia, t.1–10, [Quaracchi] 1882–1902; *Johannes Scotus Eriugena*, Opera, P., 1865; *Tauler J.*, Sermons, vol.1–3, P., 1927–1935; в рус. пер.: Авва *Бернард*, Правила святой жизни, СПб., 1894²; его же, Письма современников и участников Санского собора, в книге: *Абеляр. История моих бедствий, М., 1959; его же, Апология к Гваллельму (фрагменты), в книге: История эстетики, М., 1962–1970, т.1; его же, Проповедь третья на Песнь Песней, в книге: Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв., М., 1972; *Иоанн Скот Эриугена*, Отношение между разумом и верой, в книге: Антология мировой философии, т.1, ч.2, М., 1969; *Рейсбрук Удивительный*, Одевание духовного брака, М., 1910; *Таулер И.*, Благодетельные размышления о жизни и страданиях Христа Спасителя, СПб., 1823.

● Свящ. *Арсеньев И.*, От Карла Великого до Реформации, т.1–2, М., 1909–1910; *Беляев А.*, Мнения средневековых богословов Латинской Церкви о времени и признаках пришествия Антихриста, БВ, 1895, № 11; *Бриллиантов А.*, Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эриугены, СПб., 1898; **Вигуру Ф.*, Руководство..., М., 1916², т.1; *Герье В.*, Западное монашество и папство, М., 1913; *Карсавин Л.П.*, Бернард Клервосский, НЭС, т.6; его же, Бонавентура, НЭС, т.7; *Корелин Е.*, Бернард Клервосский как церковный деятель и проповедник, ПО, 1889, №7–8; *Метерлинк*

М., Рюисбрек Удивительный, ПСС, Пг.,1915, т.2 (сокр. пер. вступит. статья к указанному сочинению Рейсбрука); *Смирин М.М.*, Народная реформация Томаса Мюнцера, М.,1955 (гл.3); *Соколов В.В.*, Средневековая философия, М.,1979; *Шмёкль А.*, История средневековой философии, М.,1912; **Farrar F.*, History of Interpretation, Grand Rapids (Mich.), 1961; **Homerski J.*, Egzegeza Biblijna, Enc.Kat., t.4, s.710 ff.; *Lubac H.M. de*, Exégèse médiévale, vol.1–4, P.,1959–1964; *McNally RE.*, Exegesis Medieval, NCE, v.5, p.707–712; *Benson R.L.*, *Constable G.* (ed.), Renaissance and Renewal in the Twelfth Century, Camb. (Mass.), 1982; *Walsch K.*, *Wood D.* (eds.), The Bible in Medieval World, N.Y., 1985.

Стáрая герменéвтика

Стáрая герменéвтика, условное название для герменевтики, сформировавшейся в Схоластической средневековой библеистике на основе иудейских и святоотеческих правил толкования Библии. Важнейшей чертой **Старой герменевтики** является признание *полисемантизма Писания. **Старая герменевтика** различает в Библии: 1) буквальный и 2) таинственный, или сокровенный, смысл. В свою очередь буквальный смысл подразделяется на: а) исторический, б) метафорический, или иносказательный. В первом случае речь идет о событиях, понимаемых только лишь как факты, а во втором – о словах и событиях, понимаемых метафорически. Таинственный смысл подразделяется на: а) прообразовательный (см. статью *Прообразы), б) нравственный и в) *анагогический смысл. Прообразовательный смысл иногда называется аллегорическим. Дополняют систему **Старой герменевтики** методы *аккомодического толкования.

В православной экзегетике принципы **Старой герменевтики** сохраняют полную силу и в настоящее время. Развитие более сложных приемов *новой герменевтики не упраздняет старую, а дополняет ее.

- См. в статье *Герменевтика.

Стáрая исаго́гика

Стáрая исаго́гика, условное обозначение господствовавших до 19 в. взглядов на происхождение библейских книг. **Старая исагогика** стремилась установить *авторство для каждой священной книги даже тогда, когда данных для этого было недостаточно.

Ветхозаветная Старая исагогика сложилась в рамках *иудейства *междузаветного периода и в какой-то мере была воспринята рядом отцов Церкви. Первые данные о ветхозаветной **Старой исагогике** содержатся в самой Библии, в *неканонической Книге Иисуса, сына Сирахова (ок.190 до н.э.). Из (Сир.48:27) явствует, что автор приписывал пророку Исaйе не только 1-ю, но и 2-ю часть его книги. Для *Филона Александрийского Моисей несомненно был автором всего *Пятикнижия. Таким же было убеждение *Иосифа Флавия. Если Книга пророка Даниила в Сир. еще не упоминается, то Иосиф Флавий уже знаком с ней и приписывает ее автору, жившему в *Плена период. В *Талмуде (Бава Батра 15 а) имеется краткое изложение взглядов раввинистической **Старой исагогики** на *атрибуцию ветхозаветных книг.

«Моисей написал свою книгу, отдел о Валааме и Иова. Иисус Навин написал свою книгу и восемь стихов Пятикнижия. Самуил написал свою книгу и книги Судей и Руфь. Давид написал Псалмы при содействии десяти старейшин. Иеремия написал свою книгу, книги Царей и Плач. Иезекииль и его собратья записали Исaйю, Притчи, Песнь Песней и Екклесиаст. Мужы Великого Собора записали Иезекииля, Двенадцать пророков, Даниила и Ездру. Ездра написал свою книгу и родословия в Паралипоменоне до сего времени».

В этом перечне обращает на себя внимание то, что автор его не отрицает участия редакторов в составлении священных книг. В частности, он признает, что Книга Исaйи была «записана», т.е. соединена в сборник в эпоху Плена, *Мужы Великого Собора «записали» книгу пророка Иезекииля, *Малых пророков, Дан. и Езд. В святоотеческую эпоху не сложилось

единого мнения об авторах ряда книг (например, *Исторических книг Ветхого Завета, Иудифь, Есф., Иов.), но принадлежность всего Пятикнижия (кроме заключит. стихов) Моисею и всех пророческих книг – лицам, имена которых стоят в заглавии, почти никем из св. отцов не оспаривалась.

Новозаветная Старая исагогика формировалась в течение нескольких веков. Долгое время шли споры об авторах Иак., Иуд., 2 Петр., Евр., Откр. (см. статьи: *Дионисий Великий; *Евсевий Кесарийский). К 4–5 вв. утвердилось мнение, что Мф. написано мытарем, одним из Двенадцати, Мк., Лк. и Деян. – спутниками апостола Павла, о которых говорится в Новом Завете, Ин. – любимым учеником Господа Иоанном Богословом; 14 посланий апостола Павла – им самим; *Соборные послания – апостолами Петром, Иоанном, Иаковом и Иудой; Откр. – апостолом Иоанном Богословом.

В процессе развития *историко-литературной критики представления **Старой исагогики** перестали быть господствующими. Коррективы в них были внесены *новой исагогикой. В наст. время **Старой исагогики** придерживаются главным образом консервативные протестанты (см. статью *Фундаментализм в библеистике).

Для православной библеистики вопрос об авторстве той или иной книги, как показали протоиереи *Булгаков, *Тураев, *Карташев, протоиереи Князев и другие, не имеет догматического значения. Проблема эта – историко-литературная. Каноничность и *боговдохновенность книг Библии определяется не их авторством, а принятием их Церковью в качестве священных писаний, Слова Божьего. Поэтому **Старая исагогика** сама по себе не является частью церковного Священного *Предания.

- См. в статьях: *Историко-литературная критика библейская: *Новая исагогика. Образцом современного изложения **Старой исагогики** являются консервативно-протестантские издания: Геллей Г.Г., Краткий библейский толкователь, Торонто, 1984; Пейсти Н.И., Происхождение и история Библии, Нью-Йорк, 1943.

Стáрки

Стáрки (Starkey) Джеймс (1895–1938), английский протестантский специалист по библейской археологии. Ученик и сотрудник *Питри Флиндерса. Был одним из самых выдающихся полевых исследователей археологии *Палестины в период между двумя мировыми войнами.

Наибольшую известность принесли **Старки** сенсационные открытия во время его экспедиции, длившейся с 1932 по 1938. При раскопках библейского города Лахиса (Лахиша) **Старки** обнаружил братскую могилу ассирийских солдат (около 1500 скелетов). Было высказано предположение, что погибли они не в сражении, а в результате эпидемии. Это может служить подтверждением свидетельства (4Цар.19 и Ис.37) об Ангеле Господнем, поразившем завоевателей. Еще больший интерес вызвали найденные **Старки** *остраконы времен пророка Иеремии. Они содержали переписку иудейских военачальников в период нашествия Навуходоносора. В одном из писем упоминаются люди, выступавшие против войны, и среди них некий пророк, имя которого не сохранилось (по последним буквам можно предположить, что имеется в виду Иеремия). Раскопки прервались из-за трагической гибели **Старки**, убитого бедуинами. После Второй мировой войны раскопки в Лахише были продолжены.

♦ Tell Duweir, L., 1933.

● **Albright W.F.*, The Archaeology of Palestine and the Bible, N.Y., 1935; BTS, 1966, №194.

Старкі

Старкі (Starcky) Жан, священник (1909–1988). французский католический библеист, востоковед и археолог. Работал в Ливане, где изучал памятники Пальмиры. Был профессором Священного Писания Нового Завета в Католическом институте (Париж). Один из организаторов передвижных выставок *музея «Библия и Святая земля», член редколлегии журнала «Библейский мир» (МВ). Автор монографий и статей по истории и вероучению *Кумранской секты (в частности, по ее *мессианизму).

♦ Christianisme et essénisme, BTS, 1957, №4; Le Maître de Justice et Jésus, МВ, 1978, № 4; прочие кумрановедческие работы Старки указаны в книге: *Амусин И.Д., Кумранская община, М.,1983.

Старкова

Старкова Клавдия Борисовна (1915–2000), советский востоковед и кумрановед. Родилась в Петрограде, окончила филологический факультет ЛГУ (1938). Работала в Институте востоковедения АН СССР, преподавала на факультете востоковедения ЛГУ. Член Российского *Палестинского общества (с 1960). Доктор филологических наук (с 1972). Автор более 30 работ. Главный труд **Старковой** – «Литературные памятники Кумранской общины» (ПСб., 1973, вып. 24 (87)). В монографии, в частности, анализируется влияние идеи возобновления Завета, коренящейся во Втор., на взгляды кумранитов. **Старковой** принадлежат русские переводы двух основных уставов Кумранской общины (ПСб., 1959, № 4 (67); 1960, № 5 (68)). Она первая познакомила отечественного читателя с открытиями у берегов Мертвого моря.

♦ Рукописи из окрестностей Мертвого моря, ВДИ, 1956, №1; Новая литература о рукописях из окрестностей Мертвого моря, ВДИ, 1958, № 1; К вопросу о происхождении названия «Сыны Садока», «Краткие сообщения Института народов Азии», М., 1965, № 86; Кумранская община и внешний мир, ПСб., 1974, № 25 (88); Шифрованные астрологические документы из окрестностей Хирбет-Кумрана, ПСб., 1978, № 26 (89); Фрагменты «Плача» из 4-й пещеры Хирбет-Кумрана, ПСб., 1981, № 27 (90); «Странствие Авраама», ПСб., 1986, № 28 (91); работы Старковой на иностранных языках см. в книге.: *Амусин И.Д., Кумранская община, М., 1983.

- Милибанд. БССВ, с. 529.

Стаховяк

Стаховяк (Stachowiak) Лех, священник (р.1926), польский католический библеист. Окончил Высшую Духовную семинарию в Лодзи (1949), затем Фрайбургский университет (1955, Германия) и *Папский библейский институт (1958), где получил степень доктора библейских наук (1962). В 1967 стал доцентом Католического университета в Любеке, а с 1974 профессор экзегезы Ветхого Завета. Член Папской библейской комиссии в Риме, а также Международного общества ветхозаветных исследований. Автор комментариев к Иер. (1967), Плач., Вар. (1968) и Ин. (1975). Написал ряд статей для библейского словаря *Хаага. Несколько работ **Стаховяка** посвящено богословию апостола Павла и *Кумрану.

- Etyka zrzeczenia w Qumran a etyka św. Pawła, Kraków, 1961; Biblijna koncepcja człowieka. – W nurcie zagadnień posoborowych, t.1–2, Warszawa, 1968; W poszukiwaniu chrestjańskiego sensu Starego Testamentu, «Ateneum Kaplanskie», 1969, №61.

- См. в статье *Польская библеистика.

Стейнмáнн

Стейнмáнн (Steinmann) Жан, священник (1911–1963), французский католический библеист. Окончил Сорбонну (ученик *Дорма). Параллельно с приходской и педагогической деятельностью занимался комментированием и популяризацией Библии. **Стейнманн** был одним из вдохновителей библейского движения в католицизме, участвовал в работе над *Иерусалимской Библией. Вместе с группой сотрудников центра исследований Нотр-Дам С. выпускал *серию «Познание Библии» («Connaître la Bible»), содержащую переводы и толкования священных книг. Он многократно возглавлял паломнические группы, путешествовавшие по *святым местам. Бывал и в Советском Союзе. **Стейнманн** погиб вместе со своими спутниками в пустыне в окрестностях Петры.

«Его всегда деятельный дух, – писал о **Стейнманне** один из его сотрудников, – обладал тонким чувством литературной критики; авангардистские работы его не пугали. Он обладал обширной эрудицией, но с отвращением относился к отвлеченному и теоретическому обучению. Он читал и изучал Св. Писание, ибо находил в Слове Божьем лучшее средство для проникновения в души людей. Благовестие Ветхого и Нового Завета, понимаемое в самом буквальном смысле, воспринималось им только в живом контексте Церкви. Какой бы широтой ни обладали его публикации, он всегда старался оставаться приходским пастырем».

Стейнманну принадлежит ряд ярких очерков о царе Давиде, о пророках Исае, Иеремии, Иезекииле и Данииле. В книге «Древнейшие предания Пятикнижия» («Les plus anciennes traditions du Pentateuque», Р., 1954) **Стейнманн** обосновал тезис, согласно которому к Моисею восходит не только ядро законодательства Торы, но и сказания о *патриархах и начале мира, хотя и не обязательно в письменной форме.

В книге «Св. Иоанн Креститель и духовность пустыни» («St. Jean-Baptiste et la spiritualité du désert», Р., 1955) **Стейнманн** изобразил жизнь и личность Предтечи на фоне религиозных

движений его времени. **Стейнманну** также принадлежит монография о пионере католической библейской критики Р.*Симоне. В своем творчестве **Стейнманн** шел по пути, указанному о.*Лагранжем, сочетая историко-критический метод с благоговейным проникновением в духовный смысл Писания.

♦ Job, P.,1946; David, Roi d'Israël, P.,1948; Daniel, P.,1950; Le prophète Isaïe; sa vie, son œuvre et son temps, P.,1950; Les Psaumes, P.,1951; Le prophète Jérémie, sa vie, son œuvre et son temps, P.,1952; Le prophète Ezéchiel et les débuts de l'exil, P.,1953; Lecture de Judith, P.,1953; Ainsi parlait Qohéleth, P.,1955; Le Livre de Job, P.,1955; La critique devant la Bible, P.,1956.

● *Auvray P.*, Jean Steinmann. Études et témoignages, P.,1964; BTS, 1963, №57; NCE, v.13.

Стеллѣцкий

Стеллѣцкий Николай Семенович, протоиерей (1862–1919), русский православный богослов, историк и биограф. Окончил Киевскую Духовную академию, где затем был профессором. Преподавал также в Харьковском университете. В 1919 был расстрелян в Орле. **Стеллецкому** принадлежат монографии о *Голицыне и *Сковороде. Библейской тематике посвящена магистерская диссертация, защищенная в КДА, «Брак у древних евреев» (К., 1892). Это одно из самых полных исследований на русском языке по данному вопросу. Автор основывается не только на Ветхом Завете, но и на материалах *Талмуда и трудах библеистов 19 в. Своего рода продолжением диссертации **Стеллецкого** является его работа «К вопросу о безбрачии и девстве в Ветхом Завете» (ЧОЛДП, 1893, кн.1).

◆ Опыт нравственного православного богословия в апологетическом освещении, т.1–2, Харьков, 1914–1916.

● *Тареев М., Философия жизни, Серг.Пос., 1916; ЭСБЕ, т.31 и 2а доп. (там же приведен список проч. трудов Стеллецкого).

Стендаль

Стендаль (Stendahl) Кристер (1921–2008), шведско-американский протестантский библеист. Род. в Стокгольме. Окончил Упсальский университет (1944), где был затем пастором и преподавателем экзегетики Нового Завета. В 1954 получил степень доктора богословия. Переехав в США, занял кафедру Нового Завета в Гарвардской богословской школе (1958–1984).

В 1954 был опубликован его труд «Школа св. Матфея» (The School of St. Matthew, Uppsala, 1954). В этой и последующих работах **Стендаль** выдвинул предположение, что в *первохристианский период существовали школы, подобные раввинистическим. Тенденции одной из них и отражены в Мф., в частности, в его понимании ветхозаветных пророчеств. Эта точка зрения была позднее связана автором с фактом существования экзегетических школ *Кумрана. Признавая многочисленные точки соприкосновения между ранней Церковью и Кумранской общиной, **Стендаль** подчеркивал, что основой уникальности христианства являются не его обычаи и этика, а личность Самого Христа.

♦ The Scrolls and the NT, N.Y., 1957; Holy Week, Phil., 1974; Paul among Jews and Gentiles, and other essays, Phil., 1976.

● Bibliography of the Writings of K. Stendahl, «Harvard Theol. Rev.», 1986, №1–3; RGG, Bd. 7, S. 237.

Стефán

Стефán Ленгтон – см. *Стивен.

Стефа́н Пе́рмский

Стефа́н Пе́рмский, свт. (ок.1340–1396), русский православный миссионер, переводчик Библии на язык народа коми. Родился в Устье Великом. В течение ряда лет был псаломщиком городского собора. По свидетельству знавшего Стефана Пермского Епифания Премудрого, он рано обнаружил блестящие способности и изучил «всю грамматическую хитрость и книжную силу». Приняв монашество в Ростове, Стефан Пермский продолжал свое образование и выучил греческий язык. Это помогло ему в углубленном изучении Библии и в знакомстве по подлинникам с толкованиями святых отцов и византийских богословов.

Делом жизни Стефана Пермского было просвещение обитавшего на берегах Печоры народа коми (старое русское название «зыряне»). Для этой цели он научился их языку (угро-финской группы) и создал для них азбуку. Апостольский подвиг Стефана Пермского был успешен. Несмотря на сопротивление шаманов, в христианство обратилось множество коми. В 1379 Стефан Пермский был хиротонисан в Москве во епископа Пермского. По его инициативе был создан клир из новообращенных, которым святитель лично помогал овладеть грамотой. Он перевел для них те части Библии, которые читаются при богослужении. Перевод этот утрачен. (Позднее перевод Мф. на язык коми, сделанный А.Тергиным, был издан *Российским библейским обществом в 1821; перевод Мк., Лк., Ин., Деян., сделанный М.Лежневым, издан не был.)

Из произведений Стефана Пермского сохранился лишь полемический трактат, направленный против еретиков-стригольников (издан в «Актах исторических», СПб., 1841, № 6 под именем патриарха Антония). Память святителя Православная Церковь празднует 26 апреля.

• Голубинский Е., История Русской Церкви, М., 1900–1919, т.2; *Епифаний Премудрый*, Житие Стефана Пермского, СПб., 1897; Казакова Н.А., Лурье Я.С., Антифеодальные еретические движения на Руси. XIV-XVI вв., М.-Л., 1955;

Крашенинников А., Апостольский подвиг Свт. Стефана Пермского, ЖМП, 1949, № 4; прот. Попов Е.А., Святитель Стефан Великопермский, Пермь, 1885; Прохоров Г.М., Стефан, епископ Пермский, СКДР, вып.2, ч.2 (там же приведена прочая библиография); Соколов И., Св. Стефан Пермский, просветитель зырян, СПб.,1896; Федотов Г.П., Святые древней Руси, Нью-Йорк, 1960.

Стефа́н

Стефа́н (Симеон Иванович Яворский), митрополит (1658–1722), русский православный церковный деятель, богослов и философ. Родился на украинском Правобережье в православной семье. Рано проявил разносторонние таланты. После присоединения Правобережья к Польше семья Стефана переселилась на Левобережье, и в 1673 Стефан поступил в Киево-Могилянскую коллегию, где изучил латинский и греческий языки и овладел основами научных знаний. Чтобы получить образование в польских и литовских школах, он вынужден был присоединиться к католичеству. В 1689 Стефан вернулся в лоно Русской Православной Церкви. Приняв через два года монашество, стал преподавать в Киево-Могилянской коллегии, был игуменом монастыря, помощником митрополита Киевского.

При посещении Москвы Стефан привлек к себе внимание Петра I и по его желанию в 1700 был поставлен митрополитом Рязанским и Муромским. После смерти патриарха Адриана, в том же году по настоянию царя Стефан был назначен патриаршим местоблюстителем. В связи с введением синодального строя Стефан стал председателем Святейшего Синода (1721).

Отношение Стефана к реформам Петра I было двойственным. С одной стороны, он поддерживал многие его начинания, но с другой, в отличие от *Феофана Прокоповича, был решительным противником его церковной политики (в частности, упразднения патриаршества). По его мнению, роковой в деятельности царя являлась его ориентация на протестантские порядки. Католическое образование Стефана привило ему нетерпимость к протестантам. «Вси же потоци беззакония, – писал он, – от единого источника, от Лютера произыдоша, вси от того соблазн восприяше». В изданной в 1728 кн. «Камень веры» Стефан подверг ожесточенной критике принцип *протестантской экзегетики «толковать Писание только через Писание». С этой целью он рассмотрел множество *противоречий в Библии. «Множицею в священных писаниях, –

отмечал он, – случаются мнимые противоречия, которые с немалым трудом читателей обременяют». В результате само Писание становится «причиной несогласия» и источником бесконечных споров. Единств. выход из подобного положения – это интерпретировать Библию в свете *Предания. «Предания, – писал он, – к вере того суть потребна, яко едином Преданием может быти вера, а без преданий Священное Писание несть к вере довольно». На вопрос, откуда в Библии явились противоречия, Стефан отвечал так: священные авторы писали не только «по божеству», но и «по человечеству». Толкование *трудных мест Библии, «к разумению неудобных», Сам Господь вручил «учащей Церкви», пастырям и богословам, дабы смирить гордыню мирян. Развивая эту точку зрения, Стефан во многом опирался на латинскую церковную традицию. Выступая против лютеранства во имя «древнего благочестия», Стефан в то же время полемизировал и со старообрядцами как с противниками просвещения.

Под влиянием Стефана в Славяно-греко-латинскую академию проник дух схоластического богословия. Одновременно он немало сделал для знакомства русских богословов с древней и новой философией.

♦ Камень веры, М.,1728; Проповеди блаженной памяти Стефана Яворского, ч.1–3, М., 1804–1805; Знамена антихристово пришествия и кончины века, К.,1864.

● Захара И.С., Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже 17–18 вв. (Стефан Яворский), К.,1982 (там же приведена обширная библиография).

Сті́вен

Сті́вен (Stephen) Ленгтон (Лангтон), архиепископ (ок.1155–1228), английский католический церковный деятель, богослов и экзегет. Учился в Парижском университете, где сблизился с Лотарем, впоследствии папой Иннокентием III, который назначил его кардиналом. Он же утвердил Стивена архиепископом Кентерберийским после долгой борьбы с английским королем Джоном, поддерживавшим другую кандидатуру.

Как богослов Стивен оказал определенное влияние на развитие схоластики, в частности, своим стремлением построить цельную всеобъемлющую богословскую систему. Ему принадлежит толкование на всю Библию, изданное лишь частично. В истории библеистики Стивен известен главным образом тем, что впервые разделил Писание на главы. Его деление сохранено и в современных изданиях Библии.

- *Герье В.И.*, Расцвет западной теократии, М.,1916; NCE, v.13.

Стихи́ библи́йские

Стихи́ библи́йские, рубрики, на которые разделены главы Библии. См. *Разделения текста библейских книг.

Стихотворные части Библии

Стихотворные части Библии – см. *Поэтика Библии.

Стрiтер

Стрiтер (Streeter) Барнет (1874–1934), английский протестантский богослов, исследователь Нового Завета, деятель экуменического движения. Учился в Оксфорде, где затем был профессором и соборным каноником.

В своей фундаментальной работе «Четыре Евангелия» («The Four Gospels», L.,1924) Стритер сопоставил историко-географические данные с текстуальными исследованиями *Уэсткотта и *Хорта, подверг критике *двух источников теорию *синоптических Евангелий. Ранние *логии (см. статью *Квелле) Стритер связал с традицией Антиохийской церкви и датировал 50-ми гг. Он также признал, что Мк. мог быть написан в середине 60-х гг. в Риме. Но Стритер считал неправомерным ограничивать наиболее ранние евангельские *источники только римским и антиохийским центрами. Существовали еще Иерусалим и Кесария, палестинские города, где с самого начала были христианские общины и велась апостольская проповедь. Исходя из этого, Стритер предположил, что в Иерусалиме в 60-х гг. сложилась собств. традиция, отраженная позднее в Мф. Он также отметил, что до своего приезда в Кесарию Палестинскую *Ориген сначала опирался на александрийскую *рукописную традицию, а в Кесарии стал пользоваться иной. Эта кесарийская традиция, по мнению Стритера, была использована в Евангелии от Луки.

Таким образом, Стритер ввел в научный обиход современной *исагогики понятие о четырех источниках синоптических Евангелий (см. статья *Четырех источников Евангелий теория). Что касается Ин., то Стритер считал, что исторический элемент оттеснен в нем на задний план богословием евангелиста. Однако Стритер не отрицал наличия в Ин. древнего предания о речениях Господа.

♦ Worship – Concerning Prayer, L.,1916; Immortality, L.,1917; The Spirit, L.,1919; Adventure; the Faith of Science and the Science of Faith, L.,1927; The Primitive Church, L.,1929.

• RGG, Bd.6, S.417; ODCC, p.1314.

Струве

Струве Василий Васильевич (1889–1965), русский востоковед. Родился в Петербурге в семье ученого. Окончил в 1911 историко-филологический факультет Петербургского университета (ученик *Тураева). Преподавал в ЛГУ (1916–1934), был директором Института востоковедения (1941–1950). С 1935 академик; член ряда отечественных и международных востоковедческих обществ. Автор около 400 работ, среди которых один из первых курсов по истории *Древнего Востока, вышедших в послереволюционное время (1941). В этом курсе и во всех других обзорных трудах Струве по Востоку есть и ветхозаветные разделы.

Ряд работ Струве посвятил вопросу о пребывании Израиля в Египте. В них он стремился доказать, что мнение историков, будто события, описанные в Исх., не отражены в египетских памятниках, ошибочно. Такими внебиблейскими свидетельствами о приходе сынов Израильских в дельту Нила и их исходе Струве считал стелу Мернептаха (см. статьи: *Питри Флиндерс; *Пятикнижие), отчет о пропуске через границу ханаанских кочевников и сведения о сирийце Ирсу, захватившем в Египте власть в начале 12 в. до н.э. По гипотезе Струве, стела Мернептаха указывает на бедственное положение израильтян после вторжения в Ханаан «народов моря». По его мнению, бедуины, прибывшие в Египет, тождественны семье Иакова, а Ирсу – Иосифу. На этом основании Струве пересмотрел всю *хронологию Исхода (переселение в Египет он отнес к 1230, а Исход – к началу 12 в. до н. э.).

Гипотеза Струве не нашла поддержки ни у западных, ни у отечественных историков. В работе «Ефрем и Манассей» («Еврейская мысль», Пг., 1922) Струве пытался связать конфликты между этими *коленами израильскими с их внешнеполитической ориентацией. Несколько статей Струве посвятил проблемам *диаспоры, *элефантинских папирусов и борьбе *пророков против *рабства.

♦ Пребывание Израиля в Египте в свете исторической критики, «Еврейская историческая библиотека», Пб.,1919; Израиль в Египте, Пг.,1920; К истории пребывания Израиля в Египте, «Еврейская старина», Л.,1924, т.11; Упоминание иудеев в ранней эллинистической литературе, «Записки Коллегии востоковедов», Л.,1927, т.2, вып.2; Израиль и Иуда, в книге: История древнего мира, т.1. Древний Восток, М.,1936; Подлинная причина разрушения иудейского храма на Элефантине в 410 г. до н.э., ВДИ, 1938, № 4; Финикия, Палестина и Сирия во II тыс. до н.э. – Средиземноморские страны Передней Азии и Аравия в 1-й половине I тыс. до н.э., в книге: Всемирная история, М., 1955, т.1; Борьба с рабством-должничеством в Вавилонии и Палестине, ПСб.,1958, №3 (66); прочие труды Струве приведены в книге: Древний мир. Сборник статей, М.,1962.

• СИЭ, т.13; прочую литературу о Струве см.: Милибанд. БССВ, с.534.

Структуралистское толкование Библии

Структуралистское толкование Библии, исследование библейского текста с помощью методов, выработанных структурализмом. Структурализм как сумма воззрений сложился во Франции в 60-е гг. 20 в., но имел ряд предшественников, в т.ч. и в отечественной науке. Согласно взглядам ведущего современного структуралиста Клода Леви-Строса (1908–2009), обычаи, мифы, верования людей восходят к закономерностям языка и мышления, которые, в свою очередь, коренятся в природных закономерностях. Законы языка – своего рода «алгебра мышления» – определяют характер культуры в целом. На уровне *мифа эти законы носят еще печать бессознательного творчества; но, анализируя миф, можно выделить в нем основополагающие «модели», в частности «бинарные оппозиции», т.е. противопоставление парных антитетических начал, которые есть и в природе.

Исследование структур литературных памятников и произведений устного народного творчества впервые было предпринято советским ученым В.Я.Проппом (Морфология сказки, М., 1928, 1969²). Литературоведческий структурализм ставит своей целью построение смысловой «модели», выделяемой из произведения на основе анализа его формальной структуры. Особое внимание уделяется в этом анализе «бинарным оппозициям» (*дуализму злых и добрых сил, противопоставлению мужского и женского, своего и чужого, героя и антигероя и т.д.). Структуралистский анализ принципиально отказывается принимать во внимание: а) личность автора и условия создания текста, а также б) субъективное, интуитивное восприятие его читателем и всевозможные толкования. За основу берется текст как таковой. Он разбивается на составные элементы, и в них отыскиваются различные типы отношений и взаимосвязей. В результате, по мнению структуралистов, конструируется «единственно правильный», «объективный», или, как выражался Леви-Строс, созвучный «священной тайне» природы, смысл.

Несмотря на то что исходные позиции структурализма и его методов исследования литературных памятников в корне противоречат библейской *герменевтике, ряд протестантских и католических экзегетов пытались применить его методы к изучению Библии. В частности, отыскание «бинарных» элементов возможно при анализе (Быт.1). Сказание *Шестоднева состоит из двух триад: устройство видимой природы и создание того, что ее наполняет. Причем в первые три дня превалируют акты дифференциации двух начал (отделение света от тьмы в 1-й день, небесных вод от земных во 2-й день, суши от воды в 3-й день). Сказание включает два аспекта: а) литературные рефрены и б) само описание Божьих деяний. Рефренов семь. Это:

- 1) вступительные слова («И сказал Бог»),
- 2) творческие повеления («да будет», «да произведет»),
- 3) осуществление творческой воли («и стало так»),
- 4) описания творческого процесса («и отделил Бог» и т.д.),
- 5) наречение имен («и назвал Бог»),
- 6) оценка сотворенного («и увидел Бог»),
- 7) итоговые рефрены для каждого дня («и был вечер и было утро...»).

Деяний Творца насчитывается 8; это:

- 1) создание света,
- 2) создание тверди,
- 3) выделение суши,
- 4) создание растений,
- 5) создание светил,
- 6) создание водных существ и птиц,
- 7) создание сухопутных животных,
- 8) создание человека.

Распределение рефренов по деяниям *парное*. В 1-м и 8-м деяниях содержатся все 7 рефренов, во 2-м и 6-м – их 6, в 3-м и 7-м их 5, а в 4-м и 5-м их снова 6.

I	7	6	V
II	6	6	VI
III	5	5	VII
IV	6	7	VIII

Таким образом, анализ показывает, что структурные элементы расположены в Шестодневе не хаотично, а образуют сложный литературный узор, в основу которого положен принцип парности. Эта парность имеет и другой аспект. Созданию света соответствует создание светил (1-й и 4-й дни), разделению вод твердью соответствует творение водных существ (2-й и 3-й дни), выделению суши соответствует творение сухопутных существ. Мало того, два дня, 3-й и 6-й, дополняются особыми творческими актами: сотворением жизни (растений) и человека. Нарушая полную симметрию двух триад (свет, вода, суша), священный автор, очевидно, подчеркивает исключительную важность этих двух деяний Божьих.

Какова ценность подобного анализа библейского текста? Он может показать, что Шестоднев не является адекватным описанием событий, а подчинен определенным литературным законам, в частности правилу стилистической симметрии (см. ст. Поэтика Библии). Но дальше этого анализ идти не может. Он даже не в состоянии ответить на вопрос: почему две большие триады Шестоднева дополнены единицами (1-я триада завершается созданием растений, 2-я триада – созданием человека) и почему две триады творческой недели увенчиваются днем субботнего покоя. Ведь Структуралистское толкование Библии сознательно исключает исагогический элемент, ограничиваясь только самим текстом. Но именно исследование культурной среды, в которой писалась Кн. Бытия, *сравнительно-литературное изучение Библии показывают, что схема 3+3+1 была широко распространена на *Древнем Востоке как символ полноты, образующий число 7 (см. статьи: *Священные числа; *Символические числа).

Известную, хотя и ограниченную, помощь Структуралистское толкование Библии может оказать при

анализе других разделов Писания, например, сложной ткани посланий апостола Павла, где смысл не всегда ясен из-за особенностей стиля апостола (см. 2Петр.3:15–16). В целом Структуралистское толкование Библии более всего содействует уяснению художественной структуры священного текста; экзегетическая же роль метода остается незначительной. В настоящее время классический структурализм пытается преодолеть свои крайности и в некоторых пунктах сближается с идеями *новой герменевтики.

- *Баевский В.С.*, Структурализм, в книге: Литературно-энциклопедический словарь, М.,1987; *Леви-Стросс К.*, Миф, ритуал и генетика, «Природа», 1978, №1; его же, Структурная антропология, М.,1983; *Маккари Дж.*, Язык религии и современная аналитическая философия, «Логос», 1971, № 2; *Сахарова Т.А.*, От философии существования к структурализму, М., 1974 (там же приведена библиография); *Смирнов И.П.*, Структурализм в литературоведении, КЛЭ, т.7; *Barthes R.*, *Analyse structurale et l'exégèse biblique*, Р.,1973 (англ. пер.: *Structural Analysis and Biblical Exegesis*, Pittsburg, 1974) (там же приведена обширная библиография); *Barton J.*, *Reading the Old Testament*, Phil.,1984; *Greenwood D.C.*, *Structuralism and the Biblical Text*, N.Y.,1985; *Polzin R.M.*, *Biblical Structuralism*, Phil.,1977.

Студі́тский

Студі́тский Иван Михайлович (1858–1920-е гг.), русский православный церковный писатель. Окончил МДА. Был активным членом костромского Александровского православного братства и *Общества для распространения Св. Писания в России. Составил очерк истории Общества за 30 лет («Высочайше утвержденное общество для распространения Св. Писания в России», М.,1894). Автор многочисленных популярных книг и статей, в том числе посвященных библейской тематике.

♦ О благотворном влиянии св. Библии на жизнь народную, Кострома, 1895; У святынь Иерусалима, Кострома, 1898; О пользе чтения Слова Божия, Кострома, 1899.

● ЭСБЕ, т.31а; Полный православный богословский энциклопедический словарь, СПб.,1912, т.2.

Стысь

Стысь (Stys) Станислав, иеромонах (1896–1959), польский католический библеист. Член Общества Иисусова (с 1914). Был профессором богословского факультета Люблинского католического университета, где вел курсы *семитских языков, истории библейского текста, экзегезы Книги пророка Иеремии. Главные печатные работы Стыся посвящены богословской интерпретации *Первоевангелия.

♦ *Egzegetyczne podstawy tłumaczenia Marijnego*, Kraków, 1949; *De antithesi «Eva-Maria» eiusque relatione ad Protoevangelium apud Patres*, 1952; *Biblijne ujęcie stworzenia świata wobec nauki*, «*Studia Biblijne*», 1959.

- См. библиографию к статье *Польская библеистика.

Стэнли

Стэнли (Stanley) Артур (1815–1881), англиканский богослов и историк Церкви. Учился в Оксфорде, где с 1856 до 1864 был профессором церковной истории. С 1864 и до конца жизни декан Вестминстерского аббатства. Известен как сторонник примирения между Высокой и Низкой Англиканскими церквами. В деле *Коленсо занимал умеренную позицию. В своих исследованиях Стэнли много внимания уделял Православной Церкви (см. ПТО, 1861, № 20; ПО, 1861,1863). Перу Стэнли принадлежит описание его путешествия по Востоку («Sinai and Palestine», 1856), толкование на послания апостола Павла к Кор. (1883) и ряд трудов по истории Церкви и иудейства.

♦ Lectures on the History of the Jewish Church, pt.1–3, L.,1863–1876.

● Станли, ТКДА, 1882, № 1; *Терновский Ф., Русская и иностранная библиография по истории Византийской Церкви IV-IX вв., К.,1885; ODCC, p.1305.

Стэнли

Стэнли (Stanley) Дэвид, иеромонах (р.1914), канадский католический библист. В 1933 вступил в Общество Иисусово. Рукоположен в 1946. Окончил Монреальский колледж св. Игнатия, университет в Сен-Луи (США) и *Папский библейский институт (1952). Был профессором в Канаде, Америке и Италии. В 1972–1976 состоял членом *Папской библейской комиссии, был президентом Католической библейской ассоциации, канадского Общества библейских исследований. Сотрудничал в СВQ, ВТD и других *периодических изданиях библейских; входил в состав коллектива, работавшего над JBC. В своем толковании на Мф. (1963) Стэнли подчеркивает, что это Евангелие не является прямым переводом записей апостола, а построено на Мк. и арамейском *источнике, который был в распоряжении апостола Матфея. Для Стэнли важно не конкретное *авторство, а то, что Евангелия писались в контексте *Предания Церкви и проверялись в свете апостольской традиции. Этот подход, открывая путь для *историко-литературной критики, сохраняет незыблемой каноническую основу *боговдохновенности.

♦ Christ's Resurrection in Pauline Soteriology, Graz (Austria), 1961; The Apostolic Church in the New Testament, Westminster (Md.), 1965; A Modern Scriptural Approach to the Spiritual Exercises, Chi., 1967; Faith and Religious Life, N.Y., 1971; Boasting in the Lord, N.Y., 1973; Jesus in Gethsemane, N.Y., 1980; The Call to Discipleship, L., 1983; I Encoutered God, Saint Louis, 1986; в рус. пер.: Евангелие от Матфея, 1963 (Ркп. МДА).

Сúдей изрáилевых кн́ига

Сúдей изрáилевых кн́ига, каноническая книга Ветхого Завета, входящая в состав 1-го цикла *Исторических книг. Еврейское ее название **דִּיּוֹשָׁן**, шофетím – судьи, греч. χριταί – судьи. Автор книги не указан ни в первых строках, ни в других местах текста. Книга состоит из 21 главы.

Эпоха, отраженная в книге, охватывает время между смертью Иисуса Навина и началом филистимского господства в *Палестине, т.е., по общепринятой в библейской науке *хронологии, между 1200 и 1025 до н.э. Даты, которые выводятся из сложения цифр, приведенных в Библии, считаются условными, потому что основаны на *символических числах.

В период судей Египет окончательно теряет контроль над Ханааном из-за нашествия «народов моря» (среди которых были и филистимляне). Тем не менее Израиль с трудом осваивается в стране. Его теснят сами хананеи, господствующие во многих городах, из пустыни совершают набеги кочевники и, наконец, его подчиняют себе филистимляне, владевшие секретом выплавки железа. Борьба с внешними врагами затрудняется крайней разобщенностью *колен израильских. Как во всякой *амфикинии, их объединяет лишь религиозный культ. Политическое единство отсутствует. Существуют 4 области, где живут 4 группы израильских племен, между ними расположены хананейские земли. Наиболее изолирован гористый юг, удел колена Иудейского. Сихем постепенно теряет статус религиозного центра. Ковчег переносится из города в город (в конце эпохи для него строят маленький храм в Силоме). Раздробленность отягощается соперничеством колен, переходящим в военные стычки. Хозяйство приходит в упадок, религиозная жизнь деградирует.

Перейдя к оседлости, израильтяне часто обращаются к земледельческим культам местных народов (см. статью *Двоеверие). Именно тогда в Израиле появляются судьи

(шофетім). В отличие от финикийских суффетов, они – не обычные правители, выборные или наследственные, а харизматические вожди, в трудные дни встававшие во главе национального и духовного пробуждения. Они действуют по велению Духа, выступая в периоды вражеских нашествий. Судьи не похожи друг на друга. Это и вдохновенные пророки (Девора), и военачальники, собирающие значительные силы (Варак, Геден), и предводители разбойников (Иеффай), и одиночки-партизаны (Самсон). Иногда какое-то время они играют роль правителей; но никто из них не смог объединить все колена.

Композиция и содержание. Книга построена по определенной, повторяющейся схеме: а) отпадение народа в язычество, б) нашествие врагов, в) покаяние народа, г) появление судьи, д) период мира (обычно определяемый в 40 лет). Священный автор говорит о 12 судьях, но подробно повествует лишь о 6: Гофонииле, Деворе, Вараке, Гедене, Иеффае и Самсоне. Книга Судей имеет два пролога, каждый из которых начинается со смерти Иисуса Навина, и два эпилога, содержащие сказания о бесчинствах и расправах племен. Книга является звеном, соединяющим Ис.Нав. и 1 Цар.

Содержание книги:

а) первый пролог, рассказывающий о политической ситуации в Ханаане ок.1200 (Суд.1);

б) второй пролог, описывающий религиозное состояние Израиля (Суд.2:1–3:6);

в) вторжение в южную Палестину царя Хусарсафема (по мнению современных историков, пришедшего из района Эдома); судья Гофониил (Суд.3:7–11);

г) моавитское иго; судья Аод (Суд.3:12–30);

д) первые столкновения с филистимлянами; судья Самегар (Суд.3:31);

е) нашествие хананеев из Асорского (Хацорского) царства; пророчица Девора поднимает против них северные колена; победа судьи Варака у горы Фавор; песнь Деворы (Суд.4:1–8:32);

ж) неудачная попытка Авимелеха, сына Гедеона, основать монархию в Сихеме (Суд.8:33–9:57);

з) судьи Фола и Иаир (Суд.10:1–5);

и) нападение аммонитян; победа над ними Иеффая (Суд.10:6–12:7);

к) судьи Есевон, Елон, Авдон (Суд.12:8–15);

л) филистимское иго; подвиги Самсона (Суд.13–16);

м) первый эпилог; сказание о странствии колена Данова и о храме в Дане (Суд.17–18); второй эпилог; сказание о преступлении вениамитян (Суд.19–21).

Завершается книга словами: «В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым». Эта фраза содержит одну из главных мыслей Книги Судей. Народ, живший в языческом окружении, в эпоху варварских нравов, утративший единство, оказался несостоятельным по отношению к *Завету. Его частые падения, которые влекли за собой возмездие, не раз ставили его на край полной национальной и духовной гибели.

Происхождение книги. По многим признакам Книга Судей является составной частью *Второзаконнической истории, которая была завершена в *Плена период. Следовательно, этим временем следует датировать и окончат. форму книги. Однако она содержит ряд исключительно древних материалов. В частности, филологи считают, что песнь Деворы – одно из самых ранних произведений библейской поэзии и, по-видимому, она была составлена вскоре после описанных в ней событий. В Суд вошел героический эпос и предания племенной амфикинии, которая предшествовала монархии. «Книга Судей, – отмечает протоиерей *Князев, – представляет собой компиляцию из отдельных рассказов». Вероятно, они существовали независимо у разных колен и лишь потом были собраны воедино.

Учение книги. Составители ее не смягчали характеристики нравов эпохи, не щадили и самих судей. Книга являет собой пример глубокого национального смирения. Заря истории не идеализируется, а изображается с беспощадной суровостью. События освещены с точки зрения высшей правды, отступление

от которой несет неизбежную расплату. С одной стороны, сохраняется идеал *теократии, но т.к. он попран, читатель подводится к мысли о необходимости политического и национального единства, т.е. царства. Песнь Деворы, подобно древнерусскому эпосу «Слово о полку Игореве», выносит приговор тем, кто отказывается принять участие во всенародном деле. Вместо жизни по Закону Господню в Св. земле царят хаос, анархия, насилие; люди не в силах противостоять языческим соблазнам. Но их грехи не разрушили замыслов Божьих. Его долготерпение выразилось в том, что в критический час Он воздвигал людей, спасавших ветхозаветную Церковь. Их слабости и грехи должны были лишь яснее показать, что истинный Спаситель – Сам Бог, а спасение – ничем не заслуженный дар Его милости. Именно Он, отвращая гибель от Своего народа, вел его по пути, предначертанному Промыслом. Однако никогда спасение не было только Божественным актом; участие человека в нем не упразднялось. Ведь Бог призывал судей на подвиг лишь после того, как Израиль каялся и молил Его о спасении. И сами судьи становились орудиями Промысла, только явив силу веры (Евр.11:32–33).

*Святоотеческие комментарии: *Ориген (Migne. PG, t.12); *Прокопий Газский (Migne. PG, t.87); блж.*Августин (Migne. PL, t.34).*

• *Андреевский Т., Судия Самсон, СПб.,1900; *Богородский Я.А., Об идолопоклонстве евреев в период судей, ПС, 1871, т.2; Деборы песнь, ЕЭ, т.7; [Каменецкий А.С.] Судьи (книга), ЕЭ, т.14; Каценельсон Л., Гидеон, ЕЭ, т.6; Книга Судей, «Символ», 1984, №12; Пасманик Д., Судьи, ЕЭ, т.14; *Протопопов В.С., Период судей, ПС, 1902, т.1; Самсон, ЕЭ, т.13; *Троицкий И.Г., Религиозное, общественное и государственное состояние евреев во время судей, СПб.,1885; его же, Книга Судей, ТБ, т.2; *Юнгеро́в П.А., Единство, систематичность и исторический характер книги Судей, ПС, 1905, № 4; *Auzou G., La force de l'Esprit, P.,1966; Crenshaw J., Samson, Atlanta, 1978; Cundall A., Morris L., Judges and Ruth, L.-Chi.,1968; Soggin J.A., Judges, a Commentary, Phil.,1981; прочую библиографию см. в JBC, v.1,*

p.149–162; NCCS, p.294–302; PCB, p.304–315; RFIB, t.1; RGG, Bd.3 и в статьях: *Исторические книги ВЗ; *История библейская.

Сфрагистика

Сфрагистика (от греч. σφραγίς – печать) *библейская*, одна из вспомогательных дисциплин библейской *археологии, изучающая древние печати. Сфрагистика помогает уточнению исторических событий, датировке материалов раскопок. Многие печати имеют групповые изображения на исторические и мифологические темы. В древней Месопотамии особенно широко использовались печати цилиндрической формы, которые, вращаясь, оставляли оттиск на глиняной табличке. В Египте широкое хождение получили овальные печати, имеющие форму жука-скарабея.

Эта форма печатей распространилась и в Израиле. На территории древней Палестины был найден ряд печатей, имеющих прямое отношение к библейской истории. Среди них печать с изображением крылатого сфинкса и надписью «Исбл» или «Ишбл» (читается либо как Иезавель, либо как Ишбаал), печати Шемы, царедворца Иеровоама II (8 в. до н.э.) с изображением льва, печать царедворца Иазании с изображением петуха, личная печать Годолии, друга пророка Иеремии, и другие. Существуют палестинские печати с указаниями городов и мастерских. На раннехристианских печатях встречаются символические изображения Доброго Пастыря, а на гностических – различные эмблемы сект (змеи, чудовища и т.д.).

- *Афанасьева В.К.*, Гильгамеш и Энкиду. Эпические образы в искусстве, М.,1979; *Лухачев Н.П.*, Древнейшая сфрагистика, СПб.,1906; Печать, ЕЭ, т.12; *Keel O.*, Ancient Seals and the Bible, «Journal of the American Oriental Society», 1986, v.106, №2; *Negev A.*, Archaeological Encyclopedia of the Holy Land, N.Y.,1972; *Reifenberg A.*, Ancient Hebrew Seals, L.,1950.

Схíллебекс

Схíллебекс, *Скиллебекс, Шиллебекс* (Schillebeeskx) Эдуард, иеромонах (1914–2009), голландский католический богослов и библиист. По происхождению фламандец. Родился в Антверпене. В 1934 вступил в Доминиканский орден. Изучал философию и богословие в Генте и Лувене. Рукоположен в 1941. В 1951 получил степень доктора богословия. Преподавал догматику в Лувене; с 1957 до 1982 был профессором догматики и истории богословия в католическом университете Нимвегена (Нидерланды). Участвует в издании международного богословского журнала «*Concilium*» и в составлении т.н. «Голландского катехизиса». Схиллебекс принадлежит к радикальному «неомодернистскому» крылу католического богословия.

Главными библейскими трудами Схиллебекса являются книги «Иисус, история вечноживого» (1974; нем. пер. с нидерл.: «*Jesus: Die Geschichte von einem Lebenden*», Basel, 1977) и «Христос и христиане» (1977; нем. пер. с нидерл.: «*Christus und die Christen*», Freib., 1977). Первая посвящена изображению Христа у *синоптиков на фоне религиозных исканий евангельской эпохи. Схиллебекс делает акцент на человеческой природе Христа и подчеркивает, что Его земное уничтожение не согласуется с идеей всеведения. Развивая тезис *либерально-протестантской школы экзегезы, Схиллебекс ставит на первое место то впечатление, которое произвела личность Христа на современников. Во второй книге автор прослеживает, как это впечатление переросло в духовный опыт веры, благодатного единения со Христом. В книге собран обширный сравнительно-религиозный материал, помогающий понять, каким образом формировались основные положения *христологии и *сотериологии Церкви. Согласно Схиллебексу, искупление и спасение есть опыт новой жизни, даруемый Христом.

Христологические труды Схиллебекса не обращены в прошлое. Автор стремится дать современное толкование древних догматов, чтобы они обрели новую актуальность. Такую

же направленность имеет и его экклезиологическая работа «Христианская Община и ее служители» («Die christliche Gemeinde und ihre Amtsträger», «Concilium», 1980, № 3). В ней Схиллебекс анализирует новозаветные свидетельства о предстоятелях Церкви как совершителях Евхаристии. На основе исторического исследования вопроса он приходит к выводу, что право совершать таинство принадлежит самой Церкви, которая избирает своего предстоятеля. Этот предстоятель не может быть вне Церкви, он – ее органическая часть; именно Церковь призывает его на служение. В 80-е гг. христологические воззрения Схиллебекса подверглись осуждению со стороны католических церковных властей.

♦ Christ, the Sacrement of the Encounter with God, N.Y., 1963 (англ. пер.); Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung, Freib., 1979; Paul the Apostle, N.Y., 1983 (англ. пер.).

● *Модесто П.*, О последней книге Е.Шиллебекса, «Логос», 1978, № 1–4; TTS, S.602 (там же приведены прочие труды Схиллебекса).

Схоластическая средневековая экзегеза

Схоластическая средневековая экзегеза, толкование Библии, сложившееся в контексте западноевропейской средневековой схоластики. Слово «схоластика» происходит от греч. *σχολή* (школа), поскольку схоластическое богословие развивалось главным образом в университетах и монастырских училищах.

Схоластика сочетала веру в авторитет Библии и святоотеческого Предания с рационально-философским методом изложения и аргументации. Позднее, начиная с эпохи Ренессанса, термин «схоластика» приобрел негативный смысл как синоним рассудочного, сухого и формального подхода к богословию.

Хотя многие авторы отождествляют Схоластическую средневековую экзегезу со *средневековой экзегезой в целом, собственно схоластику принято ограничивать более узкими временными рамками – 13–14 вв., когда сформировалась классическая схоластика. Она характеризуется стремлением построить всеобъемлющую систему воззрений с использованием античного философского наследия, главным образом Аристотеля. Аристотелевское влияние прослеживается уже у представителей раннего византийского богословия (например, у прп. Иоанна Дамаскина; 675–749), но до эпохи классической схоластики в мышлении Востока и Запада еще господствовала платоновская традиция, пришедшая через патристику. Латинские экзегеты познакомились с Аристотелем через мусульманских и иудаистских богословов, которые нередко толковали его в духе учения о «двух истинах» (истина *Откровения и истина разума); причем влиятельный исламский мыслитель Ибн-Рушд (Аверроэс) считал истину Откровения низшей ступенью по сравнению с истиной, добытой разумом. Схоластическая средневековая экзегеза, приняв принцип разделения сфер веры и знания, напротив, поставила веру и Откровение выше рационального знания.

Одним из первых, кто вызвал острую дискуссию вокруг этой проблемы, был *Абеляр, хотя он еще не являлся настоящим христианским аристотеликом. Полностью всеми трудами греческого философа располагал английский францисканец Александр Гэльский (ок.1185–1245), составивший «постилы» (примечания) ко всем книгам Библии. Другой английский богослов, архиепископ Ленгтон *Стивен, также имел высокий авторитет в Средние века как схоластический комментатор Писания.

Главными представителями Схоластической средневековой экзегезы были немецкие монахи из доминиканского ордена Альберт Великий (ок.1205–1280) и *Фома Аквинат. Альберту приписываются комментарии ко всей Библии, хотя современные исследователи признают подлинными лишь часть их. Фома писал толкования на Иов., Пс.1–50, Иер.1–42, на Мф., Ин. и послания апостола Павла. Ему же принадлежит т.н. «Золотая катена», содержащая пояснения к Слову Божьему, извлеченные из трудов 54 греческих и латинских отцов Церкви. Большая часть произведений Схоластической средневековой экзегезы представляет собой свод патристических толкований. Схоласты дополняли их последовательным методическим анализом тем, диалектическим их обсуждением, всегда стремясь привести разнородные высказывания к логическому единству.

Одну из главных задач толкователи Схоластической средневековой экзегезы видели в том, чтобы четко выделить несколько смысловых пластов Писания и сформулировать критерий для их различения. Фома Аквинат обращал особенное внимание на выработку строгих правил *герменевтики. В соответствии с *полисемантизмом Библии последовательно вычленялся:

- а) исторический, или буквальный, смысл Слова Божьего,
- б) таинственный смысл, тесно связанный с догматической проблематикой,
- в) *типологический и
- г) этический (*тропологический) смысл Писания.

Образцом тропологического толкования для Схоластической средневековой экзегезы были труды свт.

Григория Великого. Отдавая дань *аллегорическому методу толкования Библии, схоласты, однако, стремились избегать его крайностей, подчеркивая важность исторического смысла Библии. Большое внимание Фома Аквинат и другие схоласты уделяли защите библейского *креационизма, поскольку его трудно было сочетать с доктриной Аристотеля о вечности мира.

Богословский рационализм доминиканцев нашел своего критика в лице английского францисканца Иоанна Дунса Скота (ок.1266–1308), написавшего толкование на Быт., Четвероевангелие и послания. Он утверждал, что на Библию нельзя смотреть как на энциклопедию знаний и строить на ее основе логическую систему всеобъемлющего характера. Слово Божие дано нам для спасения: выводы разума должны делаться независимо от веры, но поскольку и вера, и разум исходят от единого Бога, они не могут и не должны противоречить друг другу.

Большое влияние в Средние века имели назидательные толкования на Евангелия доминиканца Николая Горрана (ок.1232-ок.1295), комментарии *Николая Лиринского и герменевтические труды Жана Жерсона (1363–1429). Притязания автономного разума обусловили кризис и упадок схоластики, почву для которых подготовили сами схоласты.

- *Вигуру Ф., Руководство..., пер. с франц., М.,1916², т.1; [Добиаш-Рождественская О.] Жерсон, НЭС, т.17; Лосский В.Н., Предание Отцев и схоластика, БТ, 1978, сб.18; Милорадович К., Альберт Великий, НЭС, т.2; Соколов В.В., Средневековая философия, М.,1979; Штёкль А., История средневековой философии, М.,1912; Эйкен Г., История и система средневекового мирозерцания, пер. с нем., СПб.,1907; Lubac H. de, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, vol.1–4, P.,1959–1964; Smalley B., The Study of the Bible in the Middle Age, N.Y.,1952; Spicq C., Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen âge, P.,1944; Enc.Kat., t.4, s.716; NCE, v.2; RGG, Bd.5, S.1520 ff.ПТХ

«Сын Человеческий»

«Сын Человеческий» (евр. בן אדם, бен-адам, араб. ابن آدم, бар-наша, греч. ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου). Так, согласно евангелистам, называл Себя Сам Спаситель. Наименование это толкуется неоднозначно. С одной стороны, оно означает просто человека, смертного, и подчеркивает его немощь перед лицом Предвечного (Пс.8:5; Иез.2:1). Но с другой стороны, «Сын Человеческий» – это корпоративный образ, объединяющий в себе и общину верных, и Главу мессианского Царства, Небесного Человека (Дан.7:13–14; ср. 1 Енох.37–71:3). И, наконец, в иудейском александрийском богословии (*Филон Александрийский) существовало представление о космическом Первочеловеке, созданном в начале творения. Эти три аспекта понятия «Сын Человеческий» (антропологический, мессианско-эсхатологический и космический) делали его полисемантическим. Это наименование могло прилагаться к Мессии, но не являлось общепринятым Его титулом, что, по-видимому, объясняет предпочтение, которое Христос ему оказывал. Оно содержало намек на Его мессианство, но намек косвенный, который мог быть понят лишь в свободном акте веры.

- *Громогласов И.*, Наименование Иисуса Христа Сыном Человеческим, ЧОЛДП, 1894, кн.2–3; *Делорм Ж.*, Сын Человеческий, СББ; прот.**Смирнов А.*, Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа, Каз.,1899; **Cullmann O.*, The Christology of the New Testament, L.,1963; **Otto R.*, Reich Gottes und Menschensohn, Münch., 1934 (англ. пер.: The Kingdom of God and the Son of Man, L.,1938); *Pelikan J.*, Jesus Through the Centuries, New Haven, 1985; см. статью *Христология библейская.

«СЫНЫ БО́ЖЬИ»

«Сыны́ Бо́жьи» (евр. בְּנֵי הָאֱלֹהִים, бенé ха-элохíм), одно из ветхозаветных наименований ангелов (см., например, Быт.6:2; Иов.1:6; Пс.28:1; 88:7). Происхождение термина, вероятно, связано с понятиями ханаанской религии, в которой все члены пантеона считались детьми верховного небесного владыки Эла (см. статью *Угарит). Однако *семантика словосочетания «Сыны Божьи» определяется и особенностями *семитских языков, где понятие «сын» может означать не только происхождение (от отца или матери), но и причастность чему-либо (напр., *сыны пророческие, сыны громовы, сын благословения, сын гнева, сын утешения и т.д.). В этом смысле тварные небесные силы могут называться «Сынами Божьими», т.к. принадлежат духовному миру (о толковании (Быт.6:2) см. статью Политеизм в Библии). Иногда «Сынами Божьими» в Ветхом Завете именуются благословенные Богом праведники (см., например, Ос.1:10), но чаще всего понятие «Сыны Божьи» в этом значении встречается в Новом Завете (см., например, Мф.5:9; Рим.8:14; Гал.3:26).

Если люди и бесплотные силы суть «Сыны Божьи» по «усыновлению», а не по природе, то единственным, «единородным» Сыном Божьим в онтологическом смысле является Тот, Кто составляет одно с небесным Отцом (Ин.1:18). Сам Богочеловек, называя Себя Сыном, указывает на тайну Своего уникального отношения к Отцу (см. Мф.11:25–30; Лк.10:21–22). Он также является Сыном Божьим и в силу Своего мессианства, ибо в (Пс.2:7) Мессия назван Сыном Сущего (ср. исповедание апостола Петра: «Ты Христос, Сын Бога Живого», Мф.16:16). Таким образом, антропоморфное библейское выражение «Сын Божий» служит для *Откровения Божественности Христа; в то время как понятие *Сын Человеческий указывает на Его единение с людьми.

● *Гийе Ж., Сын и Отец, «Символ», 1982, №7; *Глаголев А., Ветхозаветное библейское учение об Ангелах, К., 1900; *Cullmann O., The Christology of the New Testament, L., 1963; см. также статьи: *Ангелология библейская; *Христология.

Сыны́ проро́ческие

Сыны́ проро́ческие – см. *Пророческие школы.

Тáамим

Тáамим – см. *Пунктуация.

Та́инства церко́вные

Та́инства церко́вные и Библия. Слово «таинство», или точнее «тайна» (евр. תַּיִן, сод; араб. خَفِيّ, разá), употребляется в Ветхом Завете для обозначения промыслительных деяний Божьих, которые открыты пророкам (Ам.3:7; Дан.2:28). В аналогичном значении слово «тайна» (греч. μυστήριον) встречается и в Евангелии, когда Христос Спаситель говорит о «тайне Царства» (Мк.4:11). Апостол Павел прибегал к слову «тайна», благовествуя о спасении язычников (см., например, 1Кор.2:7). В соответствии с таким библейско-сотериологическим смыслом слова μυστήριον, оно стало обозначать и священнодействия Церкви, теснейшим образом связанные с Божественным Домостроительством.

Истоки Таинств церковных коренятся в Ветхом Завете, где еще до Боговоплощения являла себя сила Духа Божьего. Но если в Ветхом Завете священнодействия имели характер *прообразов, то в христианских Таинствах церковных силою Духа Божьего Церковь реально приобщается к благодати Иисуса Христа. Природные, тварные элементы таинств (сам человек, вода, хлеб, вино, миро, елей) освящаются, предваряя конечное преображение мира. Таинства церковные включают важнейшие аспекты человеческой жизни, знаменуют «материализацию духа и одухотворение материи» (Вл.*Соловьев).

Седмичное число Таинств церковных определяется библейским числом 7, символизирующим полноту (см. статью Символические числа). Впервые ограничение числа Таинств церковных семью было принято в 12 в. на Западе, а затем и на Востоке. По толкованию священника Павла Флоренского, седмичность таинств не только указывает на полноту, но и отражает онтологическую диалектику самой природы человека.

Крещение, таинство вхождения в Церковь. У многих народов вода издревле была знаком жизни и очищения. В связи со сказаниями Исх. и Ис.Нав. воды Чермного моря и Иордана ассоциировались в Ветхом Завете с идеей спасения. В *междузаветный период принятие в иудейскую религиозную

общину *прозелитов сопровождалось священным омовением (евр. טבילָה, тевила́; греч. βάπτισμα), для которого в Иерусалиме был устроен специальный бассейн. Тот, кто прошел через омовение, считался вновь рожденным. Многими иудейскими сектантами (*ессеями; эмеробаптистами и др.) практиковалось ежедневное священное омовение. Обряд погружения в воду, который совершал на Иордане св. Предтеча Господень, носил покаянный характер и был подготовкой к явлению Мессии. Во время этого обряда люди исповедовали свои грехи (Мф.3:6).

Остается открытым вопрос о природе баптизмы (в синодальном переводе «крещения»), которую совершали ученики Спасителя во дни Его земной жизни (Ин.4:1–2). По мнению свт.*Иоанна Златоуста, она принципиально еще не отличалась от крещения Иоаннова (Беседа на Ин.39). Первое указание на новозаветное, спасительное таинство крещения усматривают в словах Иисусовых, обращенных к Никодиму (Ин.3:5), и в завете Воскресшего ученикам (Мф.28:19), а первое массовое крещение апостолы совершили в день Пятидесятницы (Деян.2:41). Апостол Павел осмыслил таинство крещения как смерть (погружение в воду) и воскресение (выход из воды), которые соединяют крещаемого с Самим Иисусом Христом; он отождествляется с Ним, «облекается» в Него, словно в новую одежду (Рим.6:3–8). О том, как практически происходило таинство в конце 1 в., говорится в *Дидахе.

«Что же касается крещения, крестите так: наперед провозгласив все это (евангельское учение. – А.М.), крестите в живой воде (т.е. проточной. – А.М.) во имя Отца и Сына и Святого Духа. Если же нет живой воды, крести в другой воде; если не можешь в холодной, то в теплой. А если нет ни той, ни другой, возлей воду на голову трижды во имя Отца и Сына и Святого Духа. А перед крещением крестящий и крещаемый должны поститься, также и некоторые другие, если могут. Крещаемому же вели поститься за день или за два» (7).

Употребляемое в русском переводе Нового Завета слово «крещение» происходит от слова «крест», что связано с древним обычаем возлагать крест на человека, входящего в Церковь.

Миропомазание, таинство «царственного священства». В Ветхом Завете человек, призывавшийся Богом на служение, получал силу от Духа Божьего. Это относилось главным образом к народным харизматическим вождям (судьям), царям и *пророкам (1Цар.10:1–13; Ис.61:1). В знак дарования силы Духа на голову избранника возливали из рога освященное масло оливы (елей). От этого обряда помазания происходит и термин «помазанник» (см. статьи: *Мессианизм; *Монархия). Однако пророки предсказывали, что с наступлением *мессианской эры дары Духа будут ниспосланы всем верным: мужчинам и женщинам, старцам и детям (Иоииль 2:28). Это пророчество исполнилось в явлении благодати Св. Духа, дарованной всем уверовавшим во Христа и крестившимся во имя Его (Деян.2:14 сл.). Уже не отдельные избранники, а Церковь в целом становится «родом избранным, царственным священством, народом святым» (1Петр.2:9).

В *первохристианский период таинство восприятия Духа Божьего сопровождалось обрядом возложения рук, также заимствованным из ветхозаветной традиции (Деян.8:17; ср. Числ.27:18). Это таинство непосредственно следовало за крещением, дополняя его (Деян.19:1–7). Как свидетельствует «Апостольское предание» свт.*Ипполита Римского (21), в 3 в. таинство стало сопровождаться помазанием. Вначале для этого использовался елей, а затем его заменило миро – благовоние, специально для этого приготовляемое предстоятелем поместной церкви (см. свт. Кирилл Иерусалимский. Тайноводственные поучения, 5; 1-й Карфагенский собор, прав. 6). С этого времени таинство получило название миропомазания.

Евхаристия (греч. благодарение) была установлена Господом накануне Его крестной смерти (см. статью *Тайная Вечеря). Она стала совершаться с первых же дней после Пятидесятницы (см. Деян.2:42). Чинопоследование евхаристии генетически связано с обрядами ветхозаветной Пасхи и иудейских молитвенных трапез. В различных общинах сложились собственные евхаристические обряды, что, однако, не нарушало сакрально-духовного единства евхаристии.

Самое древнее описание порядка таинства содержится в Дидахе (9–10,14). В апостольскую эпоху евхаристия соединялась с братской трапезой верных, агапой. Как свидетельствует апостол Павел, такая практика нередко порождала соблазны, поскольку иные из участников агап спешили насытиться раньше других. Предостерегая от этого, апостол указывал на реальное присутствие Христа в Трапезе. «Кто будет есть хлеб сей, – писал он, – или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней. Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей. Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем» (1Кор.11:27–29). В посленикейское время агапы постепенно отделились от евхаристии и исчезли из церковной жизни.

Таинство покаяния есть как бы второе крещение, примиряющее впавшего в грех христианина с Богом. Основанием таинства служит вера в безграничное милосердие Бога, Который не отвергает сокрушенного сердца (Пс.50:19; Лк.15:3–22). Власть прощения грехов Христос дарует Своей Церкви в лице апостолов, а затем и их преемников. «Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе» (Мф.18:18; ср. Ин.20:21–23). Прощение Божье является ответом на раскаяние человека. «Если, – говорит апостол Иоанн, – исповедуем грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды» (1Ин.1:9). В Новом Завете нет указаний, как конкретно осуществлялась практика покаяния, но о самой практике свидетельствуют слова (Деян.19:18): «Многие же из уверовавших приходили, исповедуя и открывая дела свои». Древнейшее известие о совершении таинства священниками относится к 3 в. (свт. Киприан Карфагенский. О падших, рус. пер.: Твор., К.,1891).ⲓⲛⲟ

Таинство священства есть таинство Церкви, продолжающее служение Христово в мире и теснейшим образом связанное с евхаристией. Слово священник (евр. ⲓⲛⲟ, кохэн ; греч. ἱερεύς) происходит из Ветхого Завета, и в Новом Завете этот термин

означает именно ветхозаветных служителей алтаря. Служители же христианской Церкви именуются в Новом Завете «пастырями», «пресвитерами», «епископами», «диаконами» и «диакониссами». Существует принципиальное различие между священством Ветхого и Нового Заветов.

а) Ветхозаветное священство. В Ветхом Завете весь народ Божий избран быть служителем Господа («вы будете у Меня царством священников и народом святым», Исх.19:6). Он предназначен стать орудием *Завета, конечная цель которого – соучастие людей в Домостроительстве и единение их с Сущим. Поэтому на израильтян возлагается огромная ответственность (Ам.3:2) и перед ними начертывается высокий идеал *святости (Лев.19:2). Но поскольку на пути к этому идеалу стоит греховная немощь народа, для его воспитания устанавливается ветхозаветная система ритуальной чистоты, призванная до времени быть школой и прообразом подлинной святости. Ради этого из среды народа избирается колено Левиино, всецело посвященное на служение Богу (Числ.8:6–7). Левиты в особом обряде олицетворяют жертву, соединяющую людей с Богом (Числ.3:12–13); на них символически возлагается грех народа, как это делалось в отношении жертвенных животных (Числ.8:10 сл.). Из числа самих левитов избираются священники, которые должны быть своего рода посредниками между неприступной святостью Бога и грешным народом. И, наконец, «избранными среди избранных» становятся потомки Аарона, брата Моисея, – первосвященники. Этим последовательным выделением групп посвященных Домостроительство Божье:

а) указывает на дистанцию между Сущим и людьми и

б) дает залог сохранения избранного *Остатка, через который совершатся в будущем высшие предначертания Промысла.

• *Георге А.*, Священство, СББ; свящ. *Глаголев А., Левиты и левиино колено, К.,1912; *Елеонский Ф.Г., Теократическое и экономическое состояние ветхозаветного левитства и священства по законам Пятикнижия, ХЧ, 1875, №2; его же, О ветхозаветном священстве, ХЧ, 1875, т.II; свящ.*Ключарев Г.М., История ветхозаветного священства до заключения священного

канона (2-я пол. 5 в. до Р.Х.), Ставрополь, 1903; Ландау А., Жреческое сословие в Иудее в последние годы ее политического существования, в сборнике: Еврейская библиотека, СПб., 1901², т.9; прот.*Титов Г.И., История священства и левитства ветхозаветной церкви, Тифлис, 1878; иностранную библиографию см. в книгах: Cody A., A history of Old Testament Priesthood, Rome, 1969; Mohler J.A., The Origin and Evolution of the Priesthood, Staten Island (N.Y.), 1970.

б) Новозаветное священство. По слову Христа Спасителя, апостолы, возвещая Благою Весть, таинственным образом отождествляются с Ним Самим («Слушающий вас Меня слушает», Лк.10:16). Они – хранители Его Слова и *Предания Церкви. Но в то же время «царственное священство» всех верных упраздняет старое ветхозаветное представление о священниках как о посредниках. Единственным Посредником и Ходатаем становится Сам Господь Иисус (см. учение, изложенное в Евр.).

Пастыри христианских общин выдвигаются как лица, возглавляющие евхаристические собрания верных, и как попечители о Церкви. В Новом Завете они обычно именуется пресвитерами, т.е. старейшинами (ср. евр. דָּרָז, зекенім). В апостольскую эпоху еще не было четкого разделения между понятиями «пресвитер» и «епископ». В Кумранской общине существовали особые должностные лица, называвшиеся «надзирателями» (евр. מְבַקֵּר, мевакёр, греч. ἐπίσκοπος). На рубеже 1 и 2 вв. в христианской Церкви епископами стали называть старших пресвитеров. Епископское служение оформилось в процессе естественного развития церковной жизни. «Через первое евхаристическое собрание, – пишет протопр. Н.*Афанасьев, – реализовалось не только служение предстоятелей, но и выделился из их числа первый среди апостолов, и, как первый из них, он занял в нем место “приносящего благодарение”. Это не было особое служение, но была функция предстоятельства, которая принадлежала всем апостолам. Эта функция служения предстоятельства не была случайностью в том смысле, что она могла быть, но могла и не быть. Без «приносящего благодарение» не может быть

евхаристии. Где только было евхаристическое собрание, там был и «приносящий благодарение», который был первым или старейшим из пресвитеров». Этим определялось центральное место епископа в структуре Церкви; он неотделим от народа Божьего, который представлен любой поместной общиной. «Где является епископ, – писал в начале 2 в. сщмч. *Игнатий Антиохийский, – там да будет народ, а где Иисус Христос, там кафолическая Церковь» (Послание к смирнянам, 8,2). Кроме старших пресвитеров (епископов) и рядовых пресвитеров (священников), Новый Завет называет и вспомогательную степень христианского священства – диаконов и диаконисс (Рим.16:1; Фил.1:1; 1Тим.3:8–12). Согласно церковному преданию, семь служителей, избранных вскоре после Пятидесятницы (Деян.6:1–6), были первыми диаконами Церкви.

Подобно древним харизматическим вождям и пророкам, христианские священники действуют властью и силой Духа Божьего, Который ниспосылается им через Иисуса Христа (Ин.20:22). Поэтому новозаветное священство есть таинство, чудо действия благодати через немощного человека. С исключительной силой это чудо описано во 2 Кор., где апостол Павел свидетельствует о тайне и кресте апостольского служения. Свою власть служитель Христов и «сорработник» Его получает от Господа через Церковь. Именно она знаменует его призвание путем возложения рук на посвящаемого (Деян.6:6; 13:2–3; 1Тим.4:14; 2Тим.1:6; Евр.6:2). Как Господь является Служителем (Мф.20:28; ср. Ин.13:2 сл.), так и апостолы (и их преемники) должны служить делу Божьему и народу (1Кор.9:19), как Господь есть Пастырь Добрый (Ин.10:14), так и Его посланники призваны быть пастырями (1Петр.5:1).

Таинство брака. В Новом Завете нет прямых указаний на совершение таинства брака. Как отмечает С.*Троицкий, брак есть единственное из семи христианских таинств, которое ведет свое начало от времен ветхозаветных. По воле Божьей брак основан на естественной силе любви, связующей два однопородных существа – мужчину и женщину. Согласно (Быт.2:18 сл.), целью брака является не столько деторождение, сколько духовно-телесное единство, взаимодополнение,

взаимопомощь. Заповедь «плодитесь и размножайтесь» относится и к человеку, и к другим живым существам (Быт.1:22,28), но только человеку заповедано составить в любви «одну плоть» (Быт.2:24).

«Метафизическое единение мужчины и женщины есть таинство, поскольку оно превышает категории нашего разума и может быть пояснено лишь сопоставлением этого таинства с таинством Пресвятыя Троицы и догматом церкви, а психологически это единение является источником таких чувств брачующихся, которые по самому своему характеру исключают вопрос о целях брака вне его самого, ибо эти чувства есть чувства удовлетворенной любви, а поэтому полноты и блаженства» (С.Троицкий). О высоком значении брака свидетельствует то, что в Библии брачный союз символизирует отношение Бога к народу, Христа к Церкви (Ос.; Еф.5:22 сл.). Христос Спаситель подтверждает святость брака, установленную в Ветхом Завете (Мф.19:3 сл.). В идеале христианский брак нерасторжим; расторжение его стало возможным лишь как уступка «жестокосердию» людей (Мф.5:31-32; 19:3-12). О церковном благословении брака впервые, хотя и без конкретных подробностей, говорит свмч. Игнатий Антиохийский (К Поликарпу, 5,2). В древней Церкви форма таинства сводилась к тому, что брачующиеся вместе причащались. Только в 4 в. возникает обряд венчания, а в 10 в. складывается его чинопоследование.

Таинство елеосвящения (соборование), или таинство исцеления. В основе его лежит вера Церкви в исцеляющую силу Господа. Молитва над больными была одной из важных составных частей апостольского служения. Ученики еще во дни земной жизни Спасителя получили от Него этот дар. В знак целительной благодати они помазывали больных елеем (Мк.6:13). О том, что таинство исцеления совершали пресвитеры, свидетельствует (Иак.5:14-15): «Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему». В таинстве елеосвящения Церковь

продолжает служение Господа как Целителя. Христос указывал на болезни как на признак поврежденности мира, в котором действуют демонические силы (Лк.13:16), а Свое дело Целителя описывал как битву с бесами (Мф.12:28). Евангелие есть Благая Весть для страждущего мира, пораженного многообразными недугами души и тела. Поэтому таинство елеосвящения знаменует силу Христову, которая освобождает верующих в нее от всех видов зла.

- Еп. *Александр (*Светлаков)*, Изложение учения Православной Церкви о церкви, церковной иерархии, благодати и таинствах, Н.Новгород, 1878; *Алмазов А.*, История чинопоследования крещения и миропомазания, Каз.,1884; *Амио Ф.*, Крещение, СББ; прот. *Афанасьев Н.*, Церковь Духа Святого, Париж, 1971; *Вине К.*, Брак, СББ; свящ. *Воздвиженский М.*, О таинствах Православной Церкви, ПО, 1874, №1–2; **Гарнак А.*, Религиозно-нравственные основы христианства в историческом их выражении, пер. с нем., Харьков, 1907; архиеп. *Евсевий (Орлинский)*, Беседы о семи спасительных таинствах, СПб.,1849; *Завьялов А.*, Брак, ПБЭ, т.2, с.1023–1073; **Зом Р.*, Церковный строй в первые века христианства, М.,1906; еп.**Игнатий (Семенов)*, О таинствах единой, святой, соборной и апостольской Церкви, СПб.,1849; *Катанский А.*, Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей Церкви до Оригена включительно, СПб.,1877; архим. (впосл. архиеп.) *Кирилл (Гундяев)*, К вопросу о происхождении диаконата, БТ, 1975, сб.13; митр. *Макарий (Булгаков)*, Православно-догматич. богословие, СПб.,1850–1953, т.4–5; прот. *Мейендорф И.*, Брак и Евхаристия, в его книге: Православие в современном мире, Нью-Йорк, 1981; архиеп. *Михаил (Мудьюгин)*, Евхаристия и единение христиан, БТ, 1971, сб.7; **Мышцын В.Н.*, Устройство христианской Церкви в первые два века, Серг.Пос., 1909; Настольная книга священнослужителя, М.,1983, т.4; прот. *Нефедов Г.*, Священное Писание в покаянном делании христианина, ЖМП, 1985, №5; *Николайнен А.Т.*, Евхаристия в свете исследования Свящ. Писания НЗ, БТ, 1973, сб.11; *Сарычев В.Д.*, О Евхаристии, там же; еп. *Сильвестр*

(Малеванский), Опыт православно-догматического богословия, К., 1878–1891, т.4; прот.*Соллертинский С.А., Пастырство Христа Спасителя, СПб., 1896; Страхов Н., Христианское учение о браке и противники этого учения, Харьков, 1895; Троицкий С.В., Что же такое брак? «Странник», 1904, № 2; его же, Проблема брака в христианском сознании, в книге: Православие и культура, Берлин, 1923; его же, О браке как таинстве, «Странник», 1924, № 1; его же, Брак и грех. Брак до греха, «Путь», 1928, № 15; его же, Брак и грех. Брак после греха, «Путь», 1929, № 17; его же, Христианская философия брака, Париж, б.г.; его же, О святости брака, «Ежегодник Православной Церкви в Чехословакии», Прага, 1967; свящ. Флоренский П., Из богословского наследия, БТ, 1977, сб.17; прот. Шмеман А., За жизнь мира, Нью-Йорк, 1983; его же, Водю и Духом. О Таинстве крещения, М., 1993; иностранную библиографию см. в: *Davies J. (ed.), A Dictionary of Liturgy and Worship*, N.Y., 1972; *Onasch K.L.*, Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten, Lpz., 1981; НТГ, Bd.4, S.712; NCE, vol.12, p.786, 810 ff.

Тáйная Вéчера

Тáйная Вéчера, традиционное название последней трапезы Христа Спасителя с учениками. Название ее связано с тем, что из-за угрозы со стороны *Синедриона Вечера должна была происходить втайне. Ее средоточием был священный акт установления *Нового Завета, предреченного пророком Иеремией (Иер.31:31), и таинства евхаристии, которое, по воле Самого Господа, стало совершаться Церковью в «вспоминание» о Нем.

Свидетельства о Тайной Вечере содержатся в (Мф.26:17–35; Мк.14:12–26; Лк.22:7–39; Ин.13–14; 1Кор.11:23–25) и в целом совпадают между собой. Различия в рассказах *синоптиков незначительны и касаются только деталей (например, у Мф. и Мк. Господь сначала благословляет хлеб, а затем чашу с вином, а у Лк. – сначала чашу, затем хлеб и в конце Вечери снова чашу). Текст Ин. содержит три существенные особенности:

а) в нем приводится прощальная беседа Спасителя, отсутствующая у синоптиков;

б) в Ин. не сказано о евхаристии, но говорится об умовении ног, которого нет у синоптиков;

в) Ин. подчеркивает, что Тайная Вечера совершилась «перед праздником Пасхи», тогда как синоптики относят ее к «первому дню опресноков, когда надлежало заколоть агнца», т.е. к самому дню праздника.

Первое расхождение обусловлено общим характером 4-го Евангелия. Оно и в других местах приводит большие беседы Христа, которых нет у синоптиков (см. статью *Евангелия). Второе является одним из *трудных мест Библии и до сих пор не нашло объяснения (существует гипотеза, согласно которой Господь и раньше совершал священные трапезы с учениками и поэтому Ин. не считал необходимым описывать последнюю трапезу). Как бы то ни было, евхаристическое учение в Ин. есть: оно выражено в словах Христовых о небесном Хлебе (Ин.6).

Вопрос о дате и пасхальном характере Тайной Вечери. Иудейская Пасха справлялась 14 числа весеннего месяца

нисана (см. статью *Праздники библейские). Праздничную трапезу (евр. ,גדסעד) устраивали вечером 14 дня месяца нисана (по мнению некоторых экзегетов, если речь идет о Пасхе в 30 г. н.э., то она совпадала с 6 апреля нашего календаря). Согласно Ин., канун Пасхи в тот год приходился на пятницу (см. Ин.13:29; 18:28), а Тайная Вечеря была совершена за день до этого (т.е. вечером 13 нисана). Но при чтении синоптиков создается впечатление, что Тайная Вечеря происходила непосредственно в вечер седера, т.е. 14 нисана. Есть 5 наиболее распространенных гипотез, объясняющих это расхождение.

а) Достоверно только свидетельство синоптиков о том, что Тайная Вечеря совершалась во время седера. 4-е Евангелие дает не историческую хронологию, а символически отождествляет день Распятия с днем заклания и вкушения пасхального агнца. Это мнение, обесценивающее историчность свидетельства Ин. (см. статью *Евангелия), разделяется в основном представителями *рационализма в библеистике, а также *либерально-протестантской школы экзегезы.

б) Порядок событий, описанный в Ин., наиболее точен. Вечеря Христова не совпадала с ветхозаветной Пасхой. Лишь позднее, когда была осмыслена тайна Христа как жертвенного Агнца, евхаристическую вечерю отождествили с пасхальной (*Гяуров, *Фаррар и другие). Слабость этой гипотезы в том, что она снижает историческую ценность единодушного свидетельства синоптиков, которые сохранили наиболее древние элементы евангельского *Предания.

в) Расхождения между евангелистами мнимые. Тайная Вечеря совпадала с Пасхой. Хронологические неясности в текстах объясняются отсутствием точных сведений о древнем порядке справления седера. В святоотеческий период на пасхальном характере Тайной Вечери настаивали *Ориген, свт.*Иоанн Златоуст, прп. Иоанн Дамаскин и другие, а в новое время – прот. Сорский, *Богдашевский, *Глубоковский, *Буйе и др.

г) Иисус Христос, подобно *ессеям, не придерживался официального календаря и поэтому праздновал Пасху раньше,

чем то было принято, например в фарисейских и саддукейских кругах (*Жобер, *Даниелу). Между тем в Евангелиях нет указаний, которые подтверждали бы гипотезу о том, что Христос не признавал общепринятого календаря.

д) Существует точка зрения, согласно которой седе́р в год Распятия, как и указывает Ин., был в пятницу. Спаситель же предварил праздничную трапезу особой вечерей, на которой совершил Пасху Нового Завета. Возможно, что и другие люди справляли седе́р заранее, поскольку Пасха совпадала с субботой (*Хвольсон). Синоптики имели в виду не день вкушения агнца, но день его заклания, а этот обряд мог совершаться и накануне установленного срока из-за большого стечения народа. По данным *Иосифа Флавия, бывали случаи, когда в Иерусалим стекалось более 250 тыс. богомольцев (Иудейская война, VI, 4,9). Эту гипотезу о предпасхальной по времени, но пасхальной по характеру вечера защищали архиепископ *Филарет (Гумилевский), протоиерей П.Алфеев, *Додд, епископ *Кассиан (Безобразов) и другие.

Символика Тайной Вечери и евхаристии тесно связана с общечеловеческой религиозной символикой и традициями Ветхого Завета. С древнейших времен почти у всех народов практиковались священные братские трапезы, знаменовавшие единение людей между собой и с Божеством (см. *П.Соколов*, Агапы, или вечера любви, в древнехристианском мире, Серг.Пос.,1906). Были подобные трапезы и в иудействе *междузаветного периода (молитвенные трапезы общин – לִיָּוֶלֶת, хаву́ро́т, вечера у членов общины *Кумрана). Полагая основание центральному таинству

Своей Церкви, Христос опирается на эту многовековую традицию. Древние ритуальные трапезы в язычестве и Ветхом Завете, как правило, были составной частью жертвенных обрядов (см. статью *Жертвоприношения). Жертвенная трапеза знаменовала единение с Божеством и союз между участниками трапезы. Кровь жертвы означала в Ветхом Завете жизнь, право распоряжаться которой принадлежит только Богу (отсюда запрет употребления крови в пищу). При заключении Завета

члены общины окроплялись кровью жертвы, что делало их единокровными братьями, связанными единой жизнью.

При заключении Нового Завета Сам Господь является Жертвой. Он объединяет Церковь, отдавая Себя, Свою Плоть и Кровь, людям (по-еврейски выражение גֶּשֶׁחַ דָּם , басár-ве-дам, плоть и кровь, означает человека из «плоти и крови»). На Тайной Вечери устанавливается священная трапеза Богоприсутствия, единства Христа с верными, которая должна продолжаться до конца истории. «Всякий раз, – говорит апостол Павел, – когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1Кор.11:26).

Пасхальный жертвенный агнец, пасхальные хлебы (евр. לֶחֶם מַצּוֹת), благословение чаши напоминали в Ветхом Завете о спасении народа Божьего в дни Исхода. Но это была не просто историческая память, а актуализация сотериологической тайны (Мишна. Песахим, X,5). Точно так же завет Христов («сие творите в Мое воспоминание») означал не только память о прошлом, но реальное непреходящее присутствие Спасителя в Церкви. Евхаристия на протяжении веков является звеном между Тайной Вечерей и *Парусией, наполняя Духом Христовым бытие верных. Подобно тому, как в принятии пищи человек причащается силам природы, поддерживающим его жизнь, так и в евхаристической трапезе члены Церкви приобщаются Христу, образуя через Него и в Нем одно тело и одну душу (см. статью *Таинства церковные и Библия).

Святоотеческие комментарии: см. Писания св. Отцев и Учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения, т.1–3, СПб.,1855–1857, а также комментарии отцов Церкви на Новый Завет (см. ст. *Евангелия).

- Прот. *Алфеев П.И.*, Иуда Предатель, Рязань, 1915; прот.**Афанасьев Н.*, Трапеза Господня, Париж, 1952; **Бенуа П.*, Евхаристия, СББ; свящ. *Богданов М.*, Вкушал ли Иисус Христос ветхозаветную Пасху на последней вечери с учениками? «Руководство для сельских пастырей», К.,1861, т.1, №16–18, т.2, № 21; прот. *Богдашевский Д.*, Тайная Вечеря Господа нашего Иисуса Христа, К.,1906; прот.**Булгаков С.*, Евхаристический Догмат, «Путь», 1930, № 20,21; прот. *Ветелев А.*, Эммаусская

вечера, ЖМП, 1967, № 4–5; архим.**Виталий (Гречулевич)*,
 Последняя пасхальная вечера Иисуса Христа и день Его
 смерти, СПб.,1877; *Георгиевский А.И.*, О воскресении мертвых в
 связи с Евхаристией в свете учения Священного Писания, БТ,
 1976, сб.16; **Глубоковский Н.*, К вопросу о пасхальной вечере
 Христовой и об отношении к Господу современного Ему
 еврейства, ХЧ, 1893, № 2; его же, К вопросу о пасхальной
 вечере Христовой, ХЧ, 1897, т.1; его же, Был ли допущен Иуда-
 предатель к соучастию в самом таинстве Евхаристии при
 установлении его Господом Спасителем на Т.в., ХЧ, 1897, т.1;
 прот. **Горский А.*, О том, совершал ли Господь Иисус Христос
 Пасху иудейскую на последней вечере Своей с учениками?
 ПТО, 1853, ч.12; *Гяуров Х.*, Денят на Тайна вечера, София,
 1952; архим. *Киприан (Керн)*, Евхаристия, Париж, 1947; архиеп.
Михаил (Мудьюгин), Евхаристия как новозаветное
 жертвоприношение, БТ, 1973, сб.11; *Прозоровский Д.М.*, К
 вопросу о времени совершения Иисусом Христом последней
 пасхальной вечери, «Странник», 1881, № 4; **Троицкий Ф.И.*,
 Последняя прощальная вечера Иисуса Христа по синоптикам и
 Иоанну, Каз.,1889; **Успенский Н.Д.*, Анафора, БТ, 1975, сб.13;
 **Хвольсон А.*, Последняя пасхальная вечера Иисуса Христа и
 день Его смерти, ХЧ, 1875, т.2, 1877, т.1–2,1878, т.1; прот.
Шмеман А., За жизнь мира, Нью-Йорк, 1983; его же,
 Евхаристия. Таинство Царства, Париж, 1984; *Cangh J.M. van*, La
 multiplication des pains et l'eucharistie, P.,1975; **Cullmann O.*, Early
 Christian Worship, Chi.,1953; *Jaubert A.*, La date de la Cène,
 P.,1957; **Jeremias J.*, The Eucharistie Words of Jesus, L.,1966;
Killmartin E., La Cène du Seigneur, Tours, 1967; **Taylor V.*, Jesus
 and His Sacrifice, N.Y.,1955.

Талмуд

Талмуд (евр. תלמוד – учение), памятник иудаистской литературы, представляющий собой свод раввинистических традиций, относящихся к нуждам ритуально-канонического уклада иудаистской общины (см. статью *Галаха), многие из которых имеют форму толкований Ветхого Завета (главным образом *Пятикнижия).

По своему характеру основная часть Талмуда является аналогом Типикона, Номоканона, Кормчей и других уставных памятников христианского церковного Предания. Он включает детальное изложение тонкостей обрядов и обычаев. Форма его создает впечатление запутанного громоздкого лабиринта, который *Ренан справедливо называл образчиком «педантизма, жалкой казуистики и религиозного формализма». Подобную оценку давали Талмуду и многие христианские богословы, особенно протестантские. Тем не менее нельзя игнорировать и того, что в Талмуде сохранились важные свидетельства о Предании ветхозаветной Церкви как *междузаветного, так и евангельского периодов, которые проливают свет на Новый Завет.

Одним из первых христианских библеистов, который привлек Талмуд для толкования Евангелий, был *Эдершайм. Но он использовал талмудическую письменность главным образом для уточнения исторического фона евангельских событий. Другие авторы пошли дальше, обнаружив глубокую связь между Новым Заветом и раввинистической литературой. Сама идея Предания, методы интерпретации Библии, обряды *таинств церковных, молитвенные чинопоследования Церкви – все это оказалось связанным не только с Писанием Ветхого Завета, но и со священными традициями иудейства.

Основа Талмуда сложилась в среде *фарисеев. Хотя их лицемерие было неоднократно обличаемо Иисусом Христом, однако Он же сказал о фарисеях: «Все, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте, ибо они говорят и не делают» (Мф.23:3).

Следовательно, раввинистическая традиция не была отвергнута Им как исключительно негативная. Задача христианского богословия – отделить в Талмуде то, что относится к подлинному Преданию, от того, что выражает чуждые христианству наслоения в иудаизме.

Состав Талмуда. Фундаментом Талмуда является уставно-канонический сборник, именуемый *Мишна́* (повторение). Она включает 6 разделов, состоящих из 63 трактатов, разделенных на главы и параграфы.

I. Зерайм (посевы; аграрные законы); содержит 11 трактатов: Берахот (благословения), Пеа (край поля, оставляемый для бедных), Маасерот (десятины) и другие.

II. Моэд (праздники); содержит 12 трактатов: Шаббат (Суббота), Эрувин (смягчения субботных правил), Песахим (Пасха), Йома (Судный День), Рош ха-шана (Новый год), Таанит (посты), Сукка (Кущи), Мегила (чтение Пятикнижия), Хагига (праздничные жертвы) и другие.

III. Нашим (жены; брачное право); содержит 7 трактатов: Иевамот (запретные браки), Кетувот (брачные союзы), Недарим (обеты), Назир (аскеты) и другие.

IV. Незекин (уголовное право); содержит 10 трактатов: Бава Камма (Первые врата), Бава Мециа (Средние врата), Бава Батра (Последние врата), Санхедрин (*Синедрион) и другие.

V. Кодашим (святыни; ритуальные уставы); содержит 11 трактатов: Зевахим (*жертвоприношения), Миддот (о Храме) и другие.

VI. Тохарот (Очищения; о ритуальной чистоте); содержит 12 трактатов: Келим (об утвари), Микваот (священные омовения) и другие (полный перечень трактатов см. в книге: *Троицкий И.Г., Библейская археология, СПб., 1913, с.25 сл.). Первая из дошедших до нас полная печатная Мишна вышла в Неаполе в 1492. При ее цитации латинской цифрой принято указывать главу трактата, а параграф – арабской.

Существует два древних толкования на Мишну, называемых *Гемарами*, или Талмуда в узком смысле этого слова. Термин Гемара означает завершение. Гемара, созданная в Палестине, называется Иерусалимской (Иерушалми), а в

Парфянской *диаспоре (в Вавилонии) – Гемарой Вавилонской (Бавли). Первая содержит комментарий к 39 трактатам Мишны, а вторая, более обширная – к 36 ее трактатам. Первопечатные Гемары вышли в Венеции в 1520–1523. В изданиях Гемары принято сохранять одно и то же содержание страниц. Поэтому ссылки на Гемару делаются с указанием порядкового номера страницы (арабскими цифрами).

Кроме указанных разделов собственно Талмуда к талмудической литературе относят:

- а) Тосефтá (дополнительные пояснения к Мишне),
- б) Барайтá (дополнения к Мишне, авторитет которых не считается в иудаизме общепризнанным),
- в) *Мидрáши: Мехилтá (толкование богослужебных разделов Исх.), Сифрá (толкование Лев.), Сифрэ (толкование ритуальных частей Числ. и Втор.), Танхумá (толкование на все Пятикнижие), Берешít Раббá (толкование на Быт.), Шемót Раббá (толкование на Исх.) и другие (см. полный перечень в указ. сочинениях Троицкого И.).

Происхождение Талмуда. Начало Талмуда коренится в Предании ветхозаветной Церкви, идущем от *патриархов и Моисея. Оно передавалось в *устной традиции *книжников, *мудрецов и *пророков. Важность Предания была, однако, осознана лишь после Ездры, когда Пятикнижие в нынешнем его виде было окончательно кодифицировано как общий закон для ветхозаветной Церкви. В период борьбы с *эллизмом (2 в. до н.э.) возникла острая необходимость в адаптации Писания к изменившимся условиям жизни. Эту адаптацию стремились осуществить главным образом фарисеи, толковавшие Закон применительно к конкретным требованиям момента. Издержкой этого процесса явилось смешение подлинного Предания с «преданиями человеческими», притязавшими на авторитет, равный Библии. Неизвестно, когда были записаны первые тексты талмудического предания. Среди учителей иудейства междузаветного времени было не принято заносить свои речи в свитки. Начало записей принадлежит *таннаим, которые к началу 3 в. н.э. собрали воедино мнения наставников по вопросу о *галахе. Ведущую роль в этом сыграл рабби

Иегуда Наси из Галилеи (ок.135-ок.220 н.э.), которому приписывают окончательную редакцию Мишны. Вскоре после оформления Мишны были записаны Тосефта и Барайта.

Составители Гемар, или собственно Талмуда, назывались *амораями*, толкователями. В 4 в. в Тивериаде (Галилея) был завершен Палестинский Талмуд, а в Парфии на рубеже 5 и 6 вв. – Вавилонский. Там же появилось и большинство мидрашей, дата которых также относится к раннему Средневековью.

Особенности Талмуда. Язык Талмуда отличается от классического *древнееврейского языка. Он отражает иноязычные влияния и несет на себе печать уставно-юридической специфики и среды, в которой он возник. Благоговейный авторитет, который окружал имена таннаев, заставил компиляторов Талмуда сохранить множество высказываний «отцов», даже противоречащих друг другу. Хотя таннаи пытались ввести некоторый порядок и систему в текст Мишны, в целом он сохранил свой пестрый мозаичный характер, отразив дискуссии, которые велись между богословами, канонистами и кодификаторами богослужебных уставов.

Мишна – произведение исключительно галахическое. Элементы галахи занимают ведущее место и в других частях Талмуда. Однако в них также есть много материала, относящегося к категории агады (см. статью *Жанры, п.1). Это нравственные наставления и гомилетические отрывки, притчи и *легенды, житийные сказания о таннаях и мидраши, сложившиеся вокруг текста Ветхого Завета, мифы и афоризмы. Агадические тексты содержатся преимущественно в Вавилонской Гемаре и мидрашах. Составители Талмуда, в отличие от александрийских иудеев (*Филон Александрийский), отказались от контактов со светской греческой культурой. Они видели свою задачу в изоляции иудаизма, в ограждении его от внешних влияний. Прежний религиозно-государственный строй после падения Иерусалима должна была заменить строгая, детально разработанная система, обнимающая все проявления общинной жизни. Хозяйство и посты, молитвы и уголовное право были подчинены единому авторитету правил, собранных

в Талмуде. Фактически он стал заслонять Священное Писание, против чего впоследствии восстали караимы и – гораздо позже – представители реформированного иудаизма.

Вероучение и этика Талмуда. Основы талмудической догматики, естественно, исходят из Ветхого Завета, преимущественно из Пятикнижия. Провозглашается абсолютное единство Бога, неприступного и непостижимого. Однако в Талмуде есть учение о *Мемрэ*, Слове Сущего, Которое тождественно Самому Богу. Точно так же тождественна Богу *Шехинá* (пребывание, присутствие Божье). Понятие о Ней близко к христианскому учению о Святом Духе. Талмуд признает не только воскресение из мертвых (запечатленное в Дан. и *неканонических книгах), но и бессмертие души. В некоторых трактатах вечная жизнь рассматривается как удел одних праведников.

Дух законничества, религиозного формализма, царящий в Талмуде, не полностью заслоняет в нем дух живой веры и нравственности. Если одни учителя ведут бесконечный спор о числе и времени молитв (Берахот, 1,1), то другие подчеркивают необходимость глубокого духовного настроения молящихся (там же, V,1). Рабби Симеон говорил, что важнее не столько изучать Тору, сколько творить добрые дела (Авот, 1,17). В трактате Шемот Рабба (22) заповедуется платить добром за зло. Многие наставления Талмуда близки к евангельским заповедям, напр.: «Подражайте Богу; как Он милосерд, так и вы будьте милосердны» (Сота 14а), «Не поступай с другим, как ты не хочешь, чтобы поступали с тобой» (Шаббат 31а). Примеры подобных изречений приведены в статье *Соловьева Вл. о Талмуде (см. библиографию). Религиозно-этический аспект талмудической письменности использовался в новое время в диалоге между христианами и иудаистами. В связи с этим *Антоний (Храповицкий) писал еще в 1907: «Я глубоко убежден в том, что, изучая свой закон и своих средневековых богословов, евреи больше будут уважать и христианскую веру, и русские тогда будут вести с ними искренний обмен своих религиозных убеждений. Так, например, прп. Феодосий Печерский по ночам выходил на торг и беседовал с евреями о

вере; блаженный Иероним в своих толкованиях древних пророков приводит и мнения “помогавшего ему в переводе текста еврея”, и нужно сказать, мнения весьма основательные, приближающиеся нередко к чистому христианству» (Соч., т.3).

Агадические толкования Ветхого Завета в Талмуде представляют собой род притч, основанных на Писании. Чаще всего они носят фольклорный характер, приближаясь к *апокрифам. Так, в Берешит Рабба 38 подробно повествуется о мотивах *вавилонского столпотворения. Бунтуя против Бога, строители башни говорят: «Почему Он избрал для Себя небо, а для нас оставил земную юдоль? Пойдем, построим башню и на вершине ее поставим идола, грозящего простертым к небу мечом и как бы вызывающим Бога на бой». Талмудические комментаторы считали, что как мир создавался в 6 дней, так и история его должна длиться 6 тыс. лет (2 тыс. лет язычества, 2 тыс. лет Закона, 2 тыс. лет *мессиианской эры). Немало в Талмуде и элементов фантастики и мифологии. Так, в нем рассказывается, что Адам и Ева до того, как познали друг друга в браке, вступали в плотское общение с демонами и дали начало чудовищным тварям. Таннаев постоянно занимал вопрос о том, что является сущностью ветхозаветного Закона. Один из них считал, что на протяжении священной истории число главных заповедей (ср. Мф.22:35–39) постепенно сокращалось. Давид свел их к 11 (Пс.14), Исайя к 6 (Ис. 33:15), пророк Михей – к 3 (Мих.6:8), а пророк Аввакум – к одной: «Праведный своею верою жив будет» (Авв.2:4).

Свидетельства о Христе в Талмуде отличаются крайней смутностью и враждебным характером, отражающим острую конфронтацию между иудаизмом и Церковью в первые века н.э. О Христе сказано, что Он научился магии в Египте, что Он был «соблазнителем народа» и Его побили камнями. Согласно Барайте к трактату Санхедрин 43а, Иисуса «повесили накануне Пасхи». Там же говорится, что у Христа было 5 учеников: Матфей, Фаддей, Нецер, Буни и Ники (может быть, Никодим).

Все эти упоминания не имеют почти никакого исторического значения; однако из них явствует, что даже враги христианства не могли отрицать существования Христа как Личности. В

трактате Авода зара (16в-17а) есть указание на то, что некоторые раввины 1 в. положительно оценивали речения Христа. Как отмечают многие исследователи, хотя Талмуд создавался в эпоху активной антихристианской полемики (*Цельс, *Порфирий и другие), его составители предпочитали не полемизировать с христианством, а игнорировать его.

Агадические элементы Талмуда могут оказать определенную помощь в изучении Нового Завета. В частности, они уясняют методы толкования Ветхого Завета апостолом Павлом, который нередко прибегал к приемам *раввинистической экзегезы (например, Гал.4:21–31).

Переводы: Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей, Одесса, 1910, ч.1; *то же*, Берлин, 1922, ч.2; *то же*, М.,1993; Живая мораль, или Сокровищница талмудической этики, сост. О.Я.Гурвич, Вильна, 1901; Талмуд. Мишна и Тосефта, пер. Н.Переферковича, т.1–6, СПб.,1899– 1904; Талмуд. Мехилта и Тосифра, т.1–6, СПб., 1899–1904; Талмуд Вавилонский. Трактат Берахот, СПб.,1909; *то же*, 40 v.in 25, Вильна, 1880–1886 (издание считалось лучшим); Талмуд Иерусалимский, (на иврите) 4 v.in 1, В.,1924–1925; Талмуд о Христе и христианстве, в кн.: *Ранович А.*, Первоисточники по истории раннего христианства, М.,1933; *Финн С.И.*, Мировоззрение талмудистов. Свод религиозно-нравственных поучений в выдержках из главнейших книг раввинской письменности, т.1–3, СПб.,1874–1876, репр., М.,1994; *Le Talmud de Jérusalem*, P.,1871–1890; *Midrash Rabbah*, vol.1–13, L.,1939; *Sifre zu Numeri*, Bd.1–2, Stuttg.,1935–1936; *The Babylonian Talmud*, vol.1–18, L.,1961.

- **Бернфельд С.*, Талмуд: его сущность, значение и история, СПб., 1901; *его же* и др., Талмуд, ЕЭ, т.14; *Быков А.*, Талмуд Вавилонский, «Наблюдатель», 1891, №4–5; *Варшавский И.*, Талмудическая мораль, Одесса, 1880; **Вигуру Ф.*, Руководство..., пер. с франц.,М., 1916², т.1, с.250–259; *Дармштетер А.*, Талмуд, «Восход», 1893, №2–4; *Дейч Э.*, Что такое Талмуд? СПб.,1870; **Делич Ф.*, Слово правды о Талмуде, пер. с нем., СПб.,1885; *Диминский С.Я.*, Исследование о Талмуде, ТКДА, 1868, №2,5,8,12; *Зильберштейн И.*, Свод этики

иудаизма (по Библии, Талмуду и раввинской письменности), Варшава, 1889; прот. *Ковальницкий А.*, Теоретическое богословие евреев-талмудистов, пер. с нем., СПб., 1898²; *Левнер И.*, Еврейские легенды по Талмуду, мидрашам и другим первоисточникам, Варшава, 1903; *Маковский Г.Б.*, Нравоучение в Талмуде, М., 1915²; Мишна, ЕЭ, т.11; *Неусыхин И.Г.*, Очерки талмудического учения, Пг., 1917; **Никольский Н.М.*, Талмудические традиции об Иисусе, «Белорусского университета Труды», 1925, № 7; **Олесницкий А.*, Из талмудической мифологии, ТКДА, 1870, № 1,2,4,8; *Переферкович Н.*, Талмуд, его история и содержание, СПб., 1897; **Ренан Э.*, Талмуд, «Научное обозрение», СПб., 1900, № 5; *Светлов Э.* (прот. А.Мень), На пороге Нового Завета, Брюссель, 1983 (там же приведена библиография); *Соловьев Вл.*, Талмуд и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и в Германии, Соч., СПб., 1912², т.6; **Троицкий И.Г.*, О Талмуде, СПб., 1901; его же, Талмудическое учение о посмертном состоянии и конечной участи людей, СПб., 1904; *Штейнзальц А.*, Контуры Талмуда, пер. с иврита, М.-Иерусалим, 1981; *Funk S.*, Die Entstehung des Talmuds, Lpz., 1910; *Moore G.F.*, Judaism in the First Centuries of the Christian Era, vol.1–3, Camb. (USA), 1950–1954; *Neusner J.*, A History of the Jews in Babylonia, Leiden, 1965; *Sanders E.P.*, Paul and Palestinian Judaism, Phil., 1977; **Strack H.L.*, Einleitung in Talmud und Midraš, Münch., 1921 (англ. пер.: Introduction to the Talmud and Midrash, Phil., 1931).

Танна́и

Танна́и (арам. – учителя), иудейские толкователи Ветхого Завета, хранители ветхозаветного *Предания, а затем и иудаистских традиций. Время их деятельности совпадает с 1–2 вв. н.э. Родоначальниками богословских школ Таннаев были *фарисеи. Главное внимание комментаторы из этих школ уделяли ритуальным и правовым вопросам (см. статью *Галаха). Учение Таннаев соединяло ветхозаветное Предание и Писание с раввинистическими «преданиями старцев», которые были осуждены Христом Спасителем как человеческое измышление (Мф.15:1 сл.).

Одним из первых Таннаев был Гамалиил I (умер ок.60), учитель апостола Павла (Деян.5:34 сл.; 22:3), принадлежавший к либеральной школе Гиллеля. Известно, что Гамалиил призывал *Синедрион терпимо относиться к апостолам Христовым. Согласно *легенде, приводимой в *Климентинах (Рес 1,65), в конце жизни он принял христианство (древние агиографы включают его в число святых). Его преемником был последний фарисейский учитель Иоанн, сын Закхея (Иоханан бен Заккай), умерший ок.80. Этот **Таннай**, как и христиане, был противником войны с Римом и во время восстания тайно покинул Иерусалим. Он получил от Веспасиана разрешение основать новый *Синедрион и богословскую школу в Ямнии, близ Яффы (см. статью Ямнийская школа). Узнав о гибели Иерусалима, Иоханан объявил, что отныне добрые дела должны заменять *жертвоприношения (Авот р.Нафана, IV). Более того, он считал, что добродетель может служить спасением и для язычников (Бава Батра 10б). Иоханан толковал Ветхий Завет и предания применительно к новым условиям жизни. По словам *Талмуда, когда он умер, «погас блеск мудрости». С Иохананом кончился период плюрализма и религиозной терпимости. Исчезновение в результате войны *зелотов, *саддукеев, *ессеев и других течений, а также разрыв с христианами сделали Таннаев единственными руководителями *иудаизма. Раббан Гамалиил II (умер ок.120)

стремился сцементировать иудаизм, создав монолитную замкнутую религиознобытовую систему. Он первый официально осудил евреев-христиан как еретиков. Диктат Гамалиила привел к его изгнанию (впрочем, временному) из Ямнийского Синедриона.

Усилиями Гамалиила II галахические предания стали считаться равными *Пятикнижию (говорили даже о «двух Торах», Предании и Писании). Из Таннаев 2 в. наиболее известны рабби Тарфон, выведенный свт.*Иустином в его «Диалоге с Трифоном иудеем», и рабби Акиба. Последний принимал участие в восстании Бар-Кохбы против Рима (132–135). Он открыто признал Бар-Кохбу Мессией. Когда восстание было подавлено, Акиба попал в плен и был казнен. Ему принадлежит идея, что в Пятикнижии символическое значение имеет каждая деталь, даже формы букв. Таннаи считались «святыми отцами» иудаизма. Авторитет их был очень высок. Их толкование обрядов легло в основу *Мишны. Завершителем и редактором ее считается рабби Иуда Святой, или Иегуда Наси (ок.135-ок.220), один из последних Таннаев, прославившийся своей ученостью и аскетизмом.

- *Иуда Ганаси*, ЕЭ, т.8; *Ренан Э., Евангелия: второе поколение христианства, СПб., (1907), репр. М.,1991; его же, Христианская Церковь: царствование Адриана и Антонина Благочестивого, СПб., (1907), репр. М.,1991; Танна, Таннаи, ЕЭ, т.14; *Троицкий И.Г., Иуда «святой» Рабби, ПБЭ, т.8, с.529–530; иностранная библиография см.: *Neusner J.*, The Rabbinic Tradition, vol.1–3, Leiden, 1971; *Safrai S., Stern M.* (ed.), The Jewish People in the First Century, vol.1–2, Assen (Netherl.), 1974–1976; *Sanders E.P.*, Paul and Palestinian Judaism, Phil.,1977; см. также статью *Талмуд.

Таргúмы

Таргúмы (евр.-арам. – переводы), переводы книг Ветхого Завета на арамейский язык. Первые такие переводы были устными и относятся ко времени, когда сподвижники Ездры публично читали и изъясняли *Пятикнижие (Неем.8:7–8). Датировка письменных Таргумов точно не установлена, но несомненно, что какая-то часть их возникла в дохристианское время. В *Плена период многие иудеи стали говорить на арамейском языке и уже плохо понимали *древнееврейский язык. Хотя позднее, в *междузаветный период, древнееврейский язык снова возродился в народе, многие продолжали говорить и писать на арамейском (на этом языке написаны части 1 Езд., Неем. и Дан.). Отсюда явилась необходимость в Таргумы. Древнейшие рукописи Таргумов найдены в *Кумране. Первопечатные издания их выходили на протяжении 15–16 вв.

Наиболее точным из арамейских переводов Пятикнижия считается Таргум, приписываемый Онкелосу. *Талмуд (Мегиллот, За) отождествляет Онкелоса с прозелитом *Акилой, создавшим один из греческих переводов Ветхого Завета. Но в достоверности этого свидетельства ученые сомневаются. Таргум Онкелоса получил широкое распространение в Вавилонской *диаспоре, и поэтому его иногда называют «Бавли». Он имеет точки соприкосновения с традицией *Септуагинты. Ряд этнографических и географических названий в переводе модернизирован, смягчены некоторые *антропоморфизмы.

Перевод *Исторических и *Пророческих книг сделан, по преданию, учеником Гиллея, Ионафаном, сыном Узиэлевым, современником евангельских событий. Этот Таргум замечателен тем, что содержит многочисленные комментарии мессианского характера. Вообще большинство Таргумов являются не переводами в узком смысле слова, а *парафразами, свободным переложением со значительной долей интерпретации.

Кроме указанных двух, существуют Таргум Псевдо-Ионафана и Палестинский Таргум на Пятикнижие, Таргум на Пс., Иов., Притч., *Мегиллот, Пар. Большинство из них сделано непосредственно с еврейского языка, кроме **Таргума** на Иов., в основе которого лежит *Пешитта.

Значение Таргумов троякое. Они:

- 1) используются в *текстуальной критике для уточнения древних вариантов текста;
- 2) дают представление об иудейской экзегетике междузаветного времени;
- 3) объясняют некоторые места Нового Завета, связанные с иудейскими преданиями.

Так, в Палестинском Таргуме на (Быт.3:15) *Первоевангелие толкуется в мессианском смысле, как впоследствии стали понимать его и христиане. Имена египетских волхвов, противившихся Моисею, Ианния и Иамврия, которые приведены в (2Тим.3:8), в Ветхом Завете отсутствуют. Но они приведены в Таргуме Псевдо-Ионафана (Исх.7:11). В том же Таргуме говорится о семи светильниках, соответствующих семи звездам. Этот образ мы находим в (Откр.1:12).

Издания и переводы: Etheridge J.W. (ed.), The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel, vol.1–2, L.,1862–1865; Ginsburger M. (hrsg.), Das Fragmententargum, B.,1899; id., Pseudo-Jonathan, B.,1903; *Lagarde P. de, Prophetæ Chaldaice, Lpz.,1872; Ploeg J.P.M. van der, Le Targum de Job, Amsterdam, 1962.

- *Вигуру Ф., Руководство..., пер. с франц., М.,1916², т.1; митр. Григорий (Чуков), Мессианские представления иудеев по Т.Ионафана, сына Узиелова, Л.,1926; Т., ЕЭ, т.14; Davies W.D., Paul and Rabbinic Judaism, L.,1958; McNamara M., Targums, NCE, vol.1; id., The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch, Dublin, 1978; Narbonne J.J., Exégèse targumique des prophéties messianiques, P.,1936; прочую библиографию см. в указ. сочинениях и в статье *Переводы Библии на древние языки.

Тареев

Тареев Михаил Михайлович (1867–1934), русский православный богослов и экзегет.

Родился в Рязанской губернии в семье сельского священника. После окончания Московской Духовной академии (1891) некоторое время преподавал в Псковской и Рижской Духовной семинарии, а затем защитил магистерскую диссертацию в МДА («Искушение Богочеловека», М., 1892; во 2-м изд. книга, по требованию Синода, была названа «Искушение Господа нашего Иисуса Христа», М., 1900). С 1902 по 1918 профессор кафедры нравственного богословия МДА.

В 1904 за исследование «Философия евангельской истории» (Серг.Пос., 1903) удостоен степени доктора богословия. Обе диссертации и другие свои труды Тареев объединил под общим заглавием «Основы христианства. Система религиозной мысли» (т.1–5, Серг.Пос., 1908–1910). Тареева отличала обширная эрудиция, свежесть и новизна мысли, глубоко личный подход к богословским проблемам. По его собственному признанию, он выстрадал свое мировоззрение, пытаясь создать оригинальную русскую интерпретацию христианства. Для Тареева оно было не отвлеченной теорией, а «философией жизни», рожденной из религиозного опыта. Поэтому он с преувеличенным недоверием относился к «гностицизму», т.е. к любой метафизике, даже к догматическому богословию. Отсюда и его сдержанная оценка святоотеческого наследия. Правда, он нередко опирался на отцов Церкви, но считал, что «единого святоотеческого учения нет, а есть святоотеческие системы и мнения, которые выбираются богословом по своему произволу». По его словам, «святоотеческий принцип скрывает разгул произвола толкователей».

Греческой «спекулятивно-аскетической» мысли Тареев противопоставлял род православного пиетизма, ориентированного только на Евангелие. Евангельское учение, по его убеждению, есть религия духа, которая стремится

освободиться от внешнего символизма и догматизма. Оно противостоит всем видам естественной этики, религии, творчества и есть явление Божественной жизни в падшем мире. Все верования, в том числе и Ветхом Завете, и «историческое христианство», скрыто содержат в себе «религиозное искушение» противиться Богу, Его воле. Лишь Евангелие Христово, олицетворенное Самим Богочеловеком, осуществляет и возвещает подлинное Богосыновство. Тареев писал, что «дает чисто личное понимание христианства», не претендующее на общеобязательное значение и коренящееся в его индивидуальном опыте.

Работы Тареева были отмечены премией митрополита Макария, однако против них велась острая полемика, на которую Тареев отвечал не менее резко. Среди его критиков были архиепископ *Антоний (Храповицкий), протоиерей *Клитин, протоиерей Павел Светлов (1861–1942) и другие. Тареева обвиняли в склонности к идеям *либерально-протестантской школы экзегезы, сравнивали с *Гарнаком и *Толстым.

«Я попал, – писал Тареев в 1909, – в мутный поток легенды, которая создается вокруг моего имени». В том же году комиссия Святейшего Синода потребовала от него объяснительной записки, которая и была им представлена («Краткое изложение системы моего богословствования», БВ, 1917, № 8/9, в статье «Страницы из недавней истории богословской науки»). Отчет по этой записке составил протопресвитер Иоанн Янышев (1826–1910), который фактически оправдал Тареева от возводимых на него обвинений. Тем не менее споры вокруг Тареева не утихали. Его основной труд иронически называли «немецкой колонией» в русском богословии. Защитники Тареева, напротив, утверждали, что его учение «не немецкий полурационализм посредствующей школы, а подлинное православие, очищенное и незатемненное». В МДА Тареев считался идейным антагонистом священника П.Флоренского (1882–1937), хотя по существу у них было больше общего, чем думали (оба исходили из примата внутреннего духовного опыта в богословии). Их сосуществование в одной церковной школе являлось

свидетельством большой интеллектуальной свободы в академии тех лет. Впрочем, творческий путь Тареева оставался нелегким. «Мое имя, – писал он в 1916, – стоит среди гонимых, поносимых, отверженных. Не могу не страдать и, однако, понимаю свое положение. Мне ли, одинокому, отверженному и со всех сторон беззащитному, ожидать иного, выступая обличителем общества в нравственном маразме?»

В 1910–1915 Тареев был членом *Комиссии библейской русской. В 1917 Тареев был назначен вместо свящ. П.Флоренского на пост редактора «Богословского вестника». После закрытия МДА, несмотря на болезнь глаз, Тареев продолжал преподавание. Он был профессором философии в Ярославском юридическом институте (1918–1927) (бывший Демидовский лицей), Загорской военно-электрической академии и в других вузах. Богословской школы Тареев не создал. «Он остался одиноким, уединенным мыслителем, как того, собственно, требовал и самый его принцип» (прот. Г.Флоровский). На Западе Тареев почти не получил известности, и мало кто знал, что в своих воззрениях он предвосхитил учение раннего *Барта, а также сторонников *экзистенциалистского толкования Библии.

Библейское *богословие и историософия Тареева. Основным недостатком современного ему богословия Тареев считал недифференцированный подход к источникам. «У нас на темы о правде, церкви, духе и т.п. приводят совершенно в одинаковом смысле свидетельства из Ветхого Завета, Евангелий, писаний апостола Павла и церковной письменности, как древнейшей, так и новейшей». В качестве первого принципа «научного богословия», или «научного изложения христианской идеи», Тареев выдвигал отдельный подход к каждой части Библии, соответственно с ее «собственным внутренним характером», за которым следовало изучение «исторической связи» между ними. Второй принцип заключался в рассмотрении библейских писаний «в свете современных им идей, имеющих значение языка, в широком смысле слова, или фона, на котором раскрывается оригинальное содержание памятника». Роль *Предания Тареев признавал, но считал ее

вторичной. «Последняя сила религиозного убеждения, – писал он, – крепнет на субъективной основе, которой не поколеблет никакая софистика. Несравненно более, чем в какой-либо религии, в христианстве личность призвана к внутренней свободе».

Оба Завета, Евангелие, история религий и Церкви рассматриваются Тареевым под знаком духовного испытания, или «искушения», прообраз которого дан в (Быт.3). Нemoшь и ограниченность своей тварной, природной жизни человек должен осознать и подчинить ее жизни высшей, божественной. Но с древнейших времен у человека существовал соблазн возвысить себя вопреки Богу. «Поэтому Бог становится для него *другим*, наряду с ним самим, Богом, оспаривающим его славу и его достоинство, завидуя ему, и вызывает в нем соответствующие к Себе чувства – протеста, боязни и ненависти». История религии есть закономерный процесс преодоления этого соблазна, путь от богопротивления к богосыновству. В своей полноте богосыновнее сознание не достигнуто нигде в истории. Его являет только воплотившееся Слово Божье, Богочеловек, в Котором заключена сама сущность христианства как абсолютно нового *Откровения.

Ветхий Завет в интерпретации Тареева. Признавая отличие «беспримерно высокого и чистого еврейского монотеизма» от других дохристианских религий, Тареев, однако, не видит качественной разницы между религиозным сознанием Ветхого Завета и прочими верованиями. По его мнению, в Ветхом Завете Бог также воспринимался внешней силой, по отношению к которой долг человека сводился лишь к послушанию. Практически *боговдохновенность ветхозаветной части Библии Тареев игнорирует. Она выражает, с его точки зрения, все тот же ограниченный, противящийся Богу дух, который свойствен «естественному» религиозному сознанию. Правда, Тареев подчеркивает особую роль *пророков. Их учение, по его мнению, есть «кульминационный пункт ветхозаветной религии», от которого ведет «прямой путь к евангельской абсолютности». Но в процессе реконструкции ветхозаветного богословия Тареев постепенно отходит от того дифференцированного подхода к

Писанию, который был столь важен для него. Он фактически отождествляет Ветхий Завет с его законничеством, ставя на одну доску священные книги, *апокрифы и произведения письменности более позднего *иудаизма. В результате исчезает живая преемственность двух Заветов, их диалектика превращается в непреодолимый антагонизм.

Нелегко понять, почему Ветхий Завет, деградировавший, согласно Тарееву, от профетизма к законничеству, стал лоном для христианства. «Христианская антитеза иудейству, – пишет Тареев, – есть антитеза бесконечного конечному, абсолютного условному, свободного стихийному, творческого и вечного временному и ограниченному». Иными словами, в Ветхом Завете, по Тарееву, проявился лишь тот тварный элемент, который бесконечно далек от Божественного, от духовного. Между тем в силу богооткровенности ветхозаветной веры невозможно рассматривать ее лишь как выражение человеческой ограниченности. Наряду с этой ограниченностью в ней присутствовал и духовный элемент, подготовивший явление Христа. Тареев не отрицает факта пропедевтической роли Ветхого Завета, но сводит ее к контрасту, лишь сильнее оттеняющему несостоятельность человеч. усилий в постижении Бога. В этом Тареев смыкается с концепциями либеральных протестантов и предваряет идеи *Бульмана.

Христос и Евангелие в системе Тареева. В рецензиях на первые труды Тареева *Муретов сетовал, что автор уделил мало внимания вопросам *исагогики Нового Завета. Но такой пробел вполне понятен, если учесть специфический подход Тареева к Евангелию и Писанию вообще. Сам он разделял евангельские толкования на несколько типов: а) научно-исторический подход, который сталкивается с существенными трудностями, ибо Евангелие «не представляет собой ни истории, в строго научном смысле этого слова, ни материала для нее»; б) «археологический» подход дает лишь картину исторического фона для учения Христа (в частности, иудейских верований и обычаев новозаветного времени), но не может претендовать на адекватное уяснение Евангелия; в) рационалистическое толкование, которое всецело занято

второстепенной проблемой евангельских чудес, игнорируя главное: что значит для нас сегодня Личность и провозвестие Христа; г) подход, который предпочитал сам Тареев и который он называл «философией евангельской истории». Этот подход не отрицает значения Историко-литературной критики и филологических исследований, но имеет в виду их ограниченность.

«Филологический перевод священного Писания, историко-археологическое объяснение его речений, – пишет Тареев, – не относится к области религиозной». Это область науки. Неправы и те, кто ее отменяет, и те, кто на ней останавливается. «Одинаково тяжело встречать как наглость чревоутоляющих, не желающих знать никакой исторической перспективы, так и жалкую беспомощность ученых богословов, которые во всеоружии филологии и археологии, при изысканном понимании деталей отдельных слов и текстов, совершенно бессильны связать тексты одною цельною идеей, уловить дух и смысл учения». А именно в этом заключается важнейшая задача, которая стоит перед толкователем. Он должен проникнуть в самую сердцевину Благой Вести, интуитивно уловить ядро ее содержания, постичь, что именно возведено нам сегодня в Евангелии, и значит творчески воссоздать «философию евангельской истории», которая есть Слово о вечной жизни.

Богочеловеческий подвиг Христа Спасителя заключался в том, что Он завершил историю искушений дохристианского мира. Он победил сатану Своим уничижением, отказом от внешней силы и власти. Этим Христос соединился с немощным, ограниченным миром и в то же время всецело подчинил Себя воле Отца. Он принес людям абсолютно новую реальность. «Религиозный опыт Христа был совершенной противоположностью тому, чем обычно живет человеческое сердце: Его любовь была явлением жизни нечеловеческой». Приобщаясь к Его опыту Богосыновства, христианин обретает спасение через его Божественную Любовь. «Это не богословие, это не логический вывод, а непосредственное ощущение, непосредственное духовное переживание». Таким образом, христианство есть религия предельно личностная. «Христос

приводит человека к личному общению с Богом». В Церкви «личный подвиг всех христиан сливается воедино».

История христианства есть *развитие*, а не простая смена поколений. Цель его – «благодатное освящение природы и мира», которые сами по себе относятся к низшей сфере бытия. Как Богочеловек прошел через искушения, так и христианство проходит через них. Католичество не устояло перед соблазном власти, протестантизм – перед соблазном отождествить религиозный прогресс с культурным. Только православие содержит в себе потенцию развития личной духовности, проявляющейся в смиренном подвиге. Оно рассматривает все мирское как низшее. Оно стремится избежать иллюзий. Ведь в «строгом смысле о христианском народе, как и о христианском государстве, христианской науке, христианской политике, христианском браке можно говорить лишь в историческом, а не в существенном отношении».

Для Тареева не существует возможность полного преодоления пропасти между Божественным, духовным, и мирским. Возникшие в лоне исторического христианства формы государственности и метафизики есть нечто условное, преходящее, «Евангелие не открывает нам тайн надзвездного мира, не открывает времен и сроков, не объясняет гностически природного и исторического процессов, не обещает нам магических средств влиять на естественную эволюцию событий; оно ограничивает наше внимание собственными нравственными задачами, оно указывает нам путь духовного воздействия на внешний мир». Будущее русское православное богословие должно, по выражению Тареева, «освободиться от образов и символов», от груза греческой метафизики отцов Церкви и одностороннего византийского аскетизма, который «отравил нашу волю и исказил всю нашу историю».

Наследие Тареева еще мало изучено. Несмотря на негативные и спорные его стороны, оно содержит много ценного, что при надлежащем критическом подходе может быть использовано при дальнейшей разработке богословских и экзегетических проблем.

♦ Воскресение Христово и его нравственное значение, БВ, 1903, т. II, № 5–6; О действительности Христова Воскресения, БВ, 1904, № 6; Религиозная проблема в современном освещении, БВ, 1909, т. 1, кн. 1–3; Основы христианства, СПб., 1909 (автореферат главного труда Тареева); Из истории этики, Серг. Пос., 1913; Философия жизни, Серг. Пос., 1916; Христианская философия, ч. 1. Новое богословие, М., 1917.

• *Виноградов В.*, Основные пункты христианского мировоззрения в системе проф. М. М. Тареева, Серг. Пос., 1912; *Голубцов. МДА*, т. 2, ч. 4, с. 179; прот. *Зеньковский В.*, История русской философии, Париж, 1950, т. 2; *Смирнов К. А.*, Имманентная философия христианства (о М. М. Тарееве), Пг., 1914; прот. *Флоровский Г.*, Пути русского богословия, Париж, 1981²; ФЭ, т. 5.

Тарн

Тарн (Tarn) Уильям Удторп (1869–1957), английский историк античности, специалист по *эллинизму. Один из авторов «Кембриджской Всемирной истории». Самая известная из обобщающих работ **Тарна**, «Эллинистическая цивилизация» («Hellenistic Civilisation», 1932; рус.пер.: М.,1949), содержит главу о ветхозаветном *Второго Храма периоде с кратким анализом религиозной истории и *апокрифов.

- СИЭ, т.14 (там же указаны проч. труды Тарна).

Тати́ан

Тати́ан, Та́циан, (Tatianus) (ок.120-ок.175), раннехристианский апологет. Родился в Сирии (или, может быть, в Ассирии) в языческой семье. Много путешествовал в поисках истины, знакомился с греческими философскими системами и восточными религиями. В 50-х гг. 2 в. прибыл в Рим и стал христианином и учеником св.*Иустина Философа. Впоследствии переселился в Сирию, где попал под влияние гностицизма.

Татиану принадлежит трактат «Речь против эллинов», в котором он подверг резкой критике греческий *политеизм. В историю библеистики Татиан вошел как автор первой евангельской *гармонии – «Диатессарона» (Τό διά τεσσάρων εὐαγγελίων), соединяющей воедино повествования 4 евангелистов. Гармония была составлена Татианом в период его жизни в Риме, вероятно, на греческом языке (по другому предположению – по-сирийски). До 20 в. она была известна лишь в латинском и арабском переводах.

В 1933 английский археолог Кларк Хопкинс при раскопках месопотамской крепости Дура-Европос нашел греческий фрагмент «Диатессарона». *Крэлинг датировал его 3 в. Отрывок содержит рассказ о том, как Иосиф Аримафейский испросил у Пилата тело Иисусово. Гармония Татиана доказывает, что к 150 все 4 Евангелия уже существовали и были признаны каноническими. Толкование на «Диатессарон» написал прп.*Ефрем Сирин. Среди сирийских христиан книга долгое время считалась равной по достоинству Четвероевангелию. В 5 в. она как произведение обвиненного в ереси автора была заменена сирийской версией Евангелий (см. статью *Пешитта).

♦ Tatiani Oratio ad Graecos, Lpz.,1888; в рус. пер.: Речь против эллинов, в книг: Сочинения древних христианских апологетов, СПб.,1895.

• Бёзе Г., Достоверность наших Евангелий, М.,1899, с.56 сл.; Дойель Л., Завещанное временем, М.,1980; иностранную библиографию см. в книге: *Quasten. Patr.*, v.1, p.220; ODCC, p.1341.

Таубе

Таубе Михаил Александрович (1869–1962), русский правовед и общественный деятель. Окончил юридический факультет Петербургского университета, где с 1903 по 1911 состоял профессором международного права. Был сенатором, товарищем министра народного просвещения, членом Государственного совета. В послереволюционный период переехал в Финляндию. С 1929 жил в Париже. Таубе принадлежат уникальные в русской литературе антологии *аграф и исследования о них. Автор цитирует их в оригиналах, снабжая собственными переводами.

♦ Христианство и организация международного мира, СПб., 1902; Аграфа. О незаписанных в Евангелии изречениях Иисуса Христа, Варшава, 1936; Аграфа в древнехристианских апокрифах, Париж, 1947; Аграфа в иудейских и магометанских писаниях, Париж, 1951.

• Памяти барона М.А.Таубе, РВЦ, 1962, № 2 (55); ЭСБЕ, т.32а и т.2а (доп.).

Те́атр и Би́блия

Те́атр и Библия. Генетически **Театр** связан с ритуальными действиями и обрядами. В первобытных религиях и культах древнего мира драматическое изображение священных событий и мифов было неотъемлемой частью ритуала. Так, новогодний праздник Акиту в Месопотамии сопровождался инсценировкой, символизирующей борьбу бога Солнца Мардука с силами *Хаоса. Истоки греческой драмы также коренятся в архаичных религиозных обрядах. Античный **Театр** был своего рода дополнением к храму; там перед зрителями выступали боги и герои священных сказаний.

Отсутствие мифологии в ветхозаветной религии не способствовало развитию сакральной драмы. Однако обряды некоторых праздников воспроизводили древние библейские события (например, обряды праздника Пурим, напоминавшие о событиях, описанных в Есф.). В *междузаветный период Ирод Великий построил в Палестине театр, но неизвестно, какие спектакли в нем ставились (*Иосиф Флавий. Древн., XV,8,1). Первая известная в истории драма на ветхозаветную тему, «Исход из Египта», была написана александрийским поэтом по имени Иезекииль, жившим во 2 в. до н.э. (фрагменты есть у *Евсевия Кесарийского в «Приготовлении к Евангелию», IX,28). Раннее христианство не знало **Театра**, поскольку отцы Церкви относились к нему отрицательно как к языческой форме искусства.

Средние века и начало Нового времени. В 9 в. на Западе зародилась библейская драма. В дни Рождества или Пасхи клирики разыгрывали в храме сцены из евангельской истории. Вначале текст пьес был латинским. Среди них известны «Рождественское действо» (11 в.), «Действо о десяти девах» (12 в.). Постепенно латинские действа стали вытесняться *мистериями*, спектаклями на национальных языках. Они основывались и на ветхозаветных событиях («Действо об Адаме», 12 в.), и на новозаветных, которые составляли большинство. Авторы средневековых мистерий, как правило,

неизвестны. Иногда эти постановки длились несколько недель. Одна из них, «Мистерия Ветхого Завета», включала 40 пьес, в которых участвовало свыше 250 актеров. Она прослеживала все основные библейские события от сотворения мира до Рождества Христова. Наиболее популярны были мистерии Страстей, к ним относились почти с таким же благоговением, как к церковной службе. Люди, избранные на роль священных лиц, долго и молитвенно готовились к действию. Евангельские мистерии были запрещены церковными властями на Западе в 16 в. и затем вновь допущены в 20 в. (см. ниже).

На Руси, как и на Западе, библейский **Театр** начался храмовыми *действиями*, аналогами мистерий. Наибольшую известность приобрело т.н. «Пещное действо», прославляющее подвиг отроков, брошенных в огонь по повелению Навуходоносора (Дан.3). В церкви ставилось условное изображение печи, избранные юноши играли роли героев-отроков. Текст реплик был взят из Библии и дополнен диалогами из *апокрифов и народной поэзии (первое упоминание о «Пещном действе» относится к 16 в.). В конце 17 в. при царе Алексее Михайловиче был создан придворный **Театр**. Он открылся в 1672 переводной пьесой на тему Книги Есфири. В дальнейшем ставились и другие драмы («комедии») на библейские сюжеты, в частности «Иудифь», «Жалостная комедия об Адаме и Еве», «Малая прохладная комедия об Иосифе», «Комедия о Давиде с Голиафом», «Комедия о Товии Младшем».

В Киево-Могилянской академии в ту же эпоху ставились библейские пьесы назидательного характера. Некоторые из этих драм «школьного театра» были написаны *Симеоном Полоцким (о Навуходоносоре, о блудном сыне). Музыкальный элемент в «школьный театр» был внесен свт. Дмитрием Ростовским (1651–1709), автором «Ростовского действа», посвященного Рождеству Христову. В нем не было ролей ни для Девы Марии, ни для Иосифа. Автор выводит на сцену Ирода, пастухов, волхвов, ангелов и аллегорических лиц, олицетворявших веру, надежду, любовь, жизнь, кротость и т.п. (спектакль был восстановлен Б.А.Покровским в 1982 в Московском Камерном

музыкальном театре). Свт. Димитрию принадлежат и другие пьесы («Успенская драма», «Грешник кающийся»).

В 17–19 вв. в Белоруссии разыгрывалось народное «Вертепное действо». Это был **Театр** кукол, в котором представлялись Ирод и другие действующие лица евангельского сказания. Спектакль сопровождался пением хора. На Украине в аналогичных действиях играли уже самодеятельные актеры.

Новое и новейшее время. На библейские темы было написано немало драматических произведений (см. статью *Литературно-художественные интерпретации Библии); но лишь незначительная их часть была поставлена на сцене (например, «Люцифер» *Вондела. 1654). Подавляющее большинство этих спектаклей приходится на 19–20 вв. В 1854 в Германии успешно шла драма Отто Людвиг (1813–1865) «Маккавеи». В середине 19 в. знаменитая французская актриса Рашель (1821–58) играла в трагедиях Ж.Расина «Есфирь» и «Гофолия». Тогда же была поставлена драма В.Альфьери «Саул». В 90-х гг. французская актриса С.Бернар (1844–1923) сыграла главные роли в пьесах «Саломея» О.Уайльда и «Самаритянка» Э.Ростана.

В России наиболее известный спектакль на евангельский сюжет был поставлен придворной труппой по стихотворной драме «Царь Иудейский» (СПб., 1914) великого князя Константина Константиновича Романова (1858–1915), который писал под псевдонимом К.Р. Тема пьесы – Страстная Неделя и Воскресение. В ней действуют Иосиф Аримафейский, Пилат, книжники, второстепенные лица евангельской истории. Христос и апостолы остаются за сценой. Музыку для постановки написал А.К.Глазунов. Текст спектакля издан с приложением богато иллюстрированного альбома (репродукции декораций, костюмов, снимки актеров).

В 1920 К.С.Станиславский во МХАТе поставил мистерию Дж.-Г.Байрона «Каин» (роль Люцифера играл В.И.Качалов, Каина – Л.М.Леонидов).

В начале 20 в. в Западной Европе была возрождена традиция средневековых «Страстных» мистерий. В частности, одна из них ставится раз в 10 лет в немецком селе

Обераммергау. В ней участвуют сотни непрофессиональных актеров, которых отбирает специальная комиссия. Аналогичные мистерии Страстей устраиваются в Париже перед собором Нотр-Дам. О том, как проходят такие постановки в православной Греции, повествует роман Н.Казандзакиса «Христа распинают вновь» (1954; рус. пер.: М.,1962).

- [Бернацкая Р.] Вертеп, в книге: Театральная энциклопедия, М.,1961, т.1 (там же приведена библиография; [Галкина С.] Пещное действо, там же, т.4; История западно-европейского театра, М.,1956; Полонский В., Рождественские развлечения на Руси в прежнее время, РП, 1909, №52; Ранняя русская драматургия XVII-1-й половины XVIII в., т.1–5, М.,1972–1976; Сперанский М.Н. (подготовил к печати), Успенская рама св. Димитрия Ростовского, М.,1907; об операх и балетах на библейские сюжеты см. статью *Музыка и Библия.

Тейлор

Тейлор (Taylor) Винсент (1887–1969), английский методистский экзегет. Профессор Нового Завета в Оксфорде. Разрабатывал евангельскую *исагогику и *христологию в свете концепций *«истории форм» школы. Однако, в отличие от немецких представителей этой школы, Тейлор стремился избегать *гиперкритицизма и исторического скептицизма.

В работе «Формирование евангельского предания» («The Formation of the Gospel Tradition», L.,1933) и в комментарии к Мк. (1952, 1966) Тейлор, признавая богословский и керигматический характер Евангелий, защищал историческую достоверность сохраненных в них традиций. Много внимания Тейлор уделял вопросу о происхождении *синоптиков (он был сторонником теории 3 источников. См. статью *Синоптическая проблема).

В исследовании «Имена Иисусовы» («The Names of Jesus», L.,1953) Тейлор проследил развитие новозаветной христологии на основе анализа 50 наименований Христа (*«Сын Человеческий», «Сын Давидов», «Господь» и т.д.). Продолжением этой книги является труд «Личность Христа в учении Нового Завета» («The Person of Christ in New Testament Teaching», L.-N.Y.,1958). Изложению евангельской истории посвящена книга Тейлора «Жизнь и служение Иисуса» («The Life and Ministry of Jesus», L.,1954).

♦ Behind the Third Gospel, Oxf. (USA), 1926; Jesus and His Sacrifice, L.,1937; Atonement in the New Testament Teaching, L.,1940; The Cross of Christ, N.Y.,1956; The Gospels; a Short Introduction, L.,1956; New Testament Essays, L.,1970; The Passion Narrative of St.Luke, Camb. (Eng.), 1971.

● *Harrington W., The Path of the Biblical Theology, Dublin, 1973.

Тейяр де Шардэн

Тейяр де Шардэн (Teilhard de Chardin) Пьер, иеромонах (1881–1955), французский католический мыслитель, ученый-палеонтолог.

Жизнь и труды. Родился в набожной интеллигентной семье. По окончании иезуитской школы вступил в Общество Иисусово (1899). Специализировался по естественным наукам. В 1922, получив степень доктора, стал профессором Католического института в Париже. Участвовал во многих научных экспедициях (Китай, Монголия, Индия, Индонезия, Африка). При его участии в 30-х гг. были открыты останки древнего человекоподобного существа синантропа (Чжоу-коудянь, Китай). С 1926 стали осложняться отношения Тейяра де Шардена с орденским начальством, и Тейяру де Шардену было запрещено публиковать труды по общепатристическим и философским вопросам. Неоднократные попытки ученого издать свою главную работу «Феномен человека» не увенчались успехом («Le phénomène humain»; издание посмертно, перевод на все европейские языки, в т.ч. и на русский: М., 1987², с предисловием и комментариями Б.А.Старостина). Скончался Тейяр де Шарден в Нью-Йорке в день Пасхи. После смерти Тейяра де Шардена было создано общество его имени, которое работает над изданием его литературного наследия.

Тейяр де Шарден более всего известен как христианский эволюционист, но не в этом заключается его оригинальность как мыслителя (теория развития и до него признавалась многими христианскими учеными; см. статью *Эволюционизм естественнонаучный и Шестоднев). Подобно Вл.*Соловьеву, с которым у Тейяра де Шардена много общего, он стремился создать всеобъемлющую картину мира, в которой нашли бы свое место научный и религиозный подходы к реальности. Его мистическое видение Божества, пронизывающего и освящающего Вселенную, нашло выражение в ряде глубоких эссе (напр., «Месса над миром»; «La Messe sur le Monde»).

Концепции Тейяра де Шардена были осуждены *Пием XII и консервативным крылом католических богословов (кардинал А.Оттавиани, томисты Ж.Маритен, Э. Жильсон и другие). Но еще больше оказалось у него сторонников (кардинал Ф.Кёниг, иеромонах А.де Любак, М.Шеню, *Схиллебекс, *Тремонтан и другие). Официальное осуждение взглядов Тейяра де Шардена (1962–1963) вскоре сменилось глубоким интересом к его творчеству и использованием его идей в католической мысли. Многие западные марксисты считали «тейярдизм» лучшей почвой для диалога с христианами.

Существуют три оценки Тейяра де Шардена с православной точки зрения. Одна, вполне негативная, принадлежит протоиерею В.Зеньковскому (1881–1962), который расценил «тейярдизм» как «новую мифологию». Протоиерей *Клингер, напротив, считал, что взгляды Тейяра де Шардена вполне созвучны идеям *святоотеческой экзегезы и русского православного богословия. И, наконец, автор данного словаря предлагал осуществить дифференцированный подход к наследию Тейяра де Шардена, отделяя в нем наиболее спорные элементы от ценного ядра.

Творение, грехопадение и искупление в системе Тейяра де Шардена. Ученый не был ни богословом в узком смысле этого слова, ни экзегетом; однако он неоднократно затрагивал важнейшие пункты учения Библии. Он противопоставлял «александрийскому» толкованию *сотериологии библейской собственный эволюционистский взгляд. Согласно «александрийской» модели (*Ориген и другие), искупление было актом, направленным на преодоление деградации, которую вызвало *грехопадение. Созданный совершенным, «космический человек» Адам пал, и от него недуг греха неуклонно распространялся в человечестве до явления Христа. Тейяр де Шарден считал, что сказание о первородном грехе отражает не столько единичный момент истории, сколько «общее условие, воздействующее на всю историю целиком». В работе «Размышления о первородном грехе» (*Œuvres*, 1969, t.10) он пишет: «По единодушному мнению богословов (как я полагаю), реактивом (необходимым и достаточным),

указывающим на присутствие первородного греха в мире, является смерть». Но смерть присутствовала в природе задолго до человека. Поэтому Тейяр де Шарден, как и *Бёме, ищет ее истоки в дочеловеческом бытии. Смерть обусловлена самой структурой материи, которой свойственен распад и деградация энергии. Это «исходная точка, присущая разделенному бытию».

Конечной целью творения является единение твари, универсума, с Творцом («точка Омега»). Этой цели противоборствует не «изолированный акт» грехопадения, а «состояние» раздробленного мира. Несовершенство его есть результат самого процесса созидания, имеющего дело со статистически огромными величинами. Зло – это «нормальный эффект эволюции». Каждая человеческая душа «оказывается зараженной совокупным воздействием всех прошлых, настоящих и будущих ошибок, неизбежно распространенных в силу статистической необходимости на все человечество».

Но подобно тому, как несовершенство вошло в мир до человека, так и искупление есть космический процесс приближения мира к Божеству. «Искупление действительно является всеобщим, поскольку оно исправляет положение вещей (всеприсутствие Божие), связанное с глубочайшим структурным устройством универсума». Воплощение Слова Божьего ведет к обожению не только человека, но и всей твари. Ссылаясь на апостола Павла и отцов Церкви, Тейяр де Шарден говорит о вселенском воплощении Христа, превращающем мир в «божественную среду», преображающем тварь. Тайна Вифлеема и тайна евхаристии – этапы на этом пути, а завершится он всеобщим одухотворением.

«Когда-нибудь, говорит нам Евангелие, медленно нарастающее притяжение между человечеством и Богом достигнет предела, поставленного возможностями универсума. И это будет конец. Подобно молнии, сверкнувшей от полюса до полюса, всюду внезапно обнаружится возросшее присутствие Христа. Сметая все преграды, которыми Его внешне сдерживали покровы материи и взаимная непроницаемость душ, оно заполнит лик Земли».

Это чаяние придает «тейярдизму» характер эсхатологического оптимизма, в котором кризисы и разрывы едва заметны. «Израильтяне, – пишет Тейяр де Шарден, – непрестанно «чаяли», – и первые христиане тоже, – поскольку Рождество, которое, казалось бы, должно обратить наши взоры к прошлому, лишь направило их еще дальше вперед. Ненадолго появившись среди нас, Мессия дал Себя увидеть и осязать только затем, чтобы, став еще более светоносным и непостижимым, вновь исчезнуть в глубинах будущего. Он приходил. Но теперь мы должны снова и снова ждать Его, и на этот раз не только малая община избранных, но более чем когда-либо – все человечество». Тайна вознесения связана для Тейяра де Шардена с космическим воплощением Христа, Которого, по словам апостола Павла, Бог «превознес» и перед Которым «преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних» (Флп.2:10).

Критики Тейяра де Шардена указывали на его неоправданный оптимизм в отношении развития человечества, на игнорирование качественных скачков в эволюции, на недооценку сил нравственного зла и демонических элементов в духовной истории. Вызывали споры гилозоизм и панпсихизм Тейяра де Шардена, который считал, что уже в самой материи заложены ростки духа и сознания. Несмотря на эти слабые стороны, «тейярдизм» призван играть немалую роль в поисках соотношения научных данных и веры. Мистическое переживание Присутствия Божьего в мире создает почву для освящения труда, творчества и других видов человеческой деятельности как соучастия людей в Божественном Домостроительстве. Будучи противником *конкордизма, Тейяр де Шарден, однако, считал, что существует глубокая гармония между эволюционистским пониманием природы и христианским учением.

♦ Œuvres, vol.1–10, P.,1956–1969; Lettres de voyage, P.,1956 (англ. пер.: Letters from a traveller, L.,1962); Hymne à l'Univers, P.,1961; в рус. пер.: Строить землю, Париж, 1958 (и другие выпуски пятиязычных Cahiers. Pierre Teilhard de Chardin); Феномен Христианства, в книге: Светлов Э. (протоиерей

А.Мень), Истоки религии, Брюссель, 1970 (приложение); Гимны Вселенной, «Вестник РХД», 1972, №106.

• На русском языке существует обширная литература о Тейяре де Шардене; ниже приводятся лишь основные работы. Бабосов Е.М., Тейярдизм: попытка синтеза науки и христианства, Минск, 1970; прот. Зеньковский В., О трудах Тейяра де Шардена, в его книге: Основы христианской философии, Париж, 1964, т.2 (приложение II); прот. Клинггер Г., Тейяр де Шарден и православная традиция, «Вестник РХД» (Париж), 1972, №106; Клор О., Новые тенденции в отношении евангелической и католической теологии к современному естествознанию, ВНА, 1966, вып.1; Левада Ю.А., «Феномен Тейяра» и споры вокруг него, ВФ, 1962, № 1; Мартеле Г., Великие христианские прозрения Тейяра де Шардена, «Символ», 1981, № 6; Мелони Дж., Космический Христос. От Павла до Тейяра, 1965 (рус.пер. Ркп. ЛДА); прот. Мень А., Истоки религии, Брюссель, 1981²; Пасика В.М., Христианский эволюционизм Тейяра де Шардена, в книге: Современная буржуазная философия, М.,1972; Плужанский Т., Некоторые черты воззрений Тейяра де Шардена, в книге: От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела, М.,1969; Тордаи З., Философия Тейяра де Шардена и современная идеологическая борьба, ВНА, 1966, вып.2; ФЭ, т.5; ФЭС; Corte N., La vie et l'âme de Teilhard de Chardin, P.,1957 (англ. пер.: Pierre Teilhard de Chardin, His Life and Spirit, L.,1960); Cuénot C., Teilhard de Chardin, P.,1962; id., Le Message Spirituel de Teilhard de Chardin, P. 1970; Grenet P., Teilhard de Chardin, P.,1961; Kropf R.W., Teilhard, Scripture and Revelation, L.,1980; Lubac H. de, La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin, P.,1962 (англ. пер.: The Religion of Teilhard de Chardin, L.,1967); Raven C.E., Teilhard de Chardin, N.Y.,1962; Tresmontant C., Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin, P.,1956 (англ. пер.: Pierre Teilhard de Chardin: His Thought, Baltimore, 1959); NCE, v.13; ODCC, p.1344.

Текстуальная критика

Текстуальная критика *библейская*, раздел **исагогики*, целью которого является реконструкция первоначального текста Священного Писания, а также изучение истории **передачи* и **переводов* этого текста. Другое, почти вышедшее из употребления, название Текстуальной критики – «низшая критика».

В Церкви не сохранилось автографов книг Библии. Имеются лишь ее рукописные копии, или списки. До изобретения книгопечатания эти списки содержали версии, складывавшиеся на протяжении жизни многих поколений. «Библия, – отмечает **Карташев*, – физически живет, как и другие книги, подвергаясь всем превратностям книжной судьбы, особенно за долгие тысячелетия их рукописного существования. Книги терялись, гибли от стихий, “огня, меча, нашествия иноплеменных” и проч., наполнялись неизбежными описками, ошибками, вариантами от каждого копииста и редактора». Определенную роль в этом сыграло и то, что в древних **рукописях* не было **пунктуации* и деления на слова, а также то, что еврейское письмо имело консонантный характер. К ошибкам могло приводить также сходство между некоторыми буквами в еврейском письме. Бывали случаи, когда **гlossы* с полей переносились в самый текст. Поэтому уже в 3 в. **Ориген*, **Лукиан Антиохийский*, мч.**Исихий* и **Памфил Кесарийский* затратили много труда на восстановление древнейшего чтения Библии. Они собственно и явились основателями Текстуальной критики. В дальнейшем **масореты* выявили около 6 тыс. погрешностей в тексте Ветхого Завета. Сложные текстологические проблемы стояли и перед издателями **первопечатных Библий* и **полиглотт*, опиравшимися на немногие известные в их время манускрипты (**Эразм Роттердамский*, **Этьен* и другие). Начало научной Текстуальной критики Нового Завета было положено **Бенгелем* (1734), который впервые классифицировал рукописи и ввел в текстологию Писания **критический аппарат*. **Критические*

издания Библии были выпущены в 18 в. *Михаэлисом и *Кенникоттом.

Открытие древних манускриптов (*Синайского кодекса и других) дали Текстуальной критике богатый материал для уточнения классификации и датировки списков Библии. В 19 и начале 20 в. окончательно сложилась форма критических изданий, которые отразили все важнейшие *разночтения и спорные места в древних списках (издания *Тишендорфа, *Уэсткотта и *Хорта, *Зодена, *Нестле). В настоящее время общепринятыми изданиями такого рода являются *«Библия Гебраика», вышедшая первоначально под редакцией Р.*Киттеля, и критические издания Нового Завета под редакцией *Аланда, *Блэка, Карло Мартини, *Метцгера и Аллена Викгрена. В них употребляются специальные условные обозначения для манускриптов и указаны (в подстрочных примечаниях) их особенности: варианты, лакуны, глоссы. Недостатком новых критических изданий является игнорирование литургических традиции, отраженной в *лекционариях. На эту традицию опираются текстологи Русской Православной Церкви.

Современная Текстуальная критика выработала ряд правил для своей работы: а) отдавать предпочтение наиболее древним спискам (этот метод, впрочем, оспаривается некоторыми текстологами, например русским исследователем А.И.*Ивановым);

б) рассматривать более краткий вариант как наиболее ранний (т.к. трудно представить, чтобы переписчики сокращали священный текст);

в) предпочитать менее понятные варианты, т.к. более ясные чтения часто принадлежат переписчику или редактору;

г) сопоставлять неясные слова с близкими к ним словами из древневосточного и греческого лексикона;

д) выявлять глоссы и исправления;

е) использовать древние *переводы Библии и *рецензии для уточнения первичного текста, поскольку многие из них сохранили наиболее раннее чтение;

ж) использовать цитаты из Библии в трудах раннехристианских писателей и отцов Церкви;

з) учитывать особенности *рукописных традиций и *семейств текстов.

Далеко не все эти принципы основаны на вполне доказанных фактах. Нередко текстологи вынуждены прибегать к спорным гипотезам. Тем не менее, проделана огромная работа, которая позволяет приблизиться к оригиналам библейских книг.

Что касается передачи текста в списках и переводах, то в наст. время в западной библейской науке господствует следующая концепция. От традиции, лежавшей в основе *Септуагинты, ведут свое начало рецензии Лукиана, мч. Исихия и *Экзаплы Оригена. На их основании, по-видимому, были сделаны армянские и грузинские переводы. К традиции Септуагинты восходят также коптский, эфиопский и готский переводы Ветхого Завета. На масоретском типе рукописей основаны палестинский и вавилонский варианты еврейского текста. С них было сделано издание *Текстус Рецептус *Бомберга (1524–1525). Он стал основой для «Библиа Гebraика» Р.*Киттеля, в которой с 3-го изд. был учтен Ленинградский кодекс 1009.

Особой областью Текстуальной критики является библейская текстология, основанная на *церковно-славянской Библии изданиях. Она преследует цель реконструировать первонач. вид перевода, восходящего к св.*Кириллу и Мефодию, для чего исследуются и сопоставляются многочисленные списки и *изводы славянского перевода Писания (см. статьи: *Воскресенский; *Евсеев).

- *Богословский М., К истории новозаветного текста, ЧОЛДП, 1876, №1–3,4,7,9,11, 1877, №2,6,10,11,12; прот. Воронов Л., Слово Божие в жизни Церкви, ЖМП, 1987, № 3–4; прот.*Елеонский Н., Краткий очерк истории подлинного ветхозаветного текста, ЧОЛДП, 1873, № 8, 1874, № 9; Иванов А.И., К вопросу о восстановлении первоначального греческого текста Нового Завета, ЖМП, 1954, № 3; его же, Текстуальные памятники священных новозаветных писаний, БТ, 1960, сб.1; прот. Сорокин В., Библейский текст книг Нового Завета и значение его для православного богословия, ЖМП, 1987, №1–2; *Хвольсон Д.А., История ветхозаветного текста и очерк

древнейших его переводов по их отношению к подлиннику и между собой, ХЧ, 1874, т. I-II; *Юнгеров П.А., Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги, Каз., 1902; *Harrison R. (et al.)*, *Biblical Criticism: Historical, Literary and Textual*, Grand Rapids (Mich.), 1978; **Kenyon F.*, *The Text of Greek Bible*, L., 1953; *Klein R.*, *Textual Criticism of the Old Testament*, Phil., 1973; см. также статьи: *Исагогика; *Критические издания; *Рукописи библейские.

Тéкстус Рецéптус

Тéкстус Рецéптус (лат. Textus Receptus – принятый текст), название библейских текстов на языках оригинала, изданных в 16 в. Эти издания пользовались наибольшим авторитетом в Церкви (а для Ветхого Завета и в *иудаизме) на протяжении ряда веков. Ветхозаветным Текстусом Рецeптусом является издание католика *Бомберга, основанное на *масоретском тексте рабби Иакова и вышедшее 2-м изданием в Венеции в 1524–1525. Новозаветным Текстусом Рецeптусом считается издание, вошедшее в Комплутенскую *полиглотту (1514) *Хименеса, и базельское издание *Эразма Роттердамского (1535), перепечатанное в 1550 в типографии *Этьенов в Париже, а затем в 1633 – голландскими издателями *Эльзевирами. В предисловии к своему изданию Эльзевиры написали, что это «текст, который ныне принят всеми». Этот новозаветный Текстус Рецeптус был авторизован в Православной Церкви. В России он вышел (в виде греко-славянской *билингвы) в 1861 по благословению Святейшего Синода (подготовлен при участии *Норова). В Греции его выпустили по благословению патриарха Иоакима III в 1904 (переиздание 1974) после исправления по *лекционариям. В настоящее время Текстус Рецeптус перестал быть эталоном для западных православных и инославных экзегетов и переводчиков, которые теперь ориентируются на *критические издания, учитывающие варианты, сохраненные в древних *рукописях Библии.

Понятие Текстус Рецeптус имеет и более широкий смысл, обозначая текст Писания, общепринятый в той или иной церковной общине.

- См. в статье *Текстуальная критика.

Телевѣдѣние

Телевѣдѣние и Библия. Библ. тематика входит в телепрограммы ряда стран со 2-й половины 20 в. Существует несколько категорий таких программ.

1) Показ по Телевидѣнию фильмов на библейские сюжеты (см. статью *Кинематограф и Библия).

2) Художественные телесериалы на темы библейской истории (например, 7-серийный телефильм «Деяния Апостолов» итальянского режиссера Роберто Росселини, 1968).

3) Познавательные программы историко-культурного характера. Примером таких телепередач является серия фильмов о Библии, выпущенных в Венгерской Народной Республике (1971) при сотрудничестве католических, протестантских и иудаистских ученых. Серия посвящена происхождению Библии, ее учению и роли в развитии мировой культуры.

4 Катехизические программы (например, цикл итальянских телефильмов «История Спасения»).

Темномéров

Темномéров Аполлоний Михайлович, протоиерей (1867–1929), русский православный церковный писатель. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию. Был приходским священником и законоучителем в Петербурге, помощником главного наблюдателя за преподаванием Закона Божьего в училищах. В 20-х гг. жил в Краснодаре, где примкнул к «обновленцам». После поездки в Москву вернулся в юрисдикцию Московской Патриархии, принес покаяние. Был широко известен как одаренный проповедник. Подвергся репрессиям. Автор нескольких учебников по священной истории и единственного в русской православной литературе обобщающего труда, посвященного учению Ветхого и Нового Завета о *посмертном бытии: «Учение Священного Писания о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых» (СПб., 1899).

♦ Священная история Нового Завета с примечаниями к Евангельскому тексту, СПб., 1909³; Священная история Ветхого Завета, СПб., 1916, репр. Ростов, 1990; Наставление в Законе Божиим, Пг., 1917²⁴; проч. труды Темномерова указаны в ЭСБЕ, т.32а и т.2а (доп.).

Темпл

Темпл (Temple) Уильям, архиепископ (1881–1944), англиканский богослов, церковно-общественный и экуменический деятель. Богословское образование получил в Оксфорде, преподавал в различных учебных заведениях. Отдавая дань тенденциям *либерально-протестантской школы экзегезы, Темпл полностью преодолел их к 20-м гг., когда стал епископом в Манчестере (1921–1929), а затем архиепископом Йоркским (1929–1942). Темпл – один из основателей Всемирного Совета Церквей. С его деятельностью связано возрождение христианства среди английской интеллигенции. Как церковный деятель он проявил широту, демократизм, отличался неиссякаемой энергией, несмотря на хронический мучительный недуг. Темпл проповедовал «диалектический реализм», утверждая, что христианство должно быть активной культурной и общественной силой (сам он принимал участие в социальной жизни как член лейбористской партии). В 1942 Т. занял пост архиепископа Кентерберийского.

В центре богословия Темпла стояла идея Боговоплощения как *Откровения Слова Божьего в тварном мире. Он подчеркивал, что, согласно Ин., Слово стало *плотью*. Поэтому 4-е Евангелие было главным предметом библейских исследований Темпла. В 30-х гг. он в течение 4 лет читал лекции об этом Евангелии, которые легли в основу его книги «Читая Евангелие св.Иоанна» («Reading in St.John's Gospel», L.,1939).

♦ *Mens Creatrix*, L.,1917; *Christus Veritas*, L.,1924; *Christian Faith and Life*, L.,1931; *Nature, Man and God*, L.,1934; *Christianity and Social Order*, Harmondsworth (Middlesex, Eng.)-N.Y.,1942.

● *Fletcher J.F.*, *William Temple: Twentieth-Century Christian*, N.Y.,1963.

Теодице́я

Теодице́я в *Библии*. Под словом Теодицея (от греч. θεός – Бог и δικάω – оправдывать) обычно подразумеваются богословские концепции, стремящиеся согласовать благость Божию с существованием зла в мире. Термин впервые был введен немецким философом Г.-В.Лейбницем (1646–1716), который считал, что проблему Теодицеи решает признание этого мира «лучшим из миров». Однако первые поиски Теодицеи появились еще в древности, у вавилонских мудрецов (см. *Клочков И.С., Духовная культура Вавилонии, М.,1983*). Для *политеизма в целом проблема Теодицеи не имела смысла, т.к. не все боги представлялись существами, благими по природе: они были причиной как добра, так и зла в этом неизменном мире. Развитие идей Теодицеи началось с возникновения религий спасения (см. статью *Сотериология библейская). Индийская философия рассматривала Теодицею в свете учения о *метемпсихозе и отрицания ценности временного бытия. Источником зла считалась материя. В *маздеизме вопрос решался с позиций *дуализма. Ответственность за зло возлагалась на темное начало (Ангра-Майнью, или Ариман). Эта трактовка Теодицеи получила дальнейшее развитие в спиритуализме гностических сект (см. статью *Гностические писания).

Библия – как Ветхий, так и Новый Завет – констатирует несовершенство мира и наличие в нем зла. Однако в первых книгах Ветхого Завета проблема Теодицеи лишь едва намечается. Для ветхозаветного человека было несомненным, что зло как таковое не исходит от Бога. Но на вопрос, почему змей стал противником Бога и соблазнил Адама (Быт.3), ответа не дается. Господствовала вера в абсолютную справедливость Бога, Который допускает зло как возмездие за грехи (ср. диалог Авраама и Бога при посещении патриарха тремя странниками в Быт.18). В (Быт.49:24) подчеркивается, что даже человеческое зло Господь может обратить в добро. *Исторические и *Пророческие книги не выходят за пределы веры в зло как

наказания. Лишь в (Ис.51:9–10) содержится намек на силы зла, противящиеся Богу и олицетворенные драконом *хаоса. В отличие от древневосточной мифологии, это существо принадлежит не божественному, а тварному бытию.

Тайна происхождения зла не тревожила ветхозаветную мысль до тех пор, пока в людях господствовало родовое сознание. Считалось, что грех наказывается не только в лице грешника, но и его потомков. Но постепенно идея родовой ответственности перестает удовлетворять (Иез.18:20). Отсутствие в Ветхом Завете веры в посмертное воздаяние (см. статью *Посмертное бытие) привело иудеев к глубокому духовному кризису, отразившемуся в ряде псалмов и особенно в Книге Иова. В ней проблема Теодицеи поставлена с предельной остротой; причем характерно, что рассуждения друзей Иова, пытавшихся изложить различные теории Теодицеи, Бог отвергает. Он принимает вопль и протест Иова, который оказывается более правым, чем его благочестивые собеседники. Однако ответа на вопрос о Теодицее книга не дает. Иов примиряется с Богом, встретив Его лицом к лицу, в чем содержится намек на несостоятельность традиционных толкований тайны зла. Тайна эта остается несводимой к известным человеку понятиям и представлениям. Проблема Теодицеи решается не теориями, а полным доверием к Богу, образец которого явило дерзновение Иова. Знаменательно, что и Новый Завет не говорит о метафизической причине зла, а учит, как жить в мире, где есть зло, и как вести с ним борьбу.

Согласно апостолу Иоанну, зло началось не с человека, а с диавола (1Ин.3:8). В (Откр.12:9) он прямо отождествляется с Эдемским змеем и драконом (чудовищем хаоса). Следовательно, зло коренится в духовном мире и имеет духовную причину. Впервые об этом со всей ясностью сказано в апокрифической Книге Еноха, где причиной падения явилось нарушение воли Творца духовными существами – ангелами, которые воспротивились Его воле. В новое время одна из попыток истолковать этот взгляд принадлежит *Шеллингу, идеи которого были развиты *Бердяевым. «Проблема теодицеи, – писал Бердяев, – разрешима лишь свободой. Тайна зла есть

тайна свободы. Без понимания свободы не может быть понят иррациональный факт существования зла в Божием мире». В той или иной форме эту мысль разделяет большинство христианских богословов. Но при этом необходимо постоянно помнить, что Слово Божье не дает нам рационально обоснованной Теодицеи, сохраняя в полной мере значение веры как подвига, как доверия, идущего навстречу неведомому.

- *Бердяев Н., *Философия свободного духа*, Париж, 1927–1928, т.1, репр. М.,1994; *Де Во Ж.*, *Добро и зло*, СББ; *Лейбниц Г.-В.*, *Опыты Теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла*, в книге: *Лейбниц Г.-В.*, *Сочинения*, М.,1989, т.4; *Рижский М.И.*, *Проблема Теодицеи в Ветхом Завете*, в книге: *Бахрушинские чтения*, Новосибирск, 1971, вып.3; *Светлов Э.* (прот. А.Мень), *На пороге Нового Завета*, Брюссель, 1983; *свящ. Флоренский П.*, *Столп и утверждение истины. Опыт православной Феодицеи в двенадцати письмах*, М.,1914; *ФЭ*, т.5; *Шеллинг (Ф.В.)*, *Философские исследования о сущности человеческой свободы*, СПб.,1908; проч. литературу см. в статьях: *Богословие библейское; *Хаос.

Теодорóвич

Теодорóвич Николай Иванович (1856–1920-е), русский православный историк и богослов. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию. Был инспектором народных училищ Седлецкой учебной дирекции. Автор экзегетического труда «Толкование на соборное послание св. апостола Иакова» (Вильна, 1897).

♦ Учение Тридентского собора о первородном грехе и оправдании, Почаев, 1886.

Теократия

Теократия (Боговластие, от греч. θεός – Бог и κρατέω – управлять), термин, обозначающий такую форму общественного устройства, когда единственным принципом правления является религиозный закон. Слово Теократия впервые было введено *Иосифом Флавием (Против Апиона II,16). Историк обозначил этим словом форму правления, заповеданную *Пятикнижием. Согласно теократической идее, единственным истинным Владыкой ветхозаветной Церкви является Сам Господь (Исх.15:18; ср. Пс.9:37; 28:10). Пророки, судьи и цари суть лишь исполнители Его воли.

В действительности Теократия в какой-то мере осуществлялась в эпоху *амфикинии. Но именно тогда заповеди Божьи особенно часто нарушались. После *Плена периода с исчезновением царской власти ветхозаветная Церковь образовала теократическую общину. Однако по существу она представляла собой лишь одну из форм иерократии (власти духовенства). Впрочем, идеал Теократии никогда не умирал в народе, приняв в *междузаветный период ярко выраженный мессианский и эсхатологический оттенок.

- *Соловьев Вл., История и будущность Теократии, Сочинения, СПб.,1912², т.4; ФЭ, т.5; *De Vaux R., Les Institutions de l'Ancien Testament, vol.1–2, P.,1958–1960 (англ. пер.: Ancient Israel: Its Life and Institutions, L.,1961).

Теоморфизм

Теоморфизм (от θεός – Бог и морφή – образ, форма) *библейский*, учение Священного Писания о человеке как образе и подобии Божьему. См. ст.*Антропология библейская.

Теосо́фия

Теосо́фия (от греч. – θεός, Бог и σοφία – мудрость) *и Библия*. Понятие Теософия включает четыре направления в умственной и духовной жизни:

а) синкретические доктрины, соединявшие в себе элементы различных религий (гностицизм, *каббала, в определенной степени учение *Филона Александрийского);

б) варианты христианского мистицизма и оккультизма (Парацельс, *Пико делла Мирандола, *Бёме, *Сведенборг и другие);

в) «свободную Теософию» Вл.*Соловьева (христианский синтез эмпирического знания, спекулятивной метафизики и мистики);

г) доктрину теософических обществ 19–20 вв. Ниже рассмотрен только последний вариант Теософии.

Теософические общества. Мировое теософическое общество было основано русской писательницей Еленой Петровной Блаватской (1831–1891) и группой ее сотрудников в Нью-Йорке в 1875. Блаватская организовала это общество после долгих скитаний по миру, увлечения спиритизмом, посещения тибетских мудрецов. В учениях Востока она усматривала панацею для Запада, зараженного бездуховностью. В 1876 центр теософического общества был перенесен в предместье Мадраса (Индия). Его целью было объявлено братство людей без различия религий и рас, сравнительно-религиозное изучение древних верований, исследование паранормальных феноменов. В действительности общество вело скрытую пропаганду модифицированных индийских доктрин, пытаясь создать на их основе некую *универсальную религию. Антицерковная и антихристианская природа Теософии обнаружилась очень скоро. Первые успехи теософов в Европе и Америке сменились упадком. Из этого кризиса общество было выведено новым его президентом Энни Безант (1847–1933), английской социалисткой, обратившейся в теософскую веру под влиянием Блаватской. Безант развила

кипучую деятельность, учреждая филиалы общества по всему миру. В 1905 отделение Теософического общества появилось и в России (сначала в Калуге; председателем отделения была А.А.Каменская). Члены общества издавали обширную литературу (в том числе и на русском языке), участвовали в воспитательной и филантропической работе, а также в борьбе Индии за независимость (Безант была членом индийской партии Конгресса). Теософия повлияла на многих индийцев, возродив в них интерес к собственному религиозно-философскому наследию. Основанная Безант школа в Бенаресе (1898) превратилась позднее в Индийский университет.

Библия в освещении Теософии. Основательница Теософического общества Блаватская исходила из мысли, что все религии коренятся в едином эзотерическом (тайном) учении, которое в наиболее чистом виде сохранили индийская религии с их понятиями об Абсолюте, *метемпсихозе, карме и т.д. В своей книге «Тайная доктрина» («The Secret Doctrine», 1888, сокращенный русский перевод: СПб., 1912; см. также: *«Наука и религия», 1989, № 1–2), она собрала обширный, но часто непроверенный материал для доказательства этого тезиса. Произвольно оперируя сведениями и гипотезами, ценность которых весьма сомнительна, она делала далеко идущие выводы о «тайном учении», зашифрованном в Библии. Так, объявив, что буква «М» была в древности священной, она объясняла этим происхождение библейских имен и терминов (Моисей, Мария, Мессия и т.д.). Она отождествила Птаха египтян, Мировую душу Платона, Акашу индусов со Святым Духом Писания.

Многие идеи Блаватская заимствовала у гностиков. Ее представление о Боге было вполне пантеистическим. Боги-творцы всех религий рассматривались ею как низшие божества. Примером путаности ее рассуждений может служить толкование идеи творения и понятия о творцах (демиургах). «В космогониях всех народов это Зодчие, объединенные в Демиурге, в Библии в Элохите или Алхиме, которые образуют Космос из Хаоса и которые суть коллективный Теос, муже-женский Дух и Материя. Посредством ряда (йом) оснований (хасот) Алхим вызвал к

бытию землю и небо. В Книге Бытия это сначала Алхим, затем Яхве-Алхим и наконец Иегова – после разделения полов, в четвертой главе».

В Новом Завете, согласно Блаватской, заключена древняя египетская мудрость. В доказательство она приводит египетский символ лотоса, который якобы превратился в лилию на изображениях Благовещения. Блаватская утверждала, что многим истинам ее на расстоянии учили таинственные тибетские мудрецы (махатмы), что они чудесным образом доставляли ей для работы редкие рукописи из различных книгохранилищ. Ее книги представляют собой хаотическую смесь буддизма, каббалы, индуизма и обрывков данных из сравнительного религиоведения. Вл.Соловьев справедливо расценивал Теософию Блаватской как «шарлатанскую попытку приспособить настоящий азиатский буддизм к мистическим и метафизическим потребностям полуобразованного европейского общества, неудовлетворенного по тем или иным причинам своими собственными религиозными учреждениями и учениями». Его брат, писатель Всеволод Соловьев (1849–1903), близко знавший основательницу Теософии, в своей книге «Современная жрица Изиды» (СПб.,1893) приводит сведения об источниках и методах ее пропаганды, сведения, имеющие характер сенсационного разоблачения.

Теософская псевдохристология. В соответствии с концепцией, выдвинутой представителями *неоведантистского подхода к Библии, Теософия рассматривает Христа как одно из воплощений Божественного Учителя. Блаватская писала, что верит не в Иисуса Назарянина, а в Кришну, Ади-Будду и других. Иисус был только одним из них и далеко не совершенным выразителем истины. В таком же ключе обрисовал образ Христа теософский писатель Эдуард Шюре (1841–1929) в книге «Великие посвященные» (1889, рус. пер.: Калуга, 1914, репр., М.,1990). Использовали теософы и т.н. *«Тибетское Евангелие», чтобы подчеркнуть связь Евангелия с Индией. В 1908–1911 Безант и ее окружение провозгласили близость нового прихода Спасителя. Для подготовки к нему был создан «Орден восточной звезды», председателем которого стал молодой

мистически одаренный индеец Джидду Кришнамурти (1895–1982). Вскоре теософы объявили, что именно он и есть воплощение Спасителя. В знак протеста против этого один из видных теософских идеологов Рудольф Штейнер вышел из Теософического общества и создал собственный вариант Теософии. (см. статью *Антропософия). Орден распространился во многих странах Запада и Востока. Однако в 1929 Кришнамурти публично отрекся от роли мессии. Он уехал в Америку, где стал религиозным писателем и учителем, проповедовавшим вестернизированный вариант индийского апофатизма (или, по определению Г.С.Померанца, «религиозного нигилизма»). Отход Кришнамурти от Теософии фактически ознаменовал закат теософского движения. Псевдохристология теософов явилась исполнением пророчества Христа о *лжемессиях и лжепророках, которые явятся, чтобы соблазнять мир (Мк.13:22).

Теософские издания: Безант А., Братство религий. Нет религии выше истины, СПб., 1912; ее же, Вселенская религия, Пг.,1918; Кудрявцев К.Д., Что такое Теософия и теософское общество, Пг.,1913; Пушкина В.Н., Узнаем ли мы Его? Пг.,1918; ее же, Богочеловечество в современной жизни, Таллин, 1927; Странден Д., Забытая сторона христианства. Тайна Христа, СПб.,1911; прочую теософскую литературу см. в журнале «Вестник Теософии» (СПб.,1908–1917).

- *Бердяев Н., Теософия и антропософия в России, «Русская мысль», 1916, № 11; его же, Философия свободного духа, Париж, 1928, т.1; *Богдашевский Д., Несколько слов о Теософии, ТКДА, 1912, № 11; архим.*Варлаам (Ряшенцев), Теософия перед судом христианства, Полтава, 1910; Воннегут К., Таинственная мадам Блаватская, «Наука и религия», 1988, № 3; Вышеславцев Г., Кришнамурти (Завершение Теософии), «Путь», 1928, №14; *Глубоковский Н., Теософическое общество и современная теософия, ВиР, 1888, № 8; Лодыженский М.В., Мистическая трилогия, т.1. Сверхсознание, Пг.,1915; его же, Враги христианства, Пг.,1916; Блаватская Е.П., НЭС, т.6; Померанц Г.С., Кришнамурти и проблема религиозного нигилизма, в сб.: Идеологические течения современной Индии,

М.,1965; *Соловьев Вл.*, Рецензия на книгу Е.П.Блаватской «The Key to Theosophy», соч., СПб.,1912², т.6; *его же*, Заметка о Е.П.Блаватской, там же; *Соловьев Вс.С.*, Что такое доктрина Теософического общества? ВФП, 1890, № 18; *Francis T.M.*, Blavatsky, Besant and Co, Saint Paul (Minn.), 1939; *The Theosophical Movement, 1875–1950*, Los Angeles, 1951.

Теофа́ния

Теофа́ния в Библии, явления Сущего через видения, откровения и пророческое слово. Величайшей Теофанией стало воплощение Слова Господня в лице Иисуса Христа.

В языческих религиях Теофания – это манифестации, т.е. *проявления* высших сил, которые для внебиблейских религий составляют одно целое с природой. В Библии Теофания означают не проявления трансцендентного, запредельного твари Бога, а именно Его «вторжения» в тварный план бытия. В библейских описаниях Теофании всегда присутствует апофатический элемент, сознание неизреченности и неопишуемости Божественного явления. Поэтому у ветхозаветных «боговидцев» сложился специальный условный язык для передачи того, что превышает человеческий разум. По большей части этот язык использует образы стихийной мощи: огонь, бурю, гром, облако (например, [Быт.15:17](#); [Исх.3:2](#) сл.). «Веение тихого ветра» ([3Цар.19:12](#)) означает милосердие Господне. Иногда Теофании описываются пророками в виде символических зримых образов (видение Господа как Царя на престоле в [Ис.6](#) и Небесного Ковчега в [Иез.1](#)). Нередко Теофании никак не описываются, и священный автор говорит лишь о явлении *Ангела Господня.

Все эти типы описания Теофаний используются и новозаветными писателями (например, [Мф.1:20](#); [17:5](#); [Деян.1:9](#); [2:3](#)). Ветхозаветные Теофании были лишь прикровенными, частичными явлениями Божества.

Качественное их отличие от прихода Бога в мир в лице Иисуса Христа указано в словах евангелиста Иоанна: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» ([Ин.1:18](#)).

- RGG, Bd.6, S.841; см. также статьи: *Богословие библейское; *Концептуальная символика; *Откровение библейское; *Символы библейские.

Теофо́рные имена́

Теофо́рные имена́ (от греч. – θεός, Бог и φορέω – носить) *библейские*, личные имена, в состав которых входит то или иное имя Божье или имена языческих богов. Существует 4 вида Теофорных имен.

1. Имена, включающие свящ. имя Божье (евр. יְהוָה, яхвэ) в его сокращ. форме. В одних случаях оно ставится в начале личного имени (напр., евр. יְהוֹחָנָן, йоханан – синодальный перевод Иоанн – Милость Яхве; יֵהוֹשׁוּעַ – синодальный перевод Иисус – Спасение Яхве), в других – оно завершает имя (евр. יְרֵמְיָהּ, ирмейáху – синодальный перевод Иеремия – этимология не ясна, יֵשַׁעְיָהּ, йешайáху – синодальный перевод Исая – Спасение Яхве).

2. Имена, включающие слово Эль, Бог, которое также может ставиться в начале или в конце (евр. אֱלִיָּהוּ, элийáху – синодальный перевод Илия – Бог мой – Яхве; евр. גַּבְרִיֵּאל, габриэл – синодальный перевод Гавриил – Страж Божий).

3. Имена, включающие божеств. титулы: «Царь» (евр. מֶלֶךְ, мéлех), «Владыка» (евр. בָּאָל, ба́ал), «Господин», «Господин мой» (евр. אֲדֹנָי, адóн, адонí). Эти титулы в равной мере прилагались к Богу Израилеву и к языческим божествам (например, Адониседек, Мелхиседек, Иероваал).

4. Имена, генетически связанные с именами богов, преимущественно ханаанских. Так, еврейское имя אֲשֵׁר ашér – синодальный перевод Ассир, вероятно, происходит от богини Ашеры, евр. אֲשֵׁרָה, адиэл – синодальный перевод Гаддиил – от бога веселья Гада, евр. אֲנָת, анатóт – синодальный перевод Антофия – от богини войны Анат, евр. מֶרְדֵּכָה, мордехáй и евр. אֶסְתֵּר, эстér – синодальный перевод Есфирь – от имен месопотамских богов Мардука и Иштар.

Изучение Теофорных имен помогает исследованию религиозной жизни народа в различные периоды ветхозаветной истории. В частности, смысловое значение Теофорных имен важно для понимания ветхозаветного благочестия (напр., евр.

דָּנִיֵּאל, даниэл означает «Бог – мой Судья», חַנַּנְיָא, хананйá – «Милость Яхве»).

- Прот. *Лебедев В.Ф.*, Библейские собственные имена в их религиозно-историческом значении, Пг.,1916; прот.**Солярский П.*, Опыт библейского словаря собственных имен, т.1–5, СПб.,1879–1887; прочую библиографию см. в статьях: *Имена библейские; *Ономастика.

Терапéвты

Терапéвты, ветвь ессейского движения (см. статьи: *Ессеи; *Кумранские тексты). Не исключено, что название общины Терапевты (греч. Θεραπευταί) есть перевод на греческий язык арамейского слова хасайя (целители; другое возможное значение – благочестивые, ср. еврейское חַסִּדִּים, хасид́им). Единственное описание общины Терапевтов сохранилось в трактате *Филона Александрийского «О жизни созерцательной» (рус. пер.: К.,1909). По его словам, община обитала в нижнем Египте, у Мареотидского озера. Члены общины отличались строгим аскетизмом. *Евсевий Кесарийский ошибочно отождествлял Терапевтов с христианами. В 19 в. многие историки считали, что сведения о Терапевтах, приведенные Филоном Александрийским, не более чем литературный вымысел. Открытия в *Кумране косвенно подтвердили историческую достоверность сообщений Филона Александрийского.

Как полагают исследователи, Терапевты представляли собой группу *ессеев, которая переселилась в Египет, спасаясь от гонений в начале 1 в. до н.э. Возможно, что некоторые обычаи общины Терапевтов послужили прототипом для обычаев христианского монашества в Египте.

- *Елизарова М.М., Община терапевтов (Из истории ессейского общественно-религиозного движения 1 в. н.э.), М.,1972 (там же указана прочая литература).

Тёрнер

Тёрнер Федор Густавович (1833–1906), русский религиозный писатель и политический деятель. Был членом Государственного совета, сенатором, сотрудником в Министерстве финансов. Под влиянием приехавшего в Россию английского проповедника лорда Гренвиля Редстока сблизился с кругом протестантов – основателей русского баптизма. В 1876 при участии Тернера было основано «Общество поощрения духовно-нравственного чтения». Тернеру принадлежит перевод книги *Силея о личности и учении Христа, а также комментарии на Флп. и Ин., составленные в назидательно-пиетистском духе.

♦ Наука и религия в конце 19 в., СПб., 1876–1878²; Опыт краткого изъяснения на Евангелие от Иоанна, СПб., 1886; Опыт изъяснения на послание св. апостола Павла к Филиппийцам, Харьков, 1892; Христианское воззрение на жизнь в сравнении с философским оптимизмом и пессимизмом, СПб., 1896; Воспоминания жизни, «Русская Старина», 1910, т.141144, 1911, т.145, 146.

Терновский

Терновский Петр Матвеевич, протоиерей (1798–1874), русский православный богослов, переводчик Библии. Учился в Московской Духовной академии. Рукоположен в 1827. Был профессором богословия в Московском университете. С 1837 доктор богословия. С 1857 служил настоятелем Петропавловской церкви на Басманной. Терновский участвовал в переводе Втор. для *Российского библейского общества (1823), переводил святоотеческие творения. Из библейских трудов Терновскому принадлежит монография «Рассуждение о том, что Владыка Израилев, о котором говорит пророк Михей в гл.5, ст.2, есть Мессия Иисус» (М.,1838).

♦ Богословие догматическое, М. 1844; Места из священной истории Ветхого и Нового Завета с назидательными размышлениями, М.,1851.

● *Смирнов С.К., История МДА (1814–1870), М.,1879; ХЧ, 1874, №10 (некролог).

Терновский

Терновский Сергей Алексеевич (1847–1916), русский православный библеист и историк. Родился в Москве в семье священника. Окончил Киевскую Духовную академию (1871). В 1873 получил звание магистра богословия. В 1884–1893 преподавал еврейский язык и *археологию библейскую в Казанской Духовной академии, где по совокупности церковно-исторических и библейско-археологических работ был удостоен степени доктора церковной истории. Состоял членом *Палестинского общества и редактором «Православного собеседника». В 1893 был командирован в Иерусалим для совершенствования в еврейском языке. В *Палестине Терновский установил научный контакт с архитектором Конрадом Шиком, автором всемирно известной реконструкции ветхозаветного Храма.

Главный труд Терновского по Священному Писанию – «Библейская археология» (М., 1891–1896, вып.1–2; 2-е издание под заглавием «Библейская старина» было помещено в «Чтениях о Святой Земле», СПб.,1900, вып.58–61, т.1–4). Терновскому принадлежит ряд очерков по истории и Топографии Иерусалима, первоначально напечатанных в «Палестинском сборнике».

♦ Иудеи рассеяния и их религиозная пропаганда, ПС, 1881, № 2; Праздник кущей у евреев, Каз.,1890; Сборник статей по Ветхому Завету, Каз.,1898; Значение имени «Иерусалим», Каз.,1907; Различные названия Иерусалима в Библии, ПС, 1912, № 6; Топография Иерусалима библейских времен, ПС, 1912, № 12; Внешние условия жизни в Палестине, Саратов, 1914; Изъяснение некоторых псалмов, Каз.,1915; прочие труды Терновского см. в ЭСБЕ, т.33.

● Некрологи *Полянского Е. и др. см. в ПС, 1916, №2–4, 5–8.

Терно́вский

Терно́вский Сергей Григорьевич, протоиерей (ум.1868), русский православный писатель и проповедник. Окончил Московскую Духовную академию (1822). Служил в церкви Вознесения на Большой Серпуховской улице в Москве. Его проповеди высоко ценились митрополитом *Филаретом (Дроздовым). Многие из них были напечатаны в ДЧ, а также вышли отдельным сборником («Слова, говоренные преимущественно для назидания простого народа», М.,1860). Посмертно издана его книга: «Изъяснение темных изречений в церковной псалтири, изложенное по руководству св. отцов церкви» (М.,1891).

- *Смирнов С.К., История МДА (1814–1870), М.,1879.

Тертуллиан

Тертуллиан (Tertullianus) Квинт Септимий Флоренс, священник (ок.155-ок.220), раннехристианский латиноязычный писатель, апологет. Родился в Карфагене, в семье офицера. После прохождения курса наук стал адвокатом. Воспитанный в язычестве, Тертуллиан обратился в христианство и принял сан пресвитера (ок.193). Вскоре он переехал в Рим, где служил Церкви, не оставляя адвокатской практики. Богословские и полемические трактаты Тертуллиана распространились по всему латинскому миру. Пламенный темперамент Тертуллиана, блестящий литературный стиль сделали его одним из самых популярных латинских писателей христианства своего времени. Около 207 суровый ригоризм привел его в секту монтанистов, которая пыталась искусственно возродить обычаи первохристианских общин. Тем не менее авторитет Тертуллиана как писателя и богослова не был отвергнут Церковью.

Тертуллиан не писал специальных толкований на Библию. Для библейской науки большое значение имеют его свидетельства исagogического характера. В частности, он указывал на неполноту *канона, составленного *Маркионом. По его мнению, ересиарх «открыто и упрямо совершил убийство над Писанием» («De praescriptione haereticorum», в русском переводе: «Об отводе дела против еретиков», 38). Тертуллиан подчеркивал, что разрыв с апостольским *Преданием искажает истину даже тогда, когда сохраняется неповрежденным текст Библии. Так, представитель гностицизма *Валентин «удалял собственный смысл отдельных слов и влагал в них свой, не принадлежащий им» (там же). «Мы имеем, – писал Тертуллиан, – своими наставниками апостолов Господа, которые сами ничего не изобрели по своей воле и принятое от Христа учение верно сообщили народам» (там же, 6). В памфлете «Против Маркиона» (IV,2,5) Тертуллиан подтверждает предание о евангелисте Марке как переводчике (толкователе?) апостола Петра. Он указывает на свидетельство *Церкви как на доказательство апостольского происхождения Евангелий.

Впрочем, в отдельных случаях, когда не сохранилось преданий об *авторстве некоторых священных книг, Тертуллиан предлагает собственные гипотезы об их происхождении и *атрибуции. Так, в трактате «De pudicitia» (рус. пер.: «О стыдливости», 20) Тертуллиан приписывает Евр. апостолу Варнаве.

♦ Migne. PL, t.1–3; в рус. пер.: Творения Кв.Септ.Флор.Тертуллиана, К.,1910, ч.1– 2, 1915, ч.1–3.

• Мазурин К.М., Тертуллиан и его творения, М.,1892; Попов К., Тертуллиан, его теория христианского знания и основные начала его богословия, К.,1880; Преображенский П.Ф., Тертуллиан и Рим, М., 1926; Штернов Н., Тертуллиан, пресвитер Карфагенский, Курск, 1899; Щеглов Н., Апологетик Тертуллиана. Библиографическое исследование, К.,1888; ЭСБЕ, т.33; Barnes T.D., Tertullian, Oxf. (USA), 1971; O'Malley T.P., Tertullian and the Bible, Nijmegen-Utrecht, 1967; Quasten. Patr., v.2, p.247–340; прочую библиографию см. в статье *Святоотеческая экзегеза.

Тэста

Тэста (Testa) Эммануэле, иеромонах (р.1928), итальянский католический библеист, член францисканского ордена; профессор *Иерусалимской библейской школы. Исследовал памятники еврейско-христианских общин древней *Палестины. Автор толкования на Книгу .Бытия (1969).

♦ *Gesù pacificatore*, Gerusalemme, 1956; *Lavoro nella Bibbia*, Gerusalemme, 1959; *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*, Gerusalemme, 1962; *Nazaret giudeo-cristiana*, Gerusalemme, 1969; *Il peccato di Adamo nella patristica*, Gerusalemme, 1970.

Тестимони́и

Тестимони́и (от лат. Testimonium – свидетельство), сборники мессианских пророчеств из Ветхого Завета, составлявшихся в *междузаветный период. Наиболее ранний из таких сборников (1 в. до н.э.) был найден в 4-й пещере у Мертвого моря и впервые издан *Аллигроу («Further Messianic References in Qumran Literature», in: «Journal of Biblical Literature», LXXV, pt.3, Phil., 1956; рус. пер.: ТК, вып.1, с.304 сл.). Как полагают многие библеисты, Тестимонии имели хождение среди христиан апостольской эпохи и были использованы евангелистами. В Тестимониях не указывались священные книги, из которых приводилось то или иное пророчество. Этим, по-видимому, и объясняются неточности в Евангелиях, отмеченные уже блж.*Иеронимом (напр., в (Мф.27:9) слова из (Зах.11:12,13) приписаны пророку Иеремии, а в (Мк.1:2) пророчество из (Мал.3:1) приписано пророку Исае; в синодальном переводе: «у пророков»). Сама возможность таких неточностей обусловлена *богочеловеческой природой Священного Писания.

- *Pesch R.*, Das Markusevangelium, Freib.-Basel-Wien, 1980³, T.I.1, S.78; **Stendhal K.*, The School of St.Matthew and its Use of the Old Testament, Uppsala, 1954; см. также статью *Кумранские тексты.

Тетрагра́мма

Тетрагра́мма, или *Тетраграмматон* (греч. тетраура́мма – четырехбуквие), написание священного имени Божьего еврейским консонантным письмом. Тетраграмма состоит из четырех букв (YHWH). В *масоретских текстах Библии к Тетраграмме даны *накудот, огласовывающие слово Адонай, Господь (см. статью *Имена Божьи), чтобы напомнить читателям о неприизносимости священного имени и замене его словом Господь. Не зная этого, христианские библеисты с 16 в. стали читать Тетраграмму как Иегова. В 19 в. на основе святоотеческих свидетельств *Эвальд предложил чтение ИАГВЕ (ЯХВЕ), которое с этого времени стало общепринятым в библейской науке.

- Архим.*Феофан (Быстров), Тетраграмма, или ветхозаветное Божественное имя Иегова, СПб.,1905; прочую библиографию см. в статье *Имена Божьи.

Тетратéух

Тетратéух – см. *Четверокнижие.

Течения и секты

Течения и секты в библейской истории, религиозные группы, известные из книг Ветхого и Нового Завета.

Для общего обозначения подобных групп в Ветхом Завете нет специального термина. В Новом Завете они называются αἵρεσις – толк, мнение (Деян.24:5), хотя в некоторых случаях это слово обозначает заблуждение. *Иосиф Флавий, приравниваясь к своим греко-римским читателям, отождествляет иудейские Течения и секты с философскими школами (Древн. XVIII,1,2).

Дополненный период знает лишь одну израильскую «общину в общине»: рехавитов, или Бет-Рехав (Дом Рехав), названных так по имени своего родоначальника. Рехавиты отрицательно относились к оседлой цивилизации, считая ее языческой, вели кочевой образ жизни, не употребляли вина и хлеба (Иер.35). Авторитетный вождь рехавитов Иоанадав содействовал свержению династии Омри (Амврия), которая покровительствовала *двоеверию (4Цар.10:15–28). Пророк Иеремия ставил в пример иудеям верность рехавитов своим обетам. Как явствует из (1Пар.2:55), в число сектантов входили кениты. Члены общины Бет-Рехав существовали и во *Второго Храма период (Неем.3:14). Последнее упоминание о них относится к 62 н.э. Согласно *Евсевию, один из рехавитов вступился за апостола Иакова, Брата Господня, когда его приговорили к смерти (Церк. история, II,23).

Самарянский раскол (см. статью *Самарянское Пятикнижие).

Большая часть Течений и сект возникла в *междузаветный период и в новозаветное время. Многие из них ведут свое происхождение от группировки *«хасидов», благочестивых, которые в начале 2 в. до н.э. воспротивились эллинистическим влияниям и примкнули к Маккавейскому восстанию (1 Макк.2:42 говорит о «синагоге ассидеев»; синодальный перевод: «множество Иудеев»).

Фарисейское течение (евр. פְּרִישִׁי, перуш́им, отделившиеся) образовали те хасиды, которые не признавали светского курса династии Хасмонеев. Вероятно, название фарисеи было дано им их противниками. Сами члены братства называли себя друзьями, товарищами (евр. חֲבֵרִים, хавер́им). Ни одного произведения, достоверно принадлежащего фарисеям, не сохранилось. Сведения о них имеются у Иосифа Флавия, в Новом Завете и в *Талмуде. Фарисейский союз сложился во 2-й половине 2 в. до н.э. В него входили главным образом *книжники и знатоки Закона. Их главной идеей была вера в *Предание, живущее в ветхозаветной Церкви с Моисеевых времен. Они не ограничивались буквой Писания, а давали ему расширенную интерпретацию, применительно к новым обстоятельствам и условиям жизни. Фарисеи принимали новое для ветхозаветной Церкви учение о воскресении мертвых и развитую *ангелологию. По их мнению, Промысл Божий не исключает свободы человека. Они славились аскетическим образом жизни и строгим выполнением религиозных обрядов и уставов. Их авторитет в народе был очень высок.

В 80-е гг. 1 в. до н.э. фарисеи пытались возглавить восстание против хасмонейского царя Александра Янная. Оно было жестоко подавлено, многих мятежников распяли на крестах. При царице Александре (76–67 гг. до н.э.) партия фарисеев оказалась правящей в Иерусалиме, но при Ироде Великом ее политическое значение упало. С этого времени фарисеи отошли от общественной жизни, целиком посвятив себя толкованию Писания в духе *галахи. Флавий определяет число фарисеев в 6 тыс. Среди фарисеев были выдающиеся учителя (например, рабби Гиллель и *таннай Иоханан бен Заккай, жившие в 1 в. н.э.). Но, как свидетельствуют Новый Завет и Талмуд, многие из фарисеев отличались ханжеством и обрядоверием. Их отношения с христианами были неоднозначными. Господь Иисус, хотя и обличал их грехи, но не порывал с ними общения. Он не раз был гостем в фарисейских домах (Лк.7:36; 11:37; 14:1), часто вел с ними беседы о вере. Никодим и Иосиф Аримафейский, вероятно, принадлежали к этой партии. В дни Страстей большинство фарисеев было

настроено против Христа, но суд над Ним совершали не они, а саддукеи (см. ниже). Позднее фарисеи вступались за апостола Петра и апостола Павла (Деян.5:34 сл.; 23:6 сл.), осуждали убийство Иакова, Брата Господня (И.Флавий. Древн. XX,9).

Деян.15:5 упоминает о христианах из фарисеев. К ним принадлежал и апостол Павел. «По характеру благочестия первые христиане были близки к фарисеям» (еп.*Кассиан Безобразов). И те и другие были против войны с Римом и покинули Иерусалим в начале восстания. Разрыв наступил позднее, когда фарисеи оказались единственными религиозными руководителями *иудаизма (конец 1 в. н.э.) и отвергли евреев-христиан как еретиков. Многие элементы фарисейских воззрений вошли в Мишну и другие книги Талмуда.

Саддукеи. Происхождение названия партии не установлено. Оно связано либо с именем древнего первосвященника Садока, либо с понятием «праведность» (евр. прѣх, цедака́). К саддукеям относились иудейская военная и земельная аристократия и высшее духовенство, исторически связанные с династией Хасмонеев. Они были своего рода консерваторами, отвергавшими Предание. Из Библии они принимали главным образом *Пятикнижие, хотя и не отрицали ценности других книг (объем саддукейского *канона неясен; отцы Церкви даже полагали, что он сводился только к Торе).

Учение о воскресении мертвых и ангелологию саддукеи рассматривали как недопустимые новшества. Они склонны были считать, что Бог никак не ограничивает человеческой свободы и поэтому люди несут за свои поступки полную ответственность. Известно, что некоторые установления, не взятые непосредственно из Библии, саддукеи все же принимали. Это касалось главным образом уголовных законов. В евангельскую эпоху саддукеи полностью господствовали в *Синедрионе и именно они настаивали перед Пилатом на смертном приговоре Иисусу. Им же принадлежит инициатива казни Иакова, Брата Господня. В дни войны с Римом большинство саддукеев погибло от руки соплеменников, восставших против знати.

Зелоты, или зилоты, (евр. צ'ור, канайм – ревнители), экстремистская религиозно-политическая мессианская партия, которая вела вооруженную борьбу с римским игом. Сложилась в конце 1 в. до н.э. Из среды зелотов, возможно, вышел *апокриф «Вознесение Моисея». Римляне называли зелотских террористов «сикариями» («кинжальщиками»). Большинство зелотов нашло свою гибель в ходе двух восстаний против Рима: в 66–70 и в 132–135. Один из Двенадцати апостолов, Симон, прежде принадлежал к этой партии (Мф.10:4; Мк.3:18; Деян.1:13).

Ессейство (по одной из версий от араб. حَسَائِي, хасайа – благочестивые) носило типично сектантский характер, поскольку *ессеи считали, что, кроме них, вся ветхозаветная Церковь сбилась с пути и отошла от Закона Божьего. По этой причине ессеи держались собственного религиозного календаря и не участвовали в храмовом богослужении. Зародившись во 2 в. до н.э., в среде хасидов, ессейство разделилось на несколько направлений (например, одно сделало обязательным безбрачие, другое сохранило семьи). Большинство из них с конца 2 в. до н.э. жило в поселках по берегам Мертвого моря; некоторые перебрались в Египет (см. статью *Терапевты). Об учении и истории секты см. статью *Кумранские тексты. В Библии ессеи не упоминаются.

Иродиане (Мф.22:16; Мк.3:6; 12:13), политическая партия сторонников Ирода Великого и его династии. Иродиан отличало верноподданническое отношение к римскому режиму. Партия исчезла в конце 1 в. н.э. после смерти последних членов семьи Ирода.

«Крещальные» течения, общее условное название для группировок, которые считали омовение (евр. טבילה, тевила́, греч. βάπτισμα) важным обрядом, связанным с ритуальной и нравственной чистотой. И.Флавий в юности был учеником одного из последователей этих течений, Бана (Автобиография, II, §10–12, ТК, вып.1). Община «постоянно омывающихся» (греч. «эмеробаптистов») совершала омовения несколько раз в день (сходным был и обычай ессеев). К этим направлениям была близка и община Иоанна Крестителя. Часть его учеников

впоследствии примкнула к христианам (Деян.19:1–7), а часть осталась вне Церкви. Потомками их, слившимися с гностическими сектами, являются в настоящее время *мандеи (Ирак). Священное омовение, которое совершал Иоанн, в греческом тексте Евангелий названо «βαπτισμα». Русский перевод обычно передает это слово как «крещение». О причине такого перевода см. статью *Таинства и Библия.

Христианские течения. Само христианство рассматривалось современниками апостолов как одно из направлений иудейства (Деян.24:5; см. статью *Назарянин). Но и внутри христианства уже в 1 в. зародилось несколько направлений.

а) Иудействующие, т.е. евреи-христиане, которые продолжали строго придерживаться обрядов Закона (Деян.21:20). Их возглавлял апостол Иаков, Брат Господень. В конце 1 в. это направление распалось на ряд сект *иудео-христиан.

б) Секта николаитов, которая, по-видимому, тождественна с последователями Валаама и Иезавели (Откр.2:14–15, 20). Характер этих сект неясен.

в) Раннегностические группировки, намеки на которые содержатся в апостольских посланиях (например, 2 Петр.).

Существовало еще несколько иудейских и христианских Течений и сект, которые перечислены у свт.*Епифания Кипрского. Но, кроме названий, о них почти ничего достоверного не известно.

• Свящ. *Арсеньев И.В.*, О саддукеях, ЧОЛДП, 1911, кн.1–3; *Бернфельд С.*, Хасидеи, ЕЭ, т.15; прот.**Буткевич Т.*, Язычество и иудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа, Харьков, 1887; **Иваницкий В.Ф.*, К вопросу о рехавитах, ТКДА, 1912, №5; *Иост И.*, Религиозные секты евреев, М.,1864; его же, История иудейства и его сект от 536 г. до Р.Х. до 2-й пол. 19 в., К.,1890; *Каценельсон Л.*, Фарисеи и саддукеи, «Восход», 1897, № 12, 1898, № 8–12; его же, Фарисеи и саддукеи, ЕЭ, т.15; его же, Саддукеи, ЭСБЕ, т.28^а; *Келлер К.*, Зелоты, ЕЭ, т.7; **Кульман О.*, Многообразные течения внутри первой церковной общины, «Символ», 1983, № 9; *Николаев (Данзас) Ю.*, В поисках за Божеством, СПб.,1913; *Пигулевская*

Н.В., Из истории социальных и религиозных движений в Палестине в Рим. эпоху, в ее кн.: Ближний Восток, Византия, Славяне, М.,1976; *Поснов М.Э., Иудейство, К.,1906; Скарданицкий Г., Фарисеи и саддукеи как выразители состояния религиозной жизни иудейства перед явлением Христа, К.,1905; [*Эдершейм А.], Приготовление к Евангелию: Иудейский мир во дни Иисуса Христа, ХЧ, 1885, ч.I,II; *Cazelles H., Naissance de l'Eglise, secte juive rejetée? P., 1968; Neusner J., The Pharisees, Hoboken (N.Y.), 1985; *Schürer E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Lpz.,1911 (англ. пер.: A History of Jewish People in the Time of Jesus Christ, N.Y.,1961, v.2); см. также статью *Второго Храма период.

«Тибётское Евáнгелие»

«Тибётское Евáнгелие», апокриф, согласно которому Иисус Христос до своего выхода на проповедь жил в Индии и Тибете. Впервые об этом апокрифе европейцам стало известно после публикации его французского перевода Н.Нотовичем («La vie inconnue de Jésus Christ», Р.,1894). По утверждению Нотовича, он нашел тибетскую рукопись под названием «Жизнь св. Иссы» в буддийском монастыре Хеми (близ Лхасы) в 1887. В 20-х гг. с этой рукописью ознакомился художник Н.К.Рерих. Возраст рукописи не установлен. Советский востоковед Б.Шаревская отнесла ее к средним векам. В апокрифе, который существовал в нескольких вариантах, соединились мотивы несторианских легенд, мусульманские влияния, а также, по-видимому, тенденция, идущая от индийского императора Акбара (1542–1605), который стремился синтезировать христианство, ислам и индийскую религии.

Апокриф содержит ряд анахронизмов. Некоторые его мотивы (например, объяснение Воскресения) заимствованы из *иудаизма. Вопрос о достоверности самого факта пребывания Иисуса Христа в Индии является открытым. В 1 в. путешествия из средиземноморского региона в Индию были известны. Однако Евангелия не содержат ни малейших намеков на подобный эпизод из жизни Христа. Нет их и в *нехристианских свидетельствах (некоторые тексты утверждают, что Христос учился в Египте, но ни один не упоминает Индию). ««Тибетское Евангелие» нередко используется сторонниками *окультистского толкования Евангелия и теософами.

Перевод: Неизвестная жизнь Иисуса Христа (Тибетское сказание), пер. с франц. под ред. Битнера В.В., СПб.,1910; см. также «Наука и религия», 1989, №7–8; 1990, №5.

- Прот.*Буткевич Т., Как восполняются мнимые евангельские «пробелы» (Рецензия на книгу Нотовича «Die Lücke im Leben Jesu»), ВП, 1895, №22; Рерих Н.К., Алтай – Гималаи, М.,1974.

Тиллих

Тиллих (Tillich) Пауль (1886–1965), немецко-американский протестантский богослов, философ и общественный деятель. Родился в Пруссии в семье лютеранского пастора. Богословское образование получил в университетах Берлина, Тюбингена и Галле (ученик М.*Келера), где испытал определенное влияние Либерально-протестантской школы экзегезы. Во время Первой мировой войны служил в армии пастором-капелланом. В 2030-х гг. преподавал богословие в Марбурге, Дрездене, Франкфурте. Опыт войны и европейский кризис привели Тиллиха к мысли, что мир утратил христианские ценности. Он осознал, что требуется реинтерпретация Евангелия, которая помогла бы современным людям услышать весть о Христе. Таким образом, Тиллих поставил перед собой задачу, которая стояла еще перед святоотеческой мыслью, а в протестантизме – перед *Шлейермахером.

Отойдя от либерально-протестантской школы, Тиллих обратился к идеям *Барта, а также к идеям экзистенциализма, марксизма и психоанализа. Однако он не принял радикального дуализма Барта и выдвинул тезис о возможности христианского толкования культуры и христианского ответа на ее актуальные запросы. Тиллих считал, что евангельская вера найдет почву в широко понимаемом социализме и в свою очередь даст ему духовную основу. Свои взгляды Тиллих изложил в программной книге «Выбор в пользу социализма» («Die sozialistische Entscheidung», 1933). В ней он выступил против языческого «родового мифа», воскрешенного нацизмом. «Родовой миф» обрекает дух человека на постоянный возврат к прошлому. Он цикличен по своей природе. Нацистский «романтизм» есть движение назад, к варварству. Подлинной движущей силой мира могут стать лишь учения, устремленные в будущее. Истоки их Тиллих нашел в Библии.

«Значение еврейского пророчества, – писал он, – состоит в том, что оно открыто вело борьбу с родовым мифом, с привязанностью к пространству, и одержало в этой борьбе

победу. На основе мощного социального мифа еврейство сделало социальное требование настолько радикальным, что освободило себя от родовых уз. Бог свободен от Святой Земли не потому, что Он завоевал чужие земли, а именно потому, что Он призвал иноземных завоевателей на Свою землю, чтобы вразумить, покарать “народ Своего удела”».

«Родовому мифу» язычества с его богинями-матерями противостоит *мифологема времени, устремленного вперед, к неведомому, к новому небу и новой земле. *Пророчество обрело эту открытость Грядущему в борьбе с язычеством и националистическими элементами в самом иудаизме. Подлинным преемником пророков стало христианство. Нужно, писал Тиллих, высвободить пророческую энергию христианства, чтобы оно смогло стать духовным рычагом истории.

Книга Тиллиха была немедленно запрещена нацистами, как раз в это время пришедшими к власти. Сам богослов лишился кафедры и в 1933 эмигрировал в США. Там он был профессором в Гарвардском и других университетах. В этот период Тиллих отошел от активной политической деятельности, целиком посвятив себя богословию и философии.

В своей послевоенной книге проповедей «Потрясение основ» («The Shaking of the Foundations», N.Y.,1948) Тиллих снова возвращается к эсхатологическому видению пророков. Говоря о катастрофическом состоянии современного мира, он сравнивает его с критической эпохой пророчества. Пророки, по его словам, лишь потому не впали в отчаяние, что видели в истории, в самой гуще жизни деяния Бога, Который бесконечно близок к людям, несмотря на их отчуждение от Него.

В 1951–1952 он прочел цикл лекций на тему «Библийская религия и поиски Последней реальности» (отд. изд.: «Biblical Religion and Search for Ultimate Reality», Chi.,1955). В них он сравнивал философскую онтологию, т.е. метафизическое учение о бытии, с библийским *Откровением и библийской верой. На первый взгляд, между ними лежит непроходимая пропасть. Но Тиллих не хотел, следуя Барту, лишь констатировать несоизмеримость Божественного и

человеческого. Он подчеркивал, что «не существует чистого Откровения»: библейская религия содержит как Слово Божье, так и ответ на него человека. Онтология ставит вопросы, на которые не может получить абсолютно достоверных ответов. Эти ответы дает Священное Писание, которое следует интерпретировать в соответствии с современным уровнем сознания. Между онтологией и верой есть качественное различие. Онтология объективна, она пытается постичь Реальность холодным анализом. Напротив, в вере человек захвачен истиной, глубоко лично переживает встречу с ней. Поэтому онтология и Откровение дополняют друг друга. «Вопреки Паскалю, – писал Тиллих, – я говорю: Бог Авраама, Исаака и Иакова и Бог философов – один и тот же Бог».

Как и многие протестанты, Тиллих пытался преодолеть абсолютизацию в христианстве символического, условного, антропоморфного и социоморфного. Он утверждал, что Бог не есть только запредельное Существо, пребывающее «над миром»; Он всюду, Он есть «Глубина существования».

Человеку дарована свобода, которая сама по себе уже чревата отчуждением от Бога. Сказание об Адаме означает, что *Закон как извне идущая заповедь явился с самого начала, чтобы человек свободно мог избрать путь единения с Творцом или отчуждения от Него. В лице Иисуса Закон был преодолен, ибо Иисус имел полное единение с Отцом. Это единение открыло путь к «новой твари», к «новому бытию». Оно не означает создания какой-то очередной (пусть даже лучшей) религии. Весть Христова, слово апостолов вообще *не является религией*, т.е. суммой заповедей, обрядов, традиций.

В книге «Новое бытие» («The New Being», N.Y., 1955) Тиллих отождествил «обрезание» с церковностью, а «необрезание» – со светским мировоззрением. Комментируя (Гал.6:15), он писал, что ошибкой священников, миссионеров и богословов является их стремление доказать превосходство христианства как религии. «Апостол, который был миссионером, священником и мирянином одновременно, говорит совсем иное. Он говорит: ни одна религия не имеет значения, ни наша, ни ваша. Но я хочу сказать вам, что произошло нечто, что имеет значение, что

судит вас и меня, вашу и мою религию. Возникла Новая Тварь, Новое Бытие». Человек, преодолевший явную или подспудную «вражду» к Богу, познавший Богосыновство через Христа, примиряется с Богом, соединяется с Ним, переживает «Воскресение» как причастность к Вечности «здесь и теперь».

Итоги своих размышлений Тиллих подвел в своем трехтомном «Систематическом богословии» («Systematic Theology», vol.1–3, Chi.,1951–1963). Его влияние было значительным, особенно среди протестантов (см., например, Джон *Робинсон). Однако основные концепции Тиллиха не могли удовлетворить ни церковномыслящих людей, ни внерелигиозный мир. Одной из причин этого являлась расплывчатость формулировок Тиллиха, отвлеченная и тяжелая манера изложения, отсутствие дара выражать живое религиозное чувство. Ратуя против абсолютизации «религиозных» элементов в христианстве, Тиллих не смог показать, что именно конкретно предлагается взамен них. Следует отметить, что позитивное ядро концепций Тиллиха было предвосхищено в русской православной мысли (*Тареев, *Бердяев и другие).

♦ The Interpretation of History, N.Y.,1936; Love, Power and Justice, N.Y.,1954; The Eternal Now, L.,1963; Morality and Beyond, N.Y.,1963; The Future of Religions, N.Y.,1966. Собр. соч. Тиллиха издано в Штутгарте в 14 т. (1959–75); в рус. пер.: Диалектическая теология, «Путь», 1925, №1; Новое бытие (и др. проповеди), в кн.: Современный протестантизм, М.,1973 (сб. ИНИОН); История христианской мысли, 1972 (Ркп. МДА).

• *Добреньков В.И.*, Современный протестантский теологический модернизм в США, М.,1980; *Кудрявцев В.А.*, Критическая оценка места Пауля Тиллиха в современной религиозно-философской литературе на Западе, в книге: Проблемы истории философии, М.,1985; *Ляликов Д.*, Тиллих Пауль, ФЭ, т.5; *Юлина Н.С.*, Теология и философия в религиозной мысли США XX века, М.,1986; TTS, S.220; *Kučera Z.*, Pravda a iluze moderní teologie, Praha, 1986; прочую иностранную библиографию см. в NCE, v.6; ODCC, p.1377.

Тимофеев

Тимофеев Василий Тимофеевич, священник (1836–1896), татарский православный миссионер, переводчик Библии. Учился на миссионерском отделении Казанской Духовной академии. Был деятельным сподвижником знаменитого просветителя татар *Ильминского. Под его руководством Тимофеев перевел на татарский язык Быт. (1863), Сир. (1864), Мф. (1866). Рукоположен в 1869. Учительствовал в школе для крещеных детей-татар. Совершил много миссионерских путешествий по родному краю.

♦ Религиозное положение крещеных татар. Дневник старокрещенного татарина, ПО, 1864, т.XV, №10,12, 1865, т.XVI, № .

• *Знаменский П.*, История Каз. ДА, Каз., 1891–1892, т.2; его же, В.Т.Тимофеев, ПС, 1896, №1 (некролог); ЭСБЕ, т.33.

Тимофею послания св. апóstола Пávла

Тимофею послания св. апóstола Пávла – см. *Пастырские послания.

Тиндейл

Тиндейл, *Тиндал* (Tyndale) Уильям (ок.1494–1536), английский протестантский богослов, переводчик Библии. Родился в Глостершире. Образование получил в Оксфорде и Кембридже, где специализировался по библейским языкам. Сделать английский перевод Библии было его мечтой с ранней юности. «Еще будучи мальчиком, – писал он, – задумал я взяться за плуг». Серьезная подготовка позволила ему приступить к работе в начале 20-х гг. 16 в. Однако его замысел встретил сопротивление английских католиков, поскольку они знали склонность Тиндейла к идеям *Лютера. В результате Тиндейл вынужден был эмигрировать и издавать свои переводы за рубежом. В 1526 он выпустил в Германии перевод Нового Завета, затем последовало *Пятикнижие (1530) и книга Ионы (1531). В рукописи остались его переводы Ис. Нав. и Пар.

В работе Тиндейлу помогал *Роджерс, который впоследствии включил его переводы в свою *«Метьюсову Библию». За основу переводов Тиндейла были положены тексты на языках оригинала. Тиндейл пал жертвой борьбы против протестантов. Арестованный в Вильфорде близ Брюсселя, он был приговорен к смерти как еретик и повешен. Тело его было предано сожжению. Несмотря на критику, которой подвергался перевод Тиндейла, он оказал огромное влияние на дальнейшую историю английских переводов Писания.

- Иером.*Алексий (Виноградов), История Английско-Американской Библии, СПб., 1889–1891, ч.2; иностранную библиографию см. в ODCC, p.1400.

Типологическое толкование Библии

Типологическое толкование Библии – см. *Прообразы библейские.

Тиссо́

Тиссо́ (Tissot) Жозеф-Жак (Джеймс) (1836–1902), французский живописец, близкий к школе прерафаэлитов. Родился в Нанте. Учился в Парижском училище изящных искусств. В 1863 уехал в Англию, откуда возвратился на родину через 20 лет. За это время он пережил обращение к вере и задумал создать серию иллюстраций к Библии. С этой целью в 1886 посетил Палестину. Его цикл «Жизнь Господа нашего Иисуса Христа» («Vie de Notre Seigneur Jésus Christ», P., 1896) состоял из 350 акварелей, которые были выставлены в 1896 в Салоне Марсова поля (Париж). Цикл по Ветхому Завету Тиссо закончить не успел (завершены были лишь иллюстрации к Пятикнижию, Историческим книгам и Книге Иова). Репродукции с них были изданы в Париже и в Лондоне в 1904 с предисловием католического богослова иером. Антуана Сертиянжа.

- Laver J., «Vulgar Society»; The Romantic Career of James Tissot, L., 1936; ODCC, p.1380.

Титóв

Титóв Георгий Иванович, протоиерей (1841–1919), русский православный церковный писатель. Родился в Калуге. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию. После рукоположения служил в Тифлисе при дворе кавказского наместника, великого князя Михаила Николаевича (был законоучителем его детей). Впоследствии состоял членом Учебного комитета при Синоде. Магистерская диссертация Титова, посвященная истории ветхозаветного священства, была защищена им в 1873 (отчет о диспуте см. «Странник», 1879, №3). В 1878 она была издана в Тифлисе («История священства и левитства ветхозаветной Церкви»). Труд Титова вызвал длительную дискуссию между ним и Ф.*Елеонским, который считал, что Титов не провел четкой границы, отделяющей служителей истинного Бога домоисеевых времен от священства, установленного Моисеем.

♦ Полемика по вопросу о ветхозаветном священстве и сущности священнического служения вообще, СПб., 1882; прочие сочинения Титова указаны в ЭСБЕ, т.33.

Титóв

Титóв Федор Иванович, протоиерей (1864–1922), русский православный церковный писатель и историк. Окончил Киевскую Духовную академию, где впоследствии преподавал русскую церковную историю. Был редактором «Киевских ЕВ». С 1905 доктор церковной истории. Главные труды Титова касались вопросов истории Русской Православной Церкви и ее духовных школ, а также сектоведения. Магистерская диссертация Титова представляет собой толкование на 1 Фес. («Первое послание св. апостола Павла к Фессалоникийцам», К., 1893). Титову также принадлежит биография архиепископа *Феокиста (Мочульского), основоположника русской библейской *герменевтики (К., 1894).

♦ Обстоятельства происхождения первого послания св. апостола Павла к Фессалоникийцам, К., 1894; прочие сочинения Титова см.: ЭСБЕ, т.33 и 4-й доп.

- Материалы к биографии Титова: ГПБ АН УССР, ф.208.

Тіту послання св. апóстола Пáвля

Тіту послання св. апóстола Пáвля – см. *Пастырские послания.

Тихоми́ров

Тихоми́ров Лев Александрович (1852–1923), русский обществ. деятель и писатель. Учился в Московском университете. В 70-х гг. примкнул к революционному движению. Был арестован и судим на процессе группы народников (1877–1878). После отбытия наказания эмигрировал (1882). Через 6 лет, разочаровавшись в своих взглядах, испросил помилование, вернулся и стал выступать в печати как монархист.

Возвращение к православной вере сопровождалось у Тихомирова эсхатологическими настроениями. Они отразились и в его книге «Апокалиптическое учение о судьбах и конце мира» (Серг.Пос., 1907). В качестве пособия Тихомиров пользовался в основном *Оберленом. Он истолковал 7 церквей Откр. как символы эпох истории христианства. Эта идея, уже не раз высказанная в литературе, шла вразрез с традицией, установившейся (после работы *Жданова) в русской экзегетике. Скончался Тихомиров в Загорске.

- *Белый А.*, Начало века, М.-Л., 1933; *Маевский Н.*, Революционер-монархист, Новый Сад, 1934; СИЭ, т.14; ЭСБЕ, т.33.

Тихоми́ров

Тихоми́ров Павел Васильевич (1868–1920-е), русский православный *гебраист и историк философии. Родился в Тульской губернии в семье священника. Окончил Московскую Духовную академию (1893), где сначала занимал кафедру еврейского языка и библейской *археологии, а затем истории философии (1895–1906). С 1906 экстраординарный профессор философии в Нежинском историко-филологическом институте. Занимаясь историей философских идей, Тихомиров не оставил работы над библейской проблематикой. В 1903 он защитил магистерскую диссертацию «Пророк Малахия» (Серг.Пос., 1903), в которой дал не только истолкование книги, но и обрисовал религиозно-общественный фон жизни и деятельности пророка (см. отчет о диспуте в БВ, 1903, №9). Тихомиров вел полемику против произвольных толкований Библии, предложенных В.В.Розановым. В 1906 уволен из МДА. Преподавал в Киевском университете и в Нежинском историко-филологическом институте.

♦ Иудейство в V в. до Р.Х. Речь перед защитой магистерской диссертации, БВ, 1903, № 9; К переводу и истолкованию Пс.XIV,4, БВ, 1904, №10; К истолкованию Исх.XX,14, БВ, 1904, № 2 (продолжение в БВ, 1905, №3).

● Рецензия. на магистерскую работу Тихомирова см. в ТКДА, 1903, № 9 (*Глаголев А.); ЭСБЕ, т.33, т. 4-й, доп.; Голубцов. МДА, т.2, ч.4, с.182.

Тѣхон

Тѣхон (Павел Клитин), епископ (1835–1896), русский православный библеист. Родился в Смоленской губернии в семье сельского священника. Окончил Смоленскую Духовную семинарию (1855) и принял сан иеромонаха (1862). В 1867 окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию и был назначен в Казанскую Духовную академию на кафедру Священного Писания. Часть его академических лекций на Книгу Исход напечатана в «Православном собеседнике» («Опыт изъяснения книг Священного Писания», 1874, т. I). В 1870 Тихон удостоен степени магистра богословия. Магистерская (неопубликованная) работа Тихона была посвящена критике книги *Ренана «Апостолы». В 1875 в сане архимандрита Тихон назначен ректором Самарской Духовной семинарии. Хиротонисан в 1892 во епископа Муромского, викария Владимирской епархии. В 1896 переведен на Оренбургскую кафедру. Скончался по дороге в Оренбург. Современники отзывались о Тихоне как о бессребренике и праведнике.

- Родосский, с.492; Преосвящ. Тихон, еп. Оренбургский и Уральский, ЦВед, 1897, №1.

Тѣхон

Тѣхон (Тимофей Малинин), архиепископ (1745–1793), русский православный церковный деятель. Родился близ Калуги в семье сельского диакона. Окончил Московскую славяно-греко-латинскую академию (1763), где был оставлен в должности преподавателя и проповедника. В 1767 рукоположен во иеромонаха. Был вице-ректором Троицкой Духовной семинарии, преподавателем философии, а затем ректором Тверской Духовной семинарии (с 1774). В 1775 хиротонисан во епископа Воронежского. В 1788 переведен на Тверскую кафедру. С 1792 – архиепископ Астраханский. Состоял членом Святейшего Синода. В период преподавания в Троицкой Духовной семинарии Тихон составил один из первых на русском языке комментариев к 1 Петр. Опубликован позднее, когда Тихон находился на Астраханской кафедре («Последовательное толкование на первое соборное послание св. апостола Петра», М., 1794).

- *Еп. Евгений* (Болховитинов), Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви, СПб., 1827, т.2, репр., М., 1995; Иоанн (Снычев). РПИ, 1971, т.7.

Тихо́ний

Тихо́ний (Tyconius) *Африканский* (ок.330-ок.390), латиноязычный христианский богослов (по некоторым данным, епископ). Сведений о его жизни сохранилось мало. Известно, что он жил в Римской Африке и принадлежал к ригористической группировке раскольников, возглавляемой карфагенским епископом Донатом. Впрочем, среди самих донатистов Тихоний считался либералом и подвергся осуждению на их соборе (380).

Тихонию принадлежит толкование на Откр., которое в настоящее время утрачено. В историю библеистики он вошел как автор книги «*Liber de septem regulis ad investigandam et inveniendam S. Scripturae intelligentiam*» (рус. пер.: «Книги о семи правилах для исследования и нахождения смысла Св.Писания»). Труд Тихония направлен на преодоление библейских *«противоречий» и объяснение *трудных мест Библии. В 1–3 правилах он отмечает, что следует различать между речениями, касающимися Спасителя и Его *Церкви, хотя в самом новозаветном контексте они нередко слиты воедино. Такого же дифференцированного подхода требует понятие «Израиль». Например, во 2-й части Книги Исаии он одновременно назван избранником, орудием спасения (Ис.41:8 сл.) и глухим слепцом (Ис.42:18 сл.). В первом случае говорится об идеальном народе Божьем (Церкви), а во втором – о народе в его эмпирическом состоянии.

4-е правило посвящено трудному вопросу об оценке *Закона апостолом Павлом. С одной стороны, апостол возвещает, что Закон отменен, а с другой – что он «свят» (см. Павла св. апостола Послания). Тихоний толкует это таким образом: святы сами заповеди Закона как данные Богом; бессильны же они, когда люди относятся к ним формально, законнически. Согласно Тихонию, такое отношение было не только у фарисеев, но часто встречается и у христиан. 5-е правило содержит попытку объяснить цифровые расхождения в Библии. 6-е правило вводит теорию «рекапитуляции», согласно которой ряд событий и образов, следующих в тексте друг за

другом (например, в Откр.), не означает хронологической последовательности, а описывает одно и то же событие с разных точек зрения. 7-е правило касается библейских иносказаний и метафор. Например, речь к вавилонскому царю в (Ис.14) одновременно относится и к сатане. Книга Тихония высоко ценилась блж.*Августином, несмотря на то, что ее автор был раскольником. Через Августина труд Тихония оказал влияние на *средневековую экзегезу, начиная с *Исидора Севильского.

♦ *Migne*. PL, t.18; в рус. пер.: Тихония Африканца книга о семи правилах, ПТО, 1891, №3–4.

● Архим.**Антоний (Храповицкий)*, О правилах Тихония и их значении для современной экзегетики, ПСС, СПб.,1911², т.2; иностр. библиогр. см. в ODCC, p.1400.

Тишендóрф

Тишендóрф (Tischendorf) Константин (1815–1874), немецкий протестантский библеист, публикатор *Синайского кодекса и редактор одного из первых в 19 в. *критических изданий Нового Завета. Родился в г.Ленгенфельд (Саксония) в семье врача. Окончил Лейпцигский университет, где специализировался по богословию и древним языкам. Еще в студенческие годы задумал труд по восстановлению наиболее древнего текста Нового Завета. С этой целью Тишендорф объехал многие города Европы, отыскивая и изучая старинные библейские *рукописи. Настойчивость, терпение и блестящее знание *палеографии помогли ему реконструировать и издать (1843–45) *палимпсест *Ефремова кодекса. Затем последовала публикация ряда других библейских кодексов.

В 1841 Тишендорф выпустил критическое издание Нового Завета, которое при его жизни выдержало 8 переработанных изданий (последнее – в 1869). Эти труды выдвинули Тишендорфа на одно из самых видных мест среди библейских текстологов. Он не ограничился европейскими библиотеками и задумал путешествие на Восток, где надеялся найти еще более ранние манускрипты Писания. Получив финансовую помощь от саксонского министерства просвещения, Тишендорф направился в Египет. В Каире он узнал, что монастырь св. Екатерины на Синае владеет ценным собранием пергаментных книг. Пройдя Нитрийскую пустыню и отыскав в обителях тех мест немало фрагментов рукописей, Писания добрался до Синайского монастыря. В нем к тому времени оставалось всего 18 иноков. Как вспоминал впоследствии Тишендорф, он с трудом преодолел недоверие к инославному «охотнику за древностями». Помогла Тишендорфу счастливая случайность: в корзине с обветшавшими рукописями он нашел несколько листов со списком *Септуагинты. Тишендорф сразу же убедился, что это очень древний манускрипт. Монахи разрешили ему взять часть листов с собой, и он привез их в

1845 в Лейпциг. Так были открыты первые фрагменты знаменитого Синайского кодекса.

Позднее оказалось, что почти полная рукопись его находится в монастырской библиотеке и ее незадолго до Тишендорфа изучал русский востоковед архимандрит *Порфирий (Успенский). Архимандрит Порфирий, однако, не успел точно датировать кодекс и предположил, что он относится к 5–6 вв. Тишендорф скопировал найденные им листы, тщательно изучил форму их письма и пришел к заключению, что список изготовлен в 4 в.

В 1853 Тишендорф снова отправился в монастырь св. Екатерины и попытался купить у монахов оставшиеся части кодекса, но получил отказ. Год спустя он опубликовал в Лейпциге свою первую находку и предпринял ряд шагов, чтобы завладеть сокровищем. Для этого он решил воспользоваться помощью русского правительства, которое покровительствовало монастырю св. Екатерины. Тишендорф обратился в Петербург через *Норова и приехал в монастырь св. Екатерины уже как представитель его величества императора России. Более доброжелательное отношение монахов позволило ему опять же случайно обнаружить почти полный экземпляр кодекса, который содержал большинство книг Ветхого Завета и весь Новый Завет, а также Послание апостола *Варнавы и «Пастырь» Гермы (2 в.). Сначала этот кодекс был отдан Тишендорфу во временное владение, но после того как тот сблизился с русским великим князем Константином и стал сопровождать его по Востоку, последние препятствия были устранены и монахи передали рукопись в дар России. Публикацию текста взял на себя Тишендорф, который специально для этого подобрал особый шрифт.

В 1862 Синайский кодекс вышел в Лейпциге под заголовком: «Codex Biblicorum Sinaiticus Petropolitanus, спасенный из мрака под покровительством Его Императорского Величества Александра II, доставленный в Европу и изданный к вящему благу и славе христианского учения трудами К.Тишендорфа». Тираж был привезен в Петербург к юбилейным торжествам тысячелетия Русского государства. Это издание принесло

Тишендорфу мировую славу: его поздравляли европейские монархи и Римский папа; в России он получил потомственное дворянство. В последние годы жизни Тишендорф продолжал заниматься библейской текстологией и вел полемику с теми учеными, которые ставили под сомнение подлинность и древность его находки. Публикация Синайского кодекса стала важной вехой в развитии *текстуальной критики библейской. На работу **Тишендорфа** опирались многие ученые последующих поколений.

♦ Reise in den Orient, Bd.1–2, Lpz.,1846; Aus dem Heiligen Lande, Lpz.,1862; в рус.пер.: Когда были написаны наши Евангелия, ПО, 1865, т.7; о прочих сочинениях **Тишендорфа** см. в ЭСБЕ, т.33.

• Архим. *Августин (Никитин)*, Синайский кодекс Библии. История открытия, ЖМП, 1987, № 12; *Дойель Л.*, Завещанное временем, М., 1980; архим.**Михаил (Лузин)*, О тексте Синайской рукописи Библии, М.,1863; **Норов А.С.*, Защита Синайской рукописи Библии от нападения архим. Порфирия Успенского, СПб.,1863; О синайском манускрипте Библии и других последних открытиях Тишендорфа, ХЧ, 1861, т.1; свящ.**Побединский-Платонов И.*, О новооткрытом библейском кодексе, привезенном из Синайского монастыря Тишендорфом, ПО, 1860, т.3, № 11; **Победоносцев К.П.*, Домашняя жизнь в Палестине. Тишендорфом и Синайская Библия, СПб.,1863; архим. *Порфирий (Успенский)*, Мнение о синайской рукописи, содержащей в себе Ветхий Завет неполный и весь Новый, с посланием св. апостола Варнавы и книгой Ермы, СПб., 1862; *Bentley J.*, Secret of Mount Sinai, Garden City (N.Y.), 1986; иностранную библиографию см. в ODCC, p.1380.

Товита Кни́га

Товита Кни́га (евр. תּוֹבִיָּט, товйá), *неканоническая книга Ветхого Завета, входящая в раздел *Учительных книг. Древнейшие тексты Тов. написаны на греческом, латинском, арамейском и сирийском языках. Единственный фрагмент на еврейском языке найден в *Кумране. Вопрос о языке оригинала Тов. является дискуссионным. *Дроздов и *Милик полагают, что первоначально книга была написана на арамейском языке. Это мнение в настоящее время является господствующим. Тов. состоит из 14 глав. Основной текст прозаический (за исключением гимна 13 главы).

Содержание и учение книги. Тов. представляет собой назидательное сказание о благочестивом израильтянине Товите, уроженце Галилеи. Ассирийские завоеватели переселили его вместе с семьей в Ниневию, где он, в отличие от многих других изгнанников, хранил верность Богу и творил добрые дела (Тов.1). Несмотря на благочестие и доброту, его постигло страшное бедствие – внезапная слепота (Тов.2). В горе он молит Бога о помощи.

Одновременно к Богу обращается другая скорбящая душа: юная израильтянка Сарра, живущая в Мидии, которую стережет демон Асмодей, убивающий всех ее женихов. Обе молитвы услышаны. Бог посылает ангела Рафаила, чтобы помочь страдающим (Тов.3). Товит вспоминает о серебре, которое должен ему некто Гаваил из Раг Мидийских. Нуждаясь в деньгах, он посылает туда своего сына Товию. Спутником его становится человек по имени Азария (в действительности ангел). Он помогает юноше добраться до Раг, указывает ему средство против демона и дает лекарство от слепоты (Тов.4–6). В Мидии Товия выполняет поручение, изгоняет демона и женится на Сарре. Вернувшись, он вылечивает отца. Ангел открывается семье Товита и исчезает (Тов.7–12). Книга завершается молитвой Товита (Тов.13) и его завещанием (Тов.14).

Книга прославляет любовь и веру, семью и добродетель, понимаемую в духе учения ветхозаветных *мудрецов. Вопрос о страдании праведника не стоит с той остротой, как в Книге Иова. Вера в спасающий Промысл остается незыблемой основой жизни. В наставлении сыну (гл.4) Товит начертывает ветхозаветный идеал добродетели: праведник должен помнить о Боге во все дни жизни своей, чтить родителей, заботиться о неимущих, остерегаться распутства. Он должен брать жену только из единоверцев («ибо мы сыны пророков»). В книге выражено т.н. «золотое правило» мудрости: «Что ненавистно тебе самому, того не делай никому» (Тов.4:15). В наставлениях Товита присутствует социальный элемент («Плата наемника, который будет работать у тебя, да не переночует у тебя, а отдавай ее тотчас», Тов.4:14). Хотя священный писатель радеет об ограждении ветхозаветной Церкви от язычников, он не чужд *универсализма и призывает соплеменников к миссионерскому подвигу.

«Сыны Израилевы! – говорит Товит, – прославляйте Его пред язычниками, ибо Он рассеял нас между ними. Там возвещайте величие Его, превозносите Его пред всем живущим, ибо Он Господь наш и Бог, Отец наш во все веки... Многие народы издалека придут к имени Господа Бога с дарами в руках, с дарами Царю Небесному; роды родов восхвалят тебя с восклицаниями радостными» (Тов.13:3,4,11).

В речи ангела Рафаила подчеркивается этический аспект религий. «Доброе дело – молитва с постом и милостынею и справедливостью. Лучше малое со справедливостью, нежели многое с неправдою; лучше творить милостыню, нежели собирать золото. Ибо милостыня от смерти избавляет и может очищать всякий грех. Творящие милостыни и дела правды будут долгоденствовать» Тов.12:8–9).

Особенности Тов. и ее датировка. Согласно (Тов.1:1–3), главный герой книги находился в числе тех израильтян, которые были отправлены в Ниневию незадолго до падения Самарии (722 до н.э.), и умер он вскоре после падения Ниневии (612 до н.э.). По своему литературному *жанру Тов. является историческим *мидрашем, нравоучительным сказанием,

связанным с событиями священной истории. По духу книга близка к *хокмическим писаниям и, подобно им, содержит отголоски иноземной литературы. Ахиахар, упомянутый в (Тов.1:21–22), по-видимому, тождественен с персонажем месопотамской книги «Мудрость Ахикара». Имя демона Асмодея происходит от имени иранского духа зла Айшма-дэва. Как и в Авесте (см. статью *Маздеизм), в книге говорится о «семи святых ангелах» (Тов.12:15). В Тов. нет учения о воскресении мертвых, что опровергает гипотезу о позднем происхождении книги. В целом вопрос о ее датировке остается нерешенным. Большинство современных библеистов относят ее к концу 3 в. до н.э.

Святоотеческие комментарии: см. в творениях свт.*Амвросия Медиоланского.

• Свящ.**Глаголев А.*, Книга Товита, ТБ, т.3; *Дроздов Н.М.*, О происхождении Книги Товита, К., 1901 (наиболее полное исследование на русском языке); свящ.**Смирнов–Платонов Г.П.*, О книге Товита, ПО, 1862, т.9, № 10; иностранную библиографию см. в АРОТ, v.1, p.174–241; JBC, v.1, p.620; см. также статью *Неканонические книги ВЗ.

Тойнби

Тойнби (Toynbee) Арнольд Джозеф (1889–1975), видный английский историк и историософ. Родился в Лондоне в семье литератора. Учился в Оксфорде и Британской археологической школе (Афины). Участвовал в археологических экспедициях по Греции. Работал в британском министерстве иностранных дел и корреспондентом газеты. Был профессором международной истории в Лондонской школе экономики. Тойнби отличала огромная работоспособность и творческая активность. Главный труд его, сделавший эпоху в английской историософии, – 12-томное «Исследование истории» («A Study of History», v.1–12, L.-N.Y., 1934–1961; сокр. изд. v.1–2, 1956–1957). Это цикл сочинений по важнейшим проблемам развития культур, религий и общественных формаций. Тойнби многократно пересматривал и дополнял свои концепции, не боясь входить в противоречие с самим собой. Заключительный том его основного труда носит характерное заглавие «Пересмотр» («Reconsideration»). Динамичность теорий Тойнби обусловлена тем, что он постоянно стремился проверять свои взгляды фактами. Его знания в области древней и новой истории были поистине энциклопедическими, что, впрочем, не уберегло его от спорных выводов и шатких построений.

Первоначально Тойнби исходил из учения немецкого философа Освальда Шпенглера (1880–1936), который рассматривал культуры как изолированные организмы, проходящие 4 стадии – от расцвета до упадка. Тойнби внес в концепции Шпенглера ряд важных коррективов. Так, шпенглерианскому понятию о слепой «судьбе», царящей в истории, Тойнби противопоставил религиозно-историческое понятие о «Вызове» и «Ответе». Согласно Тойнби, Высшая Божественная Реальность ставит перед культурами задачи самоосуществления («Вызов») через кризисы, географические факторы и т.д. Если культура дает верный «Ответ», миссия ее реализуется; в противном случае она обречена на распад или застывание. Тойнби не считал культуры абсолютно

изолированными и видел в религии главный связующий элемент. Соотнесение исторического процесса с Божественным Началом сближает историософию Тойнби с провозвестием *пророков и учением блж.*Августина.

Однако взгляды Тойнби нельзя рассматривать как христианские. Он постепенно отходил от свойственного ему вначале библейского теизма, склоняясь в сторону восточного, главным образом индийского, пантеизма. В диалоге с буддийским ученым Икедой (издан посмертно, 1976) Тойнби писал: «Я верю, что оправданным объектом поклонения для человека является Предельная духовная Реальность внутри, вне и за Вселенной». Этот «символ веры» Тойнби не является до конца пантеистическим, поскольку он верил в Бога как источник любви и свободы. Человеческая история, по словам Тойнби, совершается в противоборстве естественных, слепых законов и высшего «Божественного Закона».

Библейская история в интерпретации Тойнби. Историк неоднократно обращался и к проблематике Священного Писания. Итог его размышлений на эту тему подведен в 15-й главе заключительного тома его «Исследования истории». В ней он выступает не только как ученый, но и как идеолог новых путей религиозного развития. При этом Тойнби старается вынести за скобки и христианское, и мусульманское толкование ветхозаветной истории, которые видят в ней лишь прелюдию к Евангелию и *Корану, и рассматривает *иудейство как самодовлеющую величину. По его мнению, ранние стадии ветхозаветной религии принципиально не отличались от других древних национальных верований. Яхве был Богом израильтян в том же смысле, в каком Зевс – богом греков, а Кемош – богом моавитян. Таким образом, историк игнорировал те элементы библейской истории, которые с самого начала содержали в себе ядро пророческого учения (см. статьи: *Монотеизм; *Патриархи; *Пятикнижие).

Согласно Тойнби, три важнейших переворота в ветхозаветном религиозном сознании явились «Ответом» на «травматический шок», вызванный тремя катастрофами: а) нашествием ассирийцев, б) вавилонским Пленом, в) гонениями

Антиоха IV. Первый шок породил *этический монотеизм Амоса и других пророков *допленного периода. Их движение достигло кульминации в лице *Второисаии. Последний жил уже в *Плена период, когда параллельно с *профетизмом сложилась «религия Торы». Преследования Антиоха вызвали к жизни интерпретацию иудейства, наиболее характерными представителями которой были *фарисеи. Эта интерпретация, опираясь на идею *Предания, определила все дальнейшее развитие иудейства и постхристианского *иудаизма. Оно в значительной степени заглушило традицию профетизма, в том числе и Евангелие Иисусово.

Личность и учение Христа Тойнби понимал в духе либерально-протестантской школы, помещая первоначальное христианство в общий профетический контекст. Основную драму библейской истории Тойнби видел в «напряжении» между *универсализмом и партикуляризмом. В период упадка и крушения древнеизраильской государственности пророки осознали, что Бог их народа есть Бог всего человечества. Политическая катастрофа Самарии и Иерусалима была истолкована пророками не как унижение Бога, а как Его поущение с целью привести народ к раскаянию. «Оправдывая деяния Яхве по отношению к ним, иудеи открыли духовное богатство непостижимой ценности для всего человеческого рода. Их Бог, преображенный в сердцах и умах в результате испытанных ими страданий, не мог больше быть только их Богом и Его преображение нельзя было больше скрывать от язычников». Отсюда вытекала миссионерская задача ветхозаветной Церкви, которая была воспринята многими как угроза идентичности замкнутой общины. Выбирая между универсализмом и партикуляризмом, фарисеи предпочли второй путь, отказавшись от всемирно-исторического провиденциального призвания своего народа. Тойнби считал, что единственное существенное расхождение между фарисейством и христианством заключалось не в *сотериологии и *христологии, а в отказе христиан от национальной исключительности. Рассматривая этот конфликт с точки зрения своей теологии, Тойнби полагал, что разрешение его возможно

лишь в диалоге христианства и иудаизма на почве их либерально-реформистской интерпретации.

В 1972 Тойнби выступил со статьей «Религиозные основы современного экологического кризиса» («The Religious Background of the Present Environment Crisis», «International Journal of Environment Studies», v.3, № 2). В ней он объявил библейский *монотеизм идейной причиной разрушения человеком среды его обитания. Единобожие, утверждал Тойнби, создало такую форму *антропоцентризма, которая принижала ценность *природы и смотрела на человека как на ее абсолютного господина. «Людям, которые воспитывались в монотеистических традициях, – писал Тойнби, – трудно вновь обрести тот благоговейный страх перед природой, который был ликвидирован провозглашениями Библии, содержащимися в Книге Бытия». В результате мир пришел к тому бедственному положению, которое вызывает тревогу на всех континентах. «Средство спасения» Тойнби видел в «смене монотеистического мировоззрения мировоззрением пантеизма», которое относится к природе как к божественному Началу. Впрочем, по его мнению, упадок материальной цивилизации в любом случае неотвратим, и можно лишь надеяться, что материальное оскудение будет сопровождаться духовным подъемом. Многие отечественные и зарубежные ученые (*Барр, *Вестерманн, Е.В.Рашковский, Л.И.Василенко и другие) подвергли эту концепцию Тойнби развернутой критике, показав, с одной стороны, что и в Библии и в христианстве можно найти основания для бережного отношения к природе, а с другой – что экологический кризис имеет своим источником не религиозные, а социально-экономические причины (см. статью *Природа и Библия).

♦ An Historian's Approach to Religion, L.– N.Y.,1956; в рус. пер.: Средство спасения? «Наука и религия», 1974, № 9; Человечество в осадном положении, «Литературная газета», 1974, № 30; Диалог историков, Переписка А.Т. и Н.Конрада, в кн.: Н.И.Конрад. Избранные труды, М.,1974; прочие труды Тойнби указаны в литературе о нем.

- Араб-Оглы Э.А., К критике культурно-исторической концепции А.Тойнби, «Вестник истории мировой культуры», 1957, № 4; Василенко Л.И., Антропоцентризм и его экологическая критика, ВФ, 1983, № 6; Косминский Е.А., Историософия А.Тойнби, «Вопросы истории», 1957, № 1; Рашковский Е.Б., Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А.Дж.Тойнби, М.,1976; его же, Тойнби о рукотворном мире, «Декоративное искусство», 1972, № 2; его же, Арнольд Джозеф Тойнби: история и культура в экологической перспективе, «Народы Азии и Африки», 1979, №2; Семенов Ю.Н., Социальная философия А.Тойнби, М.,1980; иностранная библиография приведена в указанных трудах.

Толанд

Толанд (Toland) Джон (1670–1722), английский философ-рационалист. Родился в Северной Ирландии в католической семье. Высшее образование получил в университетах Глазго, Эдинбурга и Лейдена. Порвав с католичеством, Толанд примкнул к радикальному крылу Англиканской церкви; однако по существу отошел от христианства. Мировоззрением Толанда был деизм, к концу его жизни приблизившийся к пантеизму.

В 1696 он анонимно выпустил в Лондоне свою книгу «Христианство без тайн» («Christianity not Mysteriorous»). Полное ее заглавие («Христианство без тайн, или Трактат, в котором показывается, что в Евангелии не содержится ничего противоречащего разуму или недоступного ему и что ни один догмат христианства не может быть назван непостижимой тайной в прямом смысле слова») уже само по себе содержало целую программу рационалистической интерпретации Евангелия. Английский парламент вынес решение сжечь книгу Толанда, а самого его заключить в тюрьму (Толанда спасло только бегство). В другой своей работе «Назарянин» («Nazarenus», L., 1718) Толанд пытался доказать, что подлинное христианство заключалось в универсальной чисто этической религии, которая якобы была сохранена лишь в сектах *иудео-христианства, а в церковной традиции заслонена суевериями. Теории Толанда строились на произвольном толковании Библии и приспособлялись к деистической метафизике философа.

♦ В рус. пер.: Избранные сочинения, М.-Л., 1927; Сочинения, в книге: Английские материалисты XVIII в., М., 1967, т.1.

• Виноградов Н.Д., Джон Толанд и его философско-религиозные взгляды, ВФП, 1913, №120, 1914, 121; Мееровский В.В., Джон Толанд, М., 1979 (там же указана прочая литература о Толанде); ODCS, p.1382.

Толедót

Толедót – см. *Жанры литературные (генеалогия).

Толкóвые Бѣблии

Толкóвые Бѣблии, или *комментированные Библии*, издания книг Священного Писания, снабженные примечаниями и комментариями.

Древнейшие пояснения к библейскому тексту записывались в виде *глосс на полях. Многие издания *церковно-славянской Библии включали isaгогические материалы из *Синописов святоотеческих. Подобные же материалы нередко содержались в *предисловиях и послесловиях к изданиям священных книг. Толковательные элементы были введены и в ряд *первопечатных Библий (например, в переводе *Роджерса). Однако большая часть Толковых Библий появилась в 19–20 вв.

Толковые Библии, изданные на русском языке. Существуют три полные русские Толковые Библии. Первая начала выходить в Петербурге в 1904 по инициативе и под редакцией *Лопухина, который скончался еще до напечатания 1-го тома. Преемником его стали профессора 4 русских православных духовных академий и преподаватели других церковных школ. Эта «Толковая Библия» издавалась в виде приложения к журналу «Странник» (в составе «Общедоступной богословской библиотеки»). Все издание разделено на 11 т. (т. 7-а – дополнительный). Оно включает: а) общее введение, б) вступительные статьи к каждой книге, в) толкования, помещенные параллельно с библейским текстом (внизу страницы). Текст Писания дан в *синодальном переводе. Пояснительный материал составили В.М.Гавриловский, протоиерей А.*Глаголев, Ф.*Елеонский, митрополит *Иосиф (Петровых), *Мышцын, Н.Оболенский, протоиерей Н.*Орлов, протоиерей *Петровский, *Покровский, Протопопов, Д.*Рождественский, Н.*Розанов, *Рыбинский, *Скабалланович, И.Г.*Троицкий, Тычинин, протоиерей Фивейский.

Священные книги были распределены по томам след. образом: т.1 (1904, *Пятикнижие); т.2 (1905, Ис.Нав., Суд., Руф., 1–4 Цар.); т.3 (1906, 1–2 Пар., 1 Езд., 2 Езд., Неем., Тов., Иудифь, Есф.); т.4 (1907, Тов., Пс., Притч.); т.5 (1908, Еккл.,

Песн., Прем., Сир., Ис.); т.6 (1909, Иер., Плач., Посл. Иер., Вар., Иез.); т.7 (1910, Дан. и *Малые пророки); 7-а (1913, 1–3 Макк., 3 Езд.); т.8 (1911, Мф.); т.9 (1912, Мк., Лк., Ин.); т.10 (1912, Деян., *Соборные послания, Рим); т.11 (1913, Послания апостола Павла, Откр.). Второе издание Толковой Библии было напечатано репринтным способом в виде 3 томов (1988). Его осуществили скандинавские протестанты и передали в качестве дара Русской Православной Церкви к тысячелетнему юбилею Крещения Руси. Хотя Толковая Библия была задумана как популярный труд, многие ее разделы выходят за рамки простой популяризации и содержат богатый богословско-экзегетический материал. Во введениях к большинству священных книг указана русская и иностранная библиография.

Вторая полная Толковая Библия на русском языке вышла в Брюсселе в 1973–1977. Композиция ее иная, чем в Библии Лопухина и его преемников. Сначала помещен сам текст Писания в синодальном переводе по изданию 1968, причем стихотворные части напечатаны столбцом, а разделы книг снабжены редакторскими заголовками. Затем в виде приложения следуют:

- а) краткие введения и толкования к священным книгам;
- б) новозаветные справочные таблицы;
- в) хронологическая таблица событий священной истории;
- г) *симфония, включающая указатель богословских тем, имен, географических и исторических названий;
- д) сведения о древних *рукописях Библии;
- е) библиография;
- ж) указатель богослужебных чтений Библии;
- з) атлас цветных карт.

Во 2-м издании, выпущенном в портативном формате (1983), добавлены статьи «Святая Земля во времена Господа нашего Иисуса Христа», «О библейской археологии», а также дан новый вариант комментариев к Новому Завету. Весь корпус приложений к этой Толковой Библии составлен редакцией издательства «Жизнь с Богом» главным образом по *Иерусалимской Библии, а также на основе материалов отдельных авторов, как православных, так и католических.

Экуменический характер издания связан с направленностью издательства, которое стремится содействовать диалогу православных и католиков.

Третья Толковая Библия выпущена русскими баптистами (М.,1987). Она содержит краткие вступительные статьи и примечания, написанные Ч.Скоуфилдом (1909). Кроме указанных трех Толковых Библий существуют и издания, включающие только часть Священного Писания. Незавершенный русский комментарий к Ветхому Завету был выпущен (вместе с библейским текстом) *Властовым (1879). В 1914 в Вильне вышло толковое Пятикнижие с примечаниями *Штейнберга, составленными по раввинистическим источникам.

Толковый Новый Завет был издан епископом *Михаилом (Лузиным) (кн.1–3, К.,1902, 1903, 1905), а Толковый Апостол – епископом Никанором (Каменским) (ч.1–3, 1903–1905). Толкование к *гармонии евангельской написано *Гладковым (СПб.,1913⁴). В 1965 в Брюсселе был выпущен толковый Новый Завет (вошедший затем в 1-е издание русской брюссельской Библии; см. выше). Протестантский толковый Новый Завет на русском языке был издан в 1983 в Корнтале.

Толковые Библии на иностранных языках. На английском языке существует несколько Толковых Библий, рассчитанных как на широкий круг читателей, так и на специалистов-богословов. К первой категории относятся католические комментированные издания «Новой Американской Библии» (NAB), в том числе – «Колледжвильское» (1985) и протестантское – «Нью-Йоркское» (vol.1–12,1951–1957), «Кембриджское» (1963-), «Оксфордское» (1965), «Тиндейловское» (1956-), «Бродменское» (1969–1972) издания. Последние три включают и *неканонические книги. Многотомный «Torch Bible Commentary» (1951-) отличается краткостью и богословской насыщенностью. Из специальных английских изданий важнейшими являются «The International Critical Commentary on the Holy Scriptures», который начал выходить еще в 1895 (редакторы *Бриггс, *Драйвер, А.Пламмер), «Hermeneia; A critical and historical commentary on the Bible» (ред.*Кросс и Г.Кестер, 1971-), «New Century Bible» (1966-), «The Anchor Bible», многотомная Толковая Библия с

обширными примечаниями и комментариями, написанными представителями различных конфессий, в том числе *Брайтом, *Брауном, *Кроссом, *Маккензи, *Олбрайтом, *Райтом, *Стендалем, *Фицмайером и другими. Издание начато в 1964 и еще продолжается.

На французском языке с 1935 выходит католическая Толковая Библия, содержащая текст *Вульгаты с переводом и комментариями. Многократно переиздавалась и перерабатывалась *Иерусалимская Библия (переведена на ряд европейских языков). Межконфессиональный характер имеет французский *экуменический перевод (1979), снабженный введениями и краткими примечаниями. Традиция Иерусалимской Библии нашла продолжение в издании «Библии народа Божьего» («La Bible du peuple de Dieu», 1971–1973).

На немецком языке в настоящее время имеется несколько католических Толковых Библий. Среди них т.н. «Боннская Библия» (Ветхий Завет начал выходить с 1923 под редакцией *Фельдманна, а Новый Завет – с 1931 под редакцией Ф.Тилльмана), «Echter Bibel» (выходит с 1947 под редакцией Ф.Нотшера и К.Стааба).

В Италии выпускается два многотомных издания: «La Sacra Bibbia» (1947-) и «Novissima versione della Bibbia».

Аналогичные издания Толковой Библии выходят в Испании: одно – под редакцией библеистов Общества Иисусова (1961–1971), а другое – с толкованиями монахов Монсерратского монастыря («Монсерратская Библия», 1926–1934).

К типу Толковых Библий относится польская «Библия тысячелетия», чешская Библия в переводе и с толкованиями *Коваржа, а также многотомный чешский перевод Ветхого Завета (см. статью Переводы Библии на новые европейские языки).

Существуют Толковые Библии, включающие либо Ветхий, либо Новый Завет.

Из первых отметим труд *Дорма, серии, выходившие под редакцией *Айссфельдта (с 1937), *Нота (с 1955), *Рудольфа (с 1962). Новозаветные Толковые Библии издавались под редакцией *Лицманна (1906-), *Моффата (1928–1949), *Моула

(1955-). Наиболее известная католическая Толковая Библия (содержащая Новый Завет) – «Гердеровский богословский комментарий к Новому Завету», выходящий под ред.*Шнакенбурга и других немецких библеистов (1953-). Издательство Pelican выпускает с 1963 серию книг, включающих текст Нового Завета по «Пересмотренному общепринятому переводу» (Revised Standard version, сокр. RSV) и комментарии к нему.

- Новое издание Библии, «Вестник РХД», 1977, № 123; Соловьев А., Толковая Библия Лопухина, ЖМП, 1989, № 9; Glanzman G.S., *Fitzmyer J.A., An Introductory Bibliography for the Study of Scripture, Westminster (Md.,USA), 1961.

Толстой

Толстой Лев Николаевич (1828–1910), великий русский писатель, переводивший и объяснявший Евангелие в духе собственного религиозного учения.

Деятельность и роль Толстого выходит далеко за рамки его творчества как гениального мастера слова. Пафос его нравственной проповеди, страстный призыв к добру и справедливости имели немаловажное значение для России и всего мира в период господства позитивизма и утилитаризма. Вскоре после смерти Толстого *Булгаков писал о положительном влиянии писателя «в смысле пробуждения религиозных запросов». Толстой стремился растопить лед социально-этического индифферентизма, привлечь внимание всех слоев общества к вечным проблемам.

Трагическим парадоксом остается тот факт, что этот гений, выступавший как учитель жизни, оказался в непримиримом конфликте с Церковью, приведшем к его отлучению в 1901. Определение Синода, инспирированное *Победоносцевым, в сущности констатировало реальное положение вещей, что признавал и сам Толстой. В своем «Ответе Синоду» он писал: «То, что я отрекся от церкви, называющей себя православной, это совершенно справедливо». Однако он утверждал, что продолжает оставаться христианином («истина совпадает для меня с христианством, как я его понимаю»). В этом заключалось глубокое недоразумение, нередко вносившее путаницу в полемику Толстого с Церковью и в ответы его оппонентов. В действительности учение Толстого было доктриной, весьма далекой от христианства, даже в его радикальном, либерально-протестантском толковании.

Учение Толстого. Писатель неоднократно подчеркивал, что еще подростком утратил христианскую веру, в которой был воспитан. В дневниках студенческих лет он недвусмысленно признается, что не разделяет ни *христологии, ни *сотериологии христианства. В то время он колебался между неверием и смутной формой деизма или пантеизма. Формирование

взглядов Толстого проходило под влиянием идей Ж.-Ж.Руссо, *Гердера, русского *масонства с его концепцией *универсальной религии. В дневнике 1855 (4,III) Толстой пишет о «великой, громадной мысли», осуществлению которой он готов посвятить всю жизнь. «Мысль эта – основание новой религии, соответствующей развитию человечества». Она представлялась ему как «религия Христа, но очищенная от веры в таинственность, религия практическая, не обещающая будущее блаженство, но дающая блаженство на земле».

Внутренний кризис, описанный Толстым в его «Исповеди», тяжелое духовное состояние, пережитое им в Арзамасе, приступы отчаяния и пессимизма, углубленные чтением А.Шопенгауэра, – все это привело Толстого к перевороту, к «обращению» в новую веру. Рационализм, который писатель усвоил с ранних лет, требовал, чтобы эта вера была «разумной». Он был убежден, что нравственное совершенствование человека, жертвенное самоотречение, любовь к ближнему – единственный путь, способный вывести человечество из тупика, в который завело его уродливое развитие цивилизации. Но этический императив должен, согласно Толстому, иметь под собой основание. И этим основанием писатель, вступая в противоречие с собственным рационализмом, считал веру в Высшее Начало, в Бога.

Однако, начав в 80-х гг. исповедовать и проповедовать эту «разумную», «естественную» религию, Толстой не вышел за пределы пантеизма, к которому тяготел с юности. Для него Бог – это Целое, Все, частью которого является человеческий дух. Этот дух тождественен «разумению», здравому смыслу, и, следовательно, Бог, «Хозяин» бытия, открывается человеку только в его разуме. Безнравственность есть «сумасшествие», добро – разумный путь. «Следование разуму, – писал Толстой, – для достижения блага – в этом было всегда учение всех учителей человечества, и в этом все учение Христа». В Евангелии, утверждал он, следует искать не мистическое *Откровение Бога, а разумные рецепты для жизни. «Христос учит людей не делать глупостей. В этом состоит самый простой, всем доступный смысл учения Христа». Толстой постоянно

цитировал Конфуция, Лао-цзы, Мен-цзы, буддийские тексты, Эпиктета и Марка Аврелия. В его глазах их учения были тождественны евангельскому. При этом Толстой стремился создать не синкретическую доктрину, а оставался верным своему курсу на «универсальную религию», отыскивая повсюду то, что совпадает с его собственными воззрениями.

При всей кажущейся эклектике религиозно-философские творения писателя обладают характером существенного единства. «Догматика» их весьма проста: есть некое Высшее духовное Начало. Оно сокрыто в каждом человеке. Оно побуждает людей к следованию добру. Оно не имеет личностного характера, ибо личность есть нечто низшее и ограниченное. Отсюда вытекает и отрицание писателем *посмертного бытия человека. Но и эти элементарные положения «толстовства» подчас вызывали у самого Толстого сомнение. В дневнике (30, VIII, 1900) он пишет: «Во что же я верю? спросил я. И искренно ответил, что верю в то, что надо быть добрым: смиряться, прощать, любить. В это верю всем существом».

Мережковский одним из первых определил Толстого как «великого язычника». Булгаков и *Бердяев подчеркивали всецело *дохристианскую* природу его учения. Действительно, в нем очень много от стоицизма и от восточного, особенно индийского, пантеизма. Евангелие было нужно Толстому лишь для подтверждения этой пантеистической религии и ее этики. Поскольку он обращался к обществу формально христианскому, он считал наиболее уместным опираться именно на Евангелие, но при этом не ставил его выше других учений и позволял себе весьма свободно обращаться с ним. В качестве оправдания для подобного подхода к Евангелию Толстой прибегал к традиционным аргументам библейского *рационализма. Христос, утверждал Толстой, принес в мир лишь нравственное учение. «Разрыв между учением о жизни и объяснением жизни, – писал он в книге «В чем моя вера», – начался с проповеди Павла, не знавшего этического учения, выраженного в Евангелии Матфея, и проповедовавшего чуждую Христу

метафизико-каббалистическую теорию». В дальнейшем Церковь якобы еще больше затемнила «чистое евангельское учение».

Однако Толстой не был подлинным единомышленником либеральных протестантов: он не разделял их благоговейного отношения к самой личности Иисуса Христа. Когда он писал о Нем, то часто прибегал к почти кощунственным выражениям. Для Толстого была важна не личность Христа, а сказанные Им слова, причем те, что совпадали с его собств. идеями. После встречи с Толстым М.Горький писал: «Советовал мне прочитать буддийский катехизис. О Буддизме и Христе он говорит всегда сентиментально; о Христе особенно плохо – ни энтузиазма, ни пафоса нет в словах его и ни единой искры сердечного огня. Думаю, что он считает Христа наивным, достойным сожаления и хотя – иногда – любит им, но – едва ли любит». Бердяев считал эту черту Толстого одной из его загадочных антиномий. «Проповедник христианства, исключительно занятый Евангелием и учением Христа, он был до того чужд религии Христа, как мало кто был чужд после явления Христа, был лишен всякого чувствования личности Христа».

Строго говоря, все учение Толстого, несмотря на его христианскую видимость, имело с Благой Вестью Христовой лишь отдельные точки соприкосновения, общие для многих религиозно-этических систем. Булгаков считал, что самое большее, что можно сказать о религии Толстого, это то, что она родственна доктринам древних мудрецов, которых иногда называли «христианами до Христа». В этом смысле «толстовство» есть движение назад, возврат к старым учениям внебиблейского мира.

В то время, когда Толстой еще пытался найти путь к Церкви, он любил эпическую красоту Ветхого Завета. Излагая его детям в своей школе, он старался как можно ближе держаться библейского текста. В работе «Яснополянская школа» он писал:

«Мне кажется, что книга детства рода человеческого всегда будет лучшей книгой детства всякого человека. Заменить эту книгу мне кажется невозможным. Изменять, сокращать Библию, как это делают в учебниках Зонтаг и т.п., мне кажется вредным.

Все, каждое слово в ней справедливо, как откровение, и справедливо, как художество. Прочтите по Библии о сотворении мира и по краткой священной истории, и переделка Библии в священной истории вам представится совершенно непонятною: по священной истории нельзя иначе, как заучивать наизусть, по Библии ребенку представляется живая и величественная картина, которой он никогда не забудет».

В этой оценке Библии Толстой думал и чувствовал как художник слова. Одно время он даже начал изучать еврейский язык, чтобы читать Ветхий Завет в оригинале. Но после того, как Толстой осознал себя учителем новой веры, он полностью отбросил Ветхий Завет как памятник отжившей, чисто национальной религии, и сосредоточился только на Новом Завете. Однако и Новый Завет во всей его совокупности перестал удовлетворять писателя, и в конце концов он ограничился только Евангелием.

Толстой как переводчик и толкователь Евангелия. Подход Толстого к Евангелию в чем-то не был чужд христианскому, поскольку Толстой считал, что в нем следует искать ответ на вопрос о жизни, а не повествование о прошлом. Однако на этом сходство кончается. Высшим судьей в толковании Евангелия Толстой признавал только свое *личное* «разумение». В связи с этим он отбросил как ненужное не только наследие церковной библейской экзегезы, но даже выводы новозаветной критики. Изучение исторического фона евангельской истории Толстой считал праздным занятием, презрительно отзывался о *Ренане («слащавый болтун»). В 1880–1881 он взялся за перевод Евангелия с греческого языка. Этот перевод стал 3-й частью его тетралогии («Исповедь», «Исследование догматического богословия», «Соединение и перевод четырех Евангелий», «В чем моя вера?», см. ПСС, М.-Л., 1957, т.23,24).

Опираясь на издание *Грисбаха и *Тишендорфа, Толстой построил *гармонию из 4 Евангелий. В ней отсутствовали все евангельские чудеса, были опущены многие *нарративные части Писания. Основной текст составляли нравственные речения Христовы. При работе над композицией гармонии Толстой использовал французский перевод Евангелия, сделанный

*Ройссом, и труд епископа *Виталия (Гречулевича). К последнему он прибегал чаще всего. Впрочем, Толстой считал, что все бывшие до него попытки гармоний «безуспешны», т.к. стремились дать историческую реконструкцию последовательности событий и речений, а Толстой делал акцент только на смысловом аспекте.

Работал Толстой с огромным увлечением, напряженно, до полного изнеможения. Ему помогал филолог И.М.Ивакин. Последний вспоминал: «С самого первого раза мне показалось, что, начиная работать над Евангелием, Лев Николаевич уже имел определенные взгляды... Научная филологическая точка зрения если не была вполне чужда ему, то во всяком случае оставалась на втором, даже на третьем плане». Сам Толстой остался неудовлетворенным, даже после того, как его труд был впервые издан на русском языке в Женеве («Соединение и перевод четырех Евангелий», т.1–3, 1892–1894) и в английском переводе (Лондон, 1895). Когда книга вышла в России (1907–1908), Толстой внес в нее ряд поправок. Последняя редакция напечатана в 24-м томе Полного собрания сочинений. Гармония разделена на 12 глав, в свою очередь разбитых на абзацы. Каждая глава содержит греческий текст и текст русского синодального перевода, параллельно с собственным переводом Толстого. В конце каждого абзаца помещались примечания филологического и главным образом экзегетического характера. Когда была готова первая редакция рукописи, ученик Толстого, Алексеев В.И., переписал текст самого перевода, и он был издан отдельной книгой («Краткое изложение Евангелия»). Сначала она вышла в английском переводе (Лондон, 1885), а затем по-русски (Женева, 1890).

Толстовский перевод отличают две основные особенности: а) ориентация на разговорный, народный язык, б) приближение текста к идеям самого писателя. Первая особенность в определенной степени оправдывается литературным характером самого оригинала. Как показали исследования *Дайссмана и других экзегетов, Евангелия по стилю и языку приближаются к нелитературным памятникам эллинистической эпохи. Однако намерение Толстого придать «простоту»

русскому переводу нередко приводило к неоправданной вульгаризации (например, вместо «беременна» – «брюхата») и неудачным оборотам (например, «пришел Иисус из Галилеи на Иордан к Иоанну на его купанье»). Вторая особенность перевода делает его крайне вольным *парафразом, нередко искажающим текст (например, передача слова «Логос» как «разумение жизни» или слов «видели славу Его» как «увидели учение Его»).

Комментарии Толстого имеют ярко выраженную антицерковную направленность. В них он стремится доказать, что в Евангелии проповедуется именно та всеобщая «разумная религия», которую писатель считал единственно истинной. Он заострял многие евангельские речения таким образом, чтобы сделать их орудием в своей борьбе против суда, армии, присяги, брака. В некоторых случаях Толстой не расходился с прямым смыслом Евангелия (например, в вопросе о присягеклятве), но чаще уклонялся от этого смысла в угоду собственным взглядам. Наибольшие споры вызывало буквальное понимание Толстым слов Христа «не противься злему» (Мф.5:39), которые противопоставляют ветхозаветному юридическому закону справедливого возмездия («око за око, зуб за зуб») нравственную заповедь о прощении личных обид и тем самым поднимают человека выше закона справедливости. Толстой истолковал эту заповедь как отказ от всякого сопротивления злу. Между тем именно Христос, обличая фарисеев, книжников, Ирода, говоря «горе вам, богатые», изгоняя торговцев из Храма, показал пример действенной борьбы со злом. Тезис о «непротивлении», на котором настаивал Толстой, в конечном счете и для него самого оказывался трудной проблемой. Утопический характер толстовской интерпретации евангельских заповедей ослаблял влияние его идей. «Тысячи наших “интеллигентов”, – писал *Гарнак, – интересуются его рассказами; но в глубине души они успокоены и обрадованы тем, что христианство означает отрицание мира: теперь они наверное знают, что им до него дела нет».

Кроме перевода евангельской гармонии, Толстой выпустил книгу «Учение Христа, изложенное для детей» (М.,1908). Ее

отличают те же черты, что и перевод. Цензурные условия не позволяли русским православным богословам вести с Толстым достаточно широкую и объективно-спокойную дискуссию по вопросам Евангелия. Поэтому русская литература, связанная с его переводами и толкованиями, сравнительно невелика. Еще меньше внимания этой стороне наследия Толстого уделяли на Западе.

♦ ПСС под общей ред. В. Г. Черткова, Юбилейное издание (1828–1928), т. 1–90, М.-Л., 1929–1958.

• Прот. *Алфеев П. И.*, Критический разбор Толстовского Евангелия, Рязань, 1916; архиеп. **Антоний (Храповицкий)*, Беседы о превосходстве православного понимания Евангелия сравнительно с учением Л. Толстого, в кн.: архиеп. Антоний (Храповицкий), ПСС, СПб., 1911, т. 3; его же, Беседы о православном понимании жизни и об его превосходстве над учением Л. Толстого, там же; его же, Нравственное учение в сочинении Толстого «Царство Божье внутри нас» пред судом учения христианского, там же; его же, Возможна ли нравственная жизнь без христианской религии?, там же; прот. **Буткевич Т.*, Нагорная проповедь, По поводу лжеучения гр. Л. Н. Толстого, Харьков, 1893; прот. **Елеонский Н.*, О «новом Евангелии» гр. Толстого, М., 1899; архиеп. *Иоанн (Шаховской)*, К истории русской интеллигенции (Революция Толстого), Нью-Йорк, 1975; Лев Толстой и Русская Церковь, в кн.: Записки Петербургского Религиозно-Философского Собрания (1902–1903), СПб., 1906; Л. Н. Толстой в воспоминаниях современников, т. 1–2, М., 1978; **Мережковский Д. С.*, Лев Толстой и Достоевский, в кн.: ПСС, М., 1914, т. 9–10, 11–12; *Некрасов С. М.*, Поиски «истинного христианства» русским масонством XVIII века и Л. Н. Толстой, в сб.: Социально-психологические аспекты критики религиозной морали, вып. 3, Л., 1976; архиеп. *Никанор (Бровкович)*, Восемь бесед против гр. Льва Толстого, Одесса, 1894³; *Никитин В.*, «Богоискательство» и боготворчество Толстого, «Прометей», 1980, сб. 12; О религии Льва Толстого, Сб. ст., М., 1912 (ст. С. Н. *Булгакова, В. В. Зеньковского, Е. Трубецкого, *Экземплярского, А. Белого, Н. *Бердяева, А. С. Волжского, В. А. Эрнэ); **Сергий (Страгородский)*, еп.

Ямбургский (впосл. патриарх), По поводу «верую» Л.Толстого, «Свобода и христианство», СПб.,1906, кн.13; *Соболевский С.И., Граф Л.Толстой как переводчик-истолкователь св.Евангелий, «Странник», 1909, № 2; *Титлинов Б.*, «Христианство» гр. Л.Н.Толстого и христианство Евангелия, СПб.,1907; *Шкловский В.*, Лев Толстой, М.,1963 (там же указана основная библиография по Толстому); *Ackermann J.*, Tolstoi und das Neue Testament, Lpz.,1927; *Weisbein N.*, L'Evolution religieuse de Tolstoï, P., 1960.

Тóлук

Тóлук (Tholuck) Август (1799–1877), немецкий протестантский богослов и экзегет, принадлежавший к т.н. «среднему» течению лютеранской мысли, которое стремилось преодолеть крайности как ортодоксии, так и *рационализма. Родился в Бреслау; изучал в университете Бреслау, а затем в Берлине восточную филологию. Под влиянием *Неандера и пиетистов решил посвятить себя проповеди Евангелия. Одно время читал лекции в Берлине, был посольским пастором в Риме. С 1826 до конца дней состоял профессором богословия в Галльском университете. Как преподаватель и проповедник приобрел широкую популярность и влияние на духовную жизнь студенчества.

В своей книге «Достоверность евангельской истории» («Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte», Hamb., 1837) одним из первых выступил с принципиальной критикой *Штрауса. Тóлуку принадлежат толкования на Рим. (1824), Ин. (1827) и Евр. (1836), написанные в духе назидательной пиетистской гомилетики. Он перевел на немецкий язык Псалтирь (1843), снабдив ее подстрочными примечаниями и исагогическими введениями к каждому псалму. В них он, следуя методу *Де Ветте, предложил собственную классификацию псалмов по их *жанрам и содержанию, отмечая различные ситуации, связанные с их написанием. Однако Историколитературная критика была для Тóлука второстепенным элементом в исследовании Библии. На первое место он ставил понимание смысла Библии как Слова Божьего. Тóлук считался выдающимся христианским апологетом своей эпохи, который противостоит *отрицательной критике и защищает *единство Священного Писания.

♦ Die Propheten und ihre Weissagungen, Gotha, 1860; Das Alte Testament in Neuen Testament, Hamb., 1836.

- ЭСБЕ, т.33; *Kraus. S.196–98; ODCC, p.1369.

Топография

Топография *библейская*, научная дисциплина, тесно связанная с библейской *археологией и *географией. Изучает конкретный характер местностей, расположение и планировку населенных пунктов, связанных с событиями священной истории. Топография опирается на данные: а) раскопок, б) аэрофотосъемок, в) древних преданий. К области библейской Топографии относится уточнение географических. пунктов, через которые следовали израильтяне в период после Исхода, реконструкция системы улиц библейских городов, в т.ч., например, Иерусалима. Выводы Топографии позволяют в подробностях восстановить многие детали священных событий. Так, раскопки *Зеллина показали, что ближайшим селением к колодцу Иакова (Ин.4:5) был именно Сихарь (араб. Аскар), а не Сихем, как стоит в *Пешитте.

- Прот.*Глаголев А., Иерусалим библейско-иудейский и частично современный в историко-археологическом отношении, б.м., б.г.; [*Глубоковский Н.] Путешествие евреев из Египта в землю Ханаанскую (физико-географический очерк), ЧОЛДП, 1889, кн.1–4; *Маккавейский Н., Археология истории страданий Господа Иисуса Христа, К., 1890; *Успенский Н.Д., Св. места в Иерусалиме на сегодня, ЖМП, 1961, № 5–7; Kroll G., Auf den Spuren Jesu, Lpz.-Stuttg., 1978⁶; см. также статьи.: *Археология библейская; *География библейская.

Топонимика

Топонимика *библейская*, раздел *ономастики, изучающий смысловое значение (топонимию) названий населенных пунктов, улиц, площадей, а также географических объектов (гор, рек и т.д.), упомянутых в Библии. Эти названия по характеру могут быть разделены на несколько групп.

1) Топонимия, связанная с именами языческих богов. Например, название поселка Анафофа, родины пророка Иеремии, происходит от имени ханаанской богини Анат; название горы Синай, возможно, связано с именем месопотамского лунного бога Сина. Полагают также, что слово «Иерусалим» первоначально означало «город бога Шалема» (в израильский период это название было реинтерпретировано как «город мира»).

2) Топонимия, указывающая на иноземное, в частности римское, господство (Тивериада, Кесария).

3) Топонимия, связанная с хозяйственным значением населенных пунктов (например, Вифлеем, евр. בֵּית לֶחֶם, бет-лехём, буквально «Дом хлеба»).

4) Топонимия, указывающая на роль населенного пункта в коммуникационной системе страны. Так, иорданская Вифания (в Ин. Вифавара) означает место переправы или парома.

5) Топонимия, характеризующая расположение городов. Например, название Сихем означает «плечи», т.к. он расположен между двумя горами – Гевал и Гаризим.

- *Терновский С.А., Значение имени «Иерусалим», Каз., 1907; СИЭ, т.14; прочую библиографию и материалы по Топонимике см. в библейских *словарях и в статье *География библейская.

Торá

Торá (евр. – учение, наставление), в Ветхом Завете – свод заповедей Божьих (Исх.16:28; Лев.6:2–7; 12:2–8 и др.). В русском переводе еврейское слово תּוֹרָה, торá и תּוֹרוֹת, торóт (мн.ч.) передается как закон и законы. Слово Тора используется также как синоним *Пятикнижия.

Тóрри

Тóрри (Torrey) Чарлз (1863–1956), американский протестантский библеист и филолог. Окончил Духовную семинарию в Андвере и Страсбургский университет. Был профессором семитских языков в Иельском университете. Основал в Иерусалиме Американскую школу восточных исследований и стал ее первым директором (см. статью Института библейские). Торри работал над вопросом о семитской основе Евангелий. В частности, он указывал, что перевод Евангелия с греческого на арамейский язык помогает объяснить многие смысловые неясности. Итоги своих исследований Торри суммировал в получившей широкую известность книге «Четыре Евангелия» новый перевод» («The Four Gospels, a new translation», N.Y.,1933). «Арамейское происхождение Евангелий, – писал он, – это не просто теория и не предположение, а установленный факт». Торри датировал арамейский оригинал Мк. 40-ми гг. и считал, что к 70 весь Новый Завет был уже написан. Однако ряд библеистов оспаривает его выводы. Торри написал введения к апокрифической ветхозаветной литературе (1945). В исследовании «Израильская история Хрониста» («The Chronicler's History of Israel», New Haven, 1954) он собрал аргументы в пользу того, что окончательная редакция 1–2 Пар, Езд и Неем принадлежит одному автору.

♦ Ezra Studies, Chi.,1910; The Composition and Date of Acts, Camb. (USA), 1916; The Second Isaiah, N.Y.,1928; Our Translated Gospels, N.Y.-L.,1936.

- NCE, v.14.

Транскрі́пція

Транскрі́пція *ветхозаветных имен и географических названий*, передача этих имен и названий в древних и новых переводах Библии с целью приблизительного сохранения звучания.

Ввиду консонантного характера древнееврейского письма произношение ветхозаветных имен и географических названий передавалось в *устной традиции, которая письменно была зафиксирована сравнительно поздно *масоретами. Несомненно, что переводчики *Септуагинты пользовались этой традицией. Однако, следуя обычаю греков изменять иностранные имена, адаптируя их к греческому произношению, они дали собственную транскрипцию, нередко весьма далекую от оригинала (напр., вместо Моше – Моисес, вместо Шломо – Саломон, вместо Шило – Силом, вместо Иерушалаим – Иерусалем и т.д.). Как правило, еврейская буква шин передавалась в греч. как сигма, а тав как тета. Все дальнейшие переводы Ветхого Завета ориентировались либо на масоретскую традицию, либо на Транскрипцию, принятую в Септуагинте. В некоторых случаях переводчики пытались найти среднее решение. Так, еврейское имя Иегошуа в английском переводе транскрибируется как Джошуа, когда речь идет об Иисусе Навине. В русском *синодальном переводе используется Транскрипция, основанная на Септуагинте. В научной библейско-богословской литературе чаще используется масоретская Транскрипция.

- См. статьи: *Имена библейские; *Ономастика.

Транслитерация

Транслитерация, передача имен, терминов, названий, упоминаемых в Библии, с помощью букв современных алфавитов по принципу «буква в букву», без обязательного сохранения звучания, в отличие от Транскрипции. Проблемы Транслитерации возникают как в библейской литературе, так и в тех переводах Писания, которые стремятся сохранить наиболее раннее (предположительно) произношение *имен библейских, терминов и названий. Например, для Транслитерации на русский язык наибольшую трудность представляет еврейская буква хе, поскольку в русском алфавите у нее нет точного эквивалента. Отсюда варианты Транслитерации, такие, как Элогим и Элохим, Ягве и Яхве. Аналогичную трудность представляет для русской Транслитерации греческая буква Θ (тета), передающая межзубный звук, которого нет в русском языке. Обычно эту букву передают через русское Ф (например, Фессалоники, Фива).

Трансмиссия

Трансмиссия (от лат. transmissio – передача) – богословское понятие, являющееся синонимом *передачи Слова Божьего.

Тремонтан

Тремонтан (Tresmontant) Клод (1925–1997), французский католический ученый и публицист. Преподавал историю философии и философию науки в Сорбонне. Кроме того, занимался проблемами библейской филологии и *исагогики.

В своей ранней книге «Очерк еврейской мысли» («Essai sur la pensée e hebraïque», Р., 1953) Тремонтан собрал библейский материал, показывающий принципиальное отличие греческого мышления от библейского. Контраст между ними можно свести к следующим положениям.

1) Для греческой философии мир есть порождение верховного начала; для Библии он – результат творческого акта.

2) Для греков возникновение множественности вещей означает деградацию изначального единства, своего рода грехопадение бытия; для Библии умножение, рост, множественность обусловлены творческой любовью Божьей.

3) Греки исходили из *дуализма души и тела; для иудеев же человек – единое, целостное существо.

4) В глазах греков история мира идет замкнутыми циклами, вращаясь по кругу; для Библии история есть поступательное движение, ведущее к Царству Божьему.

Тремонтан признавал, что *Церковь заимствовала некоторые элементы греческого мышления, но в целом сохранила верность библейскому мирозерцанию. Согласно Тремонтану, протестанты, декларируя формальную верность Писанию, утратили идею становления, присущего Церкви. В этом пункте Тремонтан опирался на мысли *Тейяра де Шардена. Книга вызвала большой интерес и полемику. Среди оппонентов Тремонтана был *Барр, который считал, что противопоставление греческого и иудейского мышления не всегда является оправданным методом в изучении библейской*семантики.

Особенно острые споры вызвала смелая книга Тремонтана «Еврейский Христос. Язык и возраст Евангелий» («Le Christ hebreu. La langue et l'âge des Evangiles», Р.), изданная в 1983 с

предисловием епископа Ж.Ш.Тома. В этой книге на основании филологического анализа Тремонтан предложил радикальный пересмотр вопроса о датировке и происхождении Евангелий. Тремонтан считает, что ставшее традиционным в науке мнение о датировке Четвероевангелия периодом между 65 и 100 не обосновано. Оно является не выводом из объективного исследования текста, а продиктовано философскими концепциями немецких школ. По мнению Тремонтана, все Евангелия были написаны до 70, т.е. до падения Иерусалима. На основании имеющихся в Мф. и Ин. *гебраизмов Тремонтан предположил, что первоначально они были написаны на еврейском языке в 30-х гг. и лишь позднее переведены на греческий язык. Лк. он датирует 40–60-ми гг., а Мк. – 50–60-ми гг. Таким образом, по гипотезе Тремонтана, Четвероевангелие относится к первому поколению христиан, и в нем почти дословно сохранены речения Христовы.

Книга Тремонтана написана в публицистическом ключе, без научного аппарата и библиографии. Взгляды, выраженные в ней, нашли поддержку лишь у немногих библеистов (напр., у *Карминьяка); другие (например, *Грело) выступили против них с резкой критикой. В частности, Грело обвинял Тремонтана в обесценивании церковного *Предания, которое предшествовало созданию Евангелий.

♦ Saint Paul et le mystère du Christ, P.,1956 (англ. пер.: Saint Paul and the Mystery of Christ, N.Y.,1957); La doctrine morale des prophètes d'Israël, P.,1958; Le prophétisme hebreu, P., 1960; Le problème de l'âme, P.,1971.

- *Grelot P.*, Evangiles et tradition apostolique, P.,1984.

Тренч

Тренч (Trench) Ричард, архиепископ (1807–1886), англиканский богослов и литератор. Родился в Дублине; богословское образование получил в Тринити-колледж в Кембридже. Был профессором богословия в Кингс-колледж в Лондоне (1846–1858). В 1856 назначен Вестминстерским настоятелем, а в 1863 – архиепископом Дублинским. Участвовал в работе над Оксфордским английским словарем. Автор ряда филологических работ, сборников проповедей и стихов.

Широкую известность принесли Тренчу его книги о евангельских *притчах (1841) и *чудесах (1846), выдержавшие много изданий. Ему также принадлежит монография об экзегетике блж.*Августина («St. Augustin as Interpreter of Holy Scripture», L.,1851). Своими трудами Тренч внес определенный вклад в развитие библейской *семантики.

♦ Synonyms of the New Testament, N.Y.,1854; в рус. пер.: Чудеса Господа нашего Иисуса Христа. Объяснительные примечания к евангельскому повествованиям о чудесах Христовых, М.,1883; Толкование притчей Господа нашего Иисуса Христа, СПб.,1888².

• ЭСБЕ, т.33^a (там же указаны прочие сочинения Тренча); Bromley J., The Man of Ten Talents, L.,1959; ODCC, p.1392.

Трехча́стный пери́од

Трехча́стный пери́од в Библии, одна из форм библейской числовой символики (см. статью *Символические числа), чаще всего обозначающая период приготовления или испытания. Первое указание на Трехчастный период содержится в *Шестодневе, который состоит из двух параллельных триад. История послепотопного человечества начинается с 3 сыновей Ноя. Три дня длится первый переход израильтян из Египта по пустыне (Исх.15:22); на 3-й месяц после исхода Моисей привел их к Синаю (Исх.19:1); три поколения требовались для едомитян, чтобы они могли стать полноправными членами ветхозаветной Церкви (Втор.23:7–8). Пророк Иона трое суток пробыл во чреве рыбы.

Мессианско-эсхатологическое значение Трехчастный период приобретает в пророчестве Осии: «Ибо Он уязвил – и Он исцелит нас, поразил – и перевяжет наши раны; оживит нас через два дня, в третий день восставит нас» (Ос.6:1–2). Такое же значение имеет Трехчастный период в Дан., где срок испытаний определен как «время, времена и полувремя» (Дан.7:25; 12:7). Христос Спаситель говорит о Своем служении, используя символику Трехчастного периода (Лк.13:32), и само Его Воскресение совершается на 3-й день (Мф.16:21; 1Кор.15:4); эта хронология пасхального события дана в Новом Завете соответственно восточному измерению времени, в котором день начинался с вечера). Согласно (Откр.11:9), перед последним Судом тела убитых свидетелей Божьих будут лежать на улице в течение 3 дней.

- Gnilka J., Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens, Münch., 1970, S.54; см. также статью *Символические числа.

«Трехъязычная доктрина»

«Трехъязычная доктрина», учение о том, что Библия должна существовать лишь на 3 «священных языках»: еврейском, греческом и латинском. Этот взгляд распространялся также и на язык молитвословий. Зарождение «Трехъязычной доктрины» относится к 7 в. и произошло в процессе борьбы церковной иерархии Востока и Запада за единство Церкви. Доктрина обособляла духовенство, знающее священные языки, от мирян, сохраняя только за клириками и богословами привилегию самостоятельно читать Писание. «Трехъязычная доктрина» не только препятствовала развитию благочестия в массах, но и стала преградой для миссионерства. В частности, противники св.*Кирилла и Мефодия, начавших перевод Библии на славянский язык, ссылались на «Трехъязычную доктрину».

Никаких догматических оснований доктрина не имеет. Уже в святоотеческий период Писание переводилось на многие языки (см. статьи: *Перевод Библии на восточные языки; Переводы Библии на древние языки). Поэтому «Трехъязычная доктрина» не смогла удержаться ни на Востоке, ни на Западе.

- *Kujew K.M.*, Zur Geschichte der «Dreisprachendoktrin», «Byzantinobulgarica», II, Sofia, 1966; см. также библиографию к статье *Кирилл и Мефодий.

Триглóтты библéйские

Триглóтты библéйские, издания Библии, содержащие текст на 3 языках.

Тридѐнтский собор

Тридѐнтский собор и Библия, католический Всеобщий собор, созванный папой Павлом III в 1545 «для искоренения ересей, преобразования нравов и крестового похода против турок». Главная цель Тридентского собора заключалась в противостоянии Реформации и проведении реформ в Римско-Католической Церкви.

Первое заседание Тридентского собора началось в 1545. Собор запретил чтение переводов Библии, не одобренных католическими церковными властями. Чтение мирянами разрешенных переводов допускалось «только с письменного дозволения местного священника или духовника». Каноническим переводом, наиболее авторитетным для католиков, была объявлена *Вульгата (с включением *неканонических книг). На 4-й сессии был принят декрет, в котором утверждалось *единство Библии. Тридентский собор определил также главное правило для интерпретации Писания: «Никто не должен извращать Священное Писание по своему смыслу, в противоречие с тем смыслом, который определила святая Матерь Церковь; ибо Церкви надлежит выносить решение об истинном смысле и значении Священного Писания».

- *Горский-Платонов П., История Тридентского собора, ЧОЛДП, 1868, № 5, 1869, № 6; Горфункель А., Тх., СИЭ, т.14; [Любович Н.] Тридентский собор, ЭСБЕ, т.33; *Робертсон Дж., Герцог И., История Христианской Церкви, пер. с англ., СПб., 1890, т.2; *Теодорович Н., Учение Тридентского собора о первородном грехе и оправдании, в связи с православным и протестантским учением о том же предмете, Почаев, 1896; Филиппсон М., Религиозная контрреволюция в XVI веке, пер. с франц., СПб., 1902; иностранную библиографию см. в NCE, v.14.

Три́ллинг

Три́ллинг (Trilling) Вольфганг, иеромонах (1925–1993), немецкий католический библеист. Член общества Ораторианцев (рукоположен в 1955). В 1959 получил степень доктора богословия. Преподавал Ветхий и Новый Завет в Лейпцигском университете. Профессор Нового Завета в Эрфурте. Важнейшие работы Триллинга посвящены Евангелию от Матфея. В них он одним из первых среди католических библеистов применил методы *«истории редакций» школы. В книге «Проблема историчности Иисуса» («Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu», Düss.,1966) Триллинг показал, что, несмотря на многие пробелы, остающиеся в реконструкции евангельской истории, тексты дают нам достаточно достоверных данных о личности и учении Христа Спасителя.

♦ Hausordnung Gottes, Lpz.,1960; Das Evangelium nach Matthäus, Lpz.,1962–65, Bd.1–2 (англ. пер.: The Gospel According to St. Matthew, L.,1969); Im Anfang schuf Gott, Lpz., 1964; Denn Staub bist du, Lpz.,1965; Vielfalt und Einheit im Neuen Testament, Einsiedeln-Z.-Koln, 1968; Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien, Lpz.,1968; Der zweite Brief an die Thessalonicher, Lpz.,1987.

Тринитарное учение

Тринитарное учение (от лат. Trinitas, Троица) в Библии, свидетельства Священного Писания о Св.Троице.

Ипостасные *прообразы в Ветхом Завете. *Откровение, данное ветхозаветной Церкви, не содержало в себе Тринитарного учения. Одной из причин этого могло быть предохранение израильского народа от соблазнов *политеизма (многие языческие пантеоны увенчивались триадами богов). Если бы Тринитарное учение было открыто в Ветхом Завете, возникла бы угроза превращения его в «тритеизм», или троеБожие. Поэтому проповедь *пророков, священников и *мудрецов Ветхого Завета была сконцентрирована главным образом на идее *монотеизма. Тем не менее в библейском *богословии Ветхого Завета есть предвосхищения идеи Божественных Ипостасей. Когда Писание Ветхого Завета говорит о Духе Яхве (Быт.1:2; Ис.63:14; Иез.11:24 и др.) и о Его Слове (Пс.32:6; Ис.55:10 сл. и др.), речь идет не о божественных свойствах, но о Самом Божестве. Понятием, близким к Слову, является Премудрость Божья, которая в *Учительных книгах Ветхого Завета наделена ипостасными чертами (например, Притч.8:22 сл.).

В святоотеческий период один лишь *Феодор Мопсуестский полностью отрицал предвосхищения в Ветхом Завете Тринитарного учения. Большинство отцов Церкви было убеждено, что в дохристианской части Библии есть указания на Ипостаси Троидного Бога (свт.*Афанасий Великий, свт.*Василий Великий, свт.*Григорий Назианзин, свт.*Григорий Нисский, свт.*Кирилл Александрийский, блж.*Феодорит Киррский и другие). В частности, многие отцы толковали в тринитарном смысле «предвечный совет» о создании человека (Быт.1:26). Свт. Василий Великий пишет: «Не говори, что древним умолчено было о Сыне, а нам открыт Он, если только исповедуешь Сына зиждительным Словом. Ибо отцы знали Слово, поклонялись Божию Слову, а со Словом и Духу» (Против Евномия, 5). Впрочем, подобный взгляд не означает

утверждения, что Ветхий Завет имел Тринитарное учение во всей его полноте (святоотеческие высказывания на эту тему собраны в книге: Митр. *Макарий* (Булгаков), Православное догматическое богословие, СПб., 1895², т.1, §26).

Тринитарное учение в книгах Нового Завета. Евангелия постоянно говорят о Боге как Отце, как Сыне и как Духе. Дух Божий именуется Духом Святым, поскольку слово «Святой» было синонимом слова «Бог» (см. Пс.21:4; Ис.43:15). Но полная тринитарная формула (Отец, Сын и Святой Дух) встречается в Евангелии лишь один раз (Мф.28:19). Она, по-видимому, употреблялась в *первохристианский период при совершении *таинства крещения.

Апостол Павел свидетельствует о существовании Тринитарного учения в раннехристианских общинах формулой своего благословения: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святого Духа со всеми вами» (2Кор.13:13). Эта формула, при сохранении изначального монотеизма («Господь один», 1Кор.12:5) указывает на антиномический характер Тринитарного учения. Важнейшим указанием на это учение являются слова в (1Ин.5:7–8): «Три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едино. И три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь; и сии три об одном». Хотя приведенные слова находятся только в поздних *рукописях (древнейшая из них – 9 в., а наиболее ранняя цитация текста относится к 4 в.), они приняты в церковный *канон как боговдохновенные. Толкования их неоднозначны; но поскольку «дух, вода и кровь», по-видимому, обозначают тварный мир (быть может, человека, неживую природу и жизнь), то слова послания учат об отражении в земном, тварном бытии Бытия Божественного, Триипостасного.

Впервые слово Троица (греч. Τριάς) как выражение вероучительного *Предания Церкви употреблено свт.*Феофилом Антиохийским во 2-й половине 2 в.

- [Иером. *Алексий* (Соловьев)] Ветхозаветное учение о таинствах Пресвятой Троицы, ПТО, 1849, №8; прот.*Булгаков С., Агнец Божий, Париж, 1933; его же, Утешитель, Париж, 1936; еп.*Кассиан (Безобразов), Водю и кровию и духом, ПМ, 1948,

вып.6; Обэн П., Бог: Отец, Сын, Дух Святой, «Символ», 1985, № 13; свящ. Флоренский П., Столп и утверждение истины, М.,1914; проч. литературу см. в статье *Богословие библейское и в NCE, v.14.

Триплёты

Триплёты библейские, разделы Священного Писания, где возможно усмотреть соединение трех элементов предания. Например, одна сюжетная канва повторяется трижды в (Быт.12:10 сл.; 20:1 сл.; 26:5 сл.)

Тритоисáйя

Тритоисáйя – см. *Дум; *Исайи пророка Книга.

Тро́ицкий

Тро́ицкий Владимир Алексеевич – см. *Иларион (Троицкий), архиепископ.

Троицкий

Троицкий Иван Гаврилович (1858–1929), видный русский православный *гебраист и исследователь библейской *археологии. Родился в Пензенской губернии. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию (1882). В 1882–1883 был преподавателем Курской Духовной семинарии, после чего перешел в СПбДА, где стал преемником *Хвольсона на кафедре еврейского языка. С 1910 заслуженный ординарный профессор (с 1912 – сверхштатный). В 1904 удостоен степени доктора богословия. Троицкий был помощником редактора «Церковного вестника», принимал участие в работе над «Толковой Библией» и «Православной богословской энциклопедией». Им переведено толкование *Иоанна Златоуста на Ис. В 1918 Троицкий был назначен исполняющим обязанности проректора Петроградской академии. После ее закрытия он заведовал Восточным отделом Государств. публичной библиотеки (Ленинград) и ее Еврейским отделением.

Магистерская работа Троицкого посвящена библейской истории эпохи судей («Религиозное, общественное и государственное состояние евреев во время Судей», СПб., 1886), а докторская – *эсхатологии *Талмуда («Талмудическое учение о посмертном состоянии и конечной участи людей, его происхождение и значение в истории эсхатологических представлений», СПб., 1904). Важнейший труд Троицкого – «Библейская археология» (СПб., 1913), в основу которого были положены его лекции, читанные в Санкт-Петербургской Духовной академии в 1883–1910. Курс содержит подробное обозрение как письменных источников, так и материальных памятников, связанных с Ветхим Заветом, очерк библейской *географии, описание религиозного, общественного и домашнего быта в ветхозаветные времена. Немалое место в курсе занимает вопрос соотношения между Ветхим Заветом и культурами *Древнего Востока. Этой теме Троицкий посвятил и ряд отдельных очерков, в частности дешифровке древневосточной письменности. Ему также принадлежит

несколько статей, освещающих важнейшие археологические открытия в Палестине. Из экзегетических работ Троицкого следует указать на толкование к 2-й части Книги пророка Исайи («Толкование на Книгу св. пророка Исайи», совместно с Ф.Г.*Елеонским и Якимовым, ч.1–3, СПб.,1883–1895) и комментарий к Книге Судей (ТБ, т.2). В статье «Психологические и исторические условия сохранения священного Предания у древних евреев» (ХЧ, 1885, т.1) Троицкий одним из первых среди православных библиистов указал на значение ветхозаветного *Предания.

♦ Значение древнееврейского языка в научном отношении, ХЧ, 1884, № 1; Применение сравнительного метода в истории ветхозаветных евреев, ХЧ, 1885, №1; Результаты исследований о хеттских памятниках, ХЧ, 1887, т.1; Ученая деятельность прот. Г.П.Павского, ХЧ, 1887, т.1; Силоамская надпись, ХЧ, 1887, №2; Критический обзор главнейших систем по дешифрованию и объяснению хетских надписей, ХЧ, 1893, № 1; Грамматика еврейского языка, СПб.,1908; Вновь открытая Гезерская надпись, ХЧ, 1899, № 27; О Талмуде: его происхождении, составе и употреблении у современных иудеев, СПб., 1901; Евреи; Еврейский язык, ПБЭ, т.5; Иератическое письмо, ПБЭ, т.6; Иуда «Святой» Рабби; Каббала, ПБЭ, т.7; Квадратный шрифт, ПБЭ, т.9, с.303–06.

● БТ, сб.27, посвященный 175-летию ЛДА, М.,1986, с.138.

Троицкий

Троицкий Николай Иванович (1851–1920), русский православный библеист, богослов, историк и археолог. Родился в Тульской губернии в семье пономаря. Окончил Московскую Духовную академию (ученик протоиерея *Горского, оставивший воспоминания о нем). Был преподавателем в Тульской Духовной семинарии и в епархиальном училище. В 1885 основал в Туле первый краеведческий музей («Епархиальное древлехранилище»). Много сделал для изучения прошлого своего края. Был действительным членом Императорского археологического общества. По инициативе Троицкого в Туле было создано Историко-археологическое товарищество. Параллельно Троицкий занимался вопросами библеистики.

В 1877 МДА удостоила его звания магистра за труд «О происхождении первых трех канонических Евангелий» (Кострома, 1878). В нем дан очерк истории *синоптической проблемы до 2-й половины 19 в. и разобраны гипотезы *Эвальда и Г.Ю.*Хольцманна (см. статью *Двух источников теория). Признавая сходство синоптиков, Троицкий, однако, отверг возможность существования письменных досиноптических источников. По его мнению, «сходство устных, потом письменных Евангельских рассказов вполне можно объяснить при предположении, что они имели источником своим только устное предание». Троицкому также принадлежат толкования на Псалтирь, Книгу Иова, некоторые *Пророческие книги, составленные применительно к церковно-славянскому переводу. Стараниями Троицкого изданы в Туле лекции по библейской науке, читанные в МДА епископом *Михаилом (Лузиным).

♦ Русская библейская наука и ее современные задачи, ЧОЛДП, 1876, т. II; Книга Иова, Тула, 1880, 1882, 1885, вып. 1–3; Иисус Христос как Бог-Слово и откровение Его миру, Тула, 1881; Митрополит Филарет как истолкователь Священного Писания, в книге: Сборник, изданный Обществом любителей духовного просвещения по случаю столетнего юбилея дня рождения

Филарета, митр. Московского, М.,1883, т.2; Свидетельство Иоанна Предтечи о первенстве бытия и служения Мессии, ЧОЛДП, 1883, ч.I; Св.Пророки Ветхого Завета: Последовательное изъяснение славянского текста, Тула, 1889; Учение Иисуса Христа о духовном возрождении и вечном спасении, изложенное в беседе Его с Никодимом, ЧОЛДП, 1887,т.II; Псалтирь. Последовательное изъяснение славянского текста, Тула, 1904–1908; Архистратиг Михаил, Тула, 1902; Апокалиптический «престол Сатаны». По раскопкам в Пергаме, М.,1904; Плач пленных иудеев, Тула, 1902.

- ЭСБЕ, т.33^а и 4-й доп. Материалы к биографии Троицкого содержатся в Гос. Архиве Тульской обл. (фонд 139); проч. литературу см.: *Присенко Г.*, Проникновение в былое, Тула, 1984.

Тро́ицкий

Тро́ицкий Сергей Викторович (1878–1972), русский православный богослов, историк, канонист. Родился в Томске в семье преподавателя Духовной семинарии. Окончил Санкт-Петербургский археологический институт (1900) и параллельно Санкт-Петербургскую Духовную академию (1901). В 1913 защитил магистерскую диссертацию по каноническому праву. После этого преподавал в Александро-Невском духовном училище, сотрудничал в церковных журналах, участвовал в деятельности Святейшего Синода и Поместного собора Русской Православной Церкви 1917–18-х гг. В 1920 эмигрировал в Югославию, где преподавал канонику; с 1920 профессор Белградского университета, а с 1948 сотрудник Сербской академии наук. В 1928–1930 читал курс церковного права в Православном богословском институте в Париже. Живя за рубежом, Троицкий всегда оставался членом Русской Православной Церкви и вел активную борьбу против «карловацкого» раскола. Он неоднократно посещал Советский Союз (в 1947–1948 был профессором МДА, в 1961 работал в редакции «Журнала Московской Патриархии»). Скончался в Белграде.

Кроме каноники, одной из главных тем богословских исследований Троицкого являлась проблема брака. На основании Библии и святоотеческих творений он в ряде статей показывал, что целью брака является не деторождение, а союз брачующихся. Итог работы Троицкого в этом направлении был подведен в его труде «Христианская философия брака» (Париж, б.г.). Кроме того, ему принадлежит ряд статей по вопросам библейской *археологии и истории, помещенных в церковных журналах и «Православной богословской энциклопедии».

♦ Что же такое брак? «Странник», 1904, № 2; Евангелистарий; Евфимий Зигабен; Еллинисты; Ессеи; Ильминский; Исидор Пелусиот, ПБЭ, т.5; Иавнея; Иаков Зеведеев; Ианний и Иамврий, ПБЭ, т.6; Иордан; Иосиф Обручник; Иосиф Аримафейский; Иуда Иаковлев; Иуда Варсава,

ПБЭ, т.7; Еврейский храм в Египте, ХЧ, 1908, №1; Новооткрытый отрывок Евангелия, «Странник», 1908, № 7–8; Новооткрытые изречения Спасителя, ЦВед, 1908, №9; Библейское богословие в католических семинариях, ЦВед, 1908, № 40; К вопросу об изучении новозаветного греческого текста в духовной школе, там же, 1909, № 5; Новейшие открытия в области библейской истории, «Странник», 1910, №2.

- Архим. (ныне архиеп.) *Ириней (Середний)*, Проф. С.В.Троицкий; его жизнь и труды в области канонического права, БТ, 1974, сб.12 (там же приведена библиография трудов Троицкого).

Троицкий

Троицкий Федор Иванович (1850–1920-е гг.), русский православный церковный писатель и библеист. Родился в Симбирской губернии. Окончил Симбирскую Духовную семинарию и Казанскую Духовную академию (вольнослушателем), где затем занимал должность библиотекаря. Ряд его работ посвящен проблемам новозаветной истории и богословия. Среди них – монография «Апостол языков Павел и апостолы обрезания в их отношении друг к другу в жизни и учении» (Каз., 1894, вып. 1–2). В этой работе Троицкий выступил как против тех авторов, которые не учитывали наличия в *первохристианский период различных *течений и сект, так и против крайностей *тюбингенской школы, преувеличивающей антагонизм между членами *языко-христианских общин и христианами-евреями. Основной вывод Троицкого: оба течения, хотя и различались в обычаях, но сохраняли братское единство и взаимное уважение. За эту работу Троицкий был удостоен звания магистра богословия.

♦ Последняя пасхальная вечеря Иисуса Христа, по синоптикам и Иоанну, Каз., 1907; Нагорная беседа Иисуса Христа, там же.

• Свящ. *Фаворский Д.*, Рецензия на книгу: Ф.Троицкий, Апостол Павел и апостолы обрезания, ЧОЛДП, 1894, №8; ЭСБЕ, т.33^a.

Тройная традиция

Тройная традиция, сходные или тождественные речения Христовы и *нарративные части Евангелия, встречающиеся у всех 3 *синоптиков.

Тропологический смысл Писания

Тропологический смысл Писания (от греч. трóπος, поведение), тот аспект библейского провозвестия, который имеет непосредственное отношение к проблемам *этики. Главное внимание Тропологическому смыслу Писания уделяется в *гомилетической экзегезе.

Трофимова

Трофимова Марианна Казимировна (1927–2016), советский историк. Родилась в Ялте. Окончила Московский университет. Кандидат исторических наук (с 1962). Сотрудник Института Всеобщей истории АН СССР. Автор ряда работ по раннему христианству и *гностицизму. Главный труд – «Историко-философские вопросы гностицизма» (М., 1979). В нем содержится очерк истории вопроса и реконструкция гностического мировоззрения преимущ. на основе *Наг-Хаммадийских рукописей (в приложении дан перевод с коптского языка 4 из них, в т.ч. «Евангелия Фомы»). Сопоставляя гностицизм и раннее христианство, Трофимова отмечает их кардинальное различие: первый ориентирован на созерцание, бегство от мира, личный мистицизм, а второе имеет активную этическую направленность. Трофимова участвовала в работе над сборником «Апокрифы древних христиан» (АДХ), где ей принадлежат переводы гностических текстов, введение и комментарии к ним.

♦ Философия экзистенциализма и проблемы истории раннего христианства, ВДИ, 1967, №2; Христианство и рабство, в книге: Штаерман Е.М., Трофимова М.К. Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи, М.,1971; Гностицизм. Пути и возможности его изучения, ПСб., Л.,1978, № 26(89); Гнозис и эстетическая деятельность, ПСб.,1986, № 28(91); К представлениям о единстве мира в позднеантичной культуре (Наг-Хаммади, VI,2), в кн.: Культура и общественная мысль, М.,1988.

Трубецкой

Трубецкой Сергей Николаевич (1862–1905), русский православный религиозный философ, публицист и общественный деятель.

Родился в Московской губернии; происходил из княжеской семьи. Уже в гимназические годы, увлекшись философией, испытал влияние позитивизма и кантианства, от которого Трубецкой освободился после изучения трудов славянофилов, в частности *Хомякова, который укрепил в нем религиозный взгляд на мир и историю. В 1885 Трубецкой окончил Московский университет. В годы учебы он знакомился с трудами *Шеллинга и немецких мистиков: *Экхарта, *Бёме и других, что позднее сказалось на его философских воззрениях. Тесная дружба связывала его с братом, Евгением Трубецким (1863–1920), и Вл.*Соловьевым, который часто гостил у Трубецкого и умер у него на руках. Оставленный при университете, Трубецкой читал там лекции по истории философии. Большое влияние на Трубецкого оказала дружба с *Гарнаком, с которым он познакомился во время своей первой заграничной поездки. Трубецкой высоко ценил его историко-критические методы, не разделяя, однако, либерально-протестантских взглядов Гарнака. Как отмечал Н.О.Лосский, Трубецкой, вслед за Вл.Соловьевым, стремился разработать философские основы православного мировоззрения, гармонически сочетающего веру и разум. В 1890 он защитил магистерскую диссертацию «Метафизика в древней Греции». В ней он, в частности, показал, что философская мысль *античности подготовила принятие Евангелия и развитие христианского богословия. Эта работа явилась крупным событием в интеллектуальной жизни России. Она была высоко оценена в различных кругах, хотя некоторые богословы (*Антоний Храповицкий, прот.*Буткевич) подвергли ее грубым и несправедливым нападкам.

В своем общефилософском труде «Основания идеализма»(1896) Трубецкой предпринял создание целостной системы, близкой к философии Вл.Соловьева, однако он ее не

успел завершить. В философском отношении он остался близок ранним славянофилам, разойдясь с ними лишь в вопросах догматики, Церкви и историософии. По его убеждению, «богословие Хомякова и его последователей не соответствовало древним нормам православия и заключало в себе уклонение от них, чрезвычайно богатое неожиданными последствиями».

Последним крупным исследованием Трубецкого была его докторская диссертация «Учение о Логосе в его истории» (М., 1900), содержащая большие библейские разделы. В качестве обществ. деятеля Трубецкой проявил себя как борец против мракобесия, как поборник свободы печати, совести и университетской автономии. Избранный ректором университета в 1905, он занимал эту должность меньше месяца, однако внезапная кончина прервала его кипучую деятельность.

Современники высоко чтили личность Трубецкого. Знаменитый русский ученый В.И.Вернадский писал: «Глубоко мистически настроенный Трубецкой был не только строгим ученым, но в своем философском идеализме был строго критическим мыслителем. Смело и безбоязненно подходил он к самым крайним положениям философского скепсиса и этим путем оживлял и очищал основы своего философского познания. Это соединение глубокого мистицизма и проникнутой им веры, критического – почти скептического – идеализма и строго научного мышления представляют ту удивительную загадку, какую дает жизнь этого замечательного русского человека». По словам *Булгакова, Трубецкой был прежде всего верующим христианином, притом, как он выражался когда-то о себе, «христианином, уверенным в своем православии». «За суровую иногда внешностью, – вспоминал философ Л.М.Лопатин, – скрывалась душа совсем простого и необыкновенно сердечного человека, а его неудержимый, всегда готовый вспыхнуть юмор придавал всей его личности неотразимую обаятельность».

В философских семинарах Трубецкого принимали участие многие студенты, ставшие впоследствии богословами и священниками, в частности: П.А.Флоренский (1882–1937),

В.Ф.Эрн (1881–1917), В.П.Свенцицкий (1882–1931). После смерти философа семинар был преобразован в «Студенческое научное общество памяти кн. С.Н.Трубецкого».

Религиозное миросозерцание Трубецкого отмечено ярко выраженным христоцентризмом, который он открыто и многократно исповедовал. Сущность христианства, по его словам, «заключается прежде всего и главным, можно сказать, совершенным образом, в Личности Христа. Сама христианская Церковь есть лишь откровение этой Личности в человеческом обществе – Ее социальное тело... Я вижу в Ней божественное откровение».

Важнейшим вопросом христианского религиозного опыта Трубецкой считал отношение ко Христу. «Если во Христе мы видим Бога, то это Божество уже не есть в наших глазах отвлеченная идея, а живой нравственный образ; если мы видим в Нем Бога, то мы видим в Нем свой суд – суд и обличение всего мира, и вместе – свет мира, спасение мира, искупление, жизнь – словом, в Нем верующий понимает все то, что составляет предмет христианского учения, как живую истину веры, что оно и есть на самом деле». Трубецкому как религиозному мыслителю приходилось вести борьбу в двух направлениях. С одной стороны, он защищался от церковных консерваторов, которые осуждали его за усвоение историко-критических методов и взглядов *новой исагогики. «Я принят, – с горечью писал он, – как злейший враг людьми, которые должны были бы подать мне руку!» С другой стороны, Трубецкой полемизировал с богословами *либерально-протестантской школы, сводившими Евангелие только к *этике.

«Все Евангелие Христово, – писал он, – едва ли может характеризоваться как чисто «этическая» проповедь. Не подлежит никакому сомнению, что Христос не принес никакого нового метафизического, философского учения. Но в то же время Он едва ли может быть признан «этиком», или «моралистом», в общепринятом смысле слова. Давно замечено, что отдельные нравственные *правила* Христа, хотя и не в такой идеальной полноте и чистоте, находились частью в учении еврейских учителей и пророков, частью в морали языческих

философов. Оригинальность нравственного учения Христа, его несравненная цельность и законченность обуславливаются тем единым и совершенно новым чисто-религиозным основанием, которое Он дал нравственной жизни, установив в Своем лице *новое отношение к Богу и к миру*».

Отстаивая богооткровенный характер библейского учения, Трубецкой подчеркивал, что к *Откровению нельзя подходить как к застывшей реликвии, ибо оно неотделимо от живого духовного опыта конкретной личности.

«Те истины, – писал он, – которые составляют предмет откровения, никогда не могут утратить откровенного характера и превратиться в простые воспоминания, усвояемые эмпирически. Передаются ли истины откровения от человека к человеку или же они сами открываются его любящему, жаждущему духу, – они суть всегда откровение. Если мы просто запомним их внешним образом, мы еще не знаем их... Суть не в памяти о прошлом, а в откровении, которое имеет пребывающее значение: ибо не воспоминаниями освещается откровение, но откровением светится предание».

Трубецкой придавал большое значение подготовке к принятию Евангелия в дохристианском сознании, в связи с чем часто обращался к проблемам *сравнительно-религиозного изучения Библии. Им посвящен ряд статей философа: «Вера в бессмертие», «Этюды по истории греческой религии», статьи «Логос», «Религия» в ЭСБЕ и др. Первым из русских ученых он составил библиографию по истории религий: иностранную (ВФП, 1897, № 1(36) и русскую, приложенную к «Истории религий» П.Шантепи де ла Соссей (М.,1899), а также вышедшую отдельным изданием (М.,1899). Трубецкому принадлежит работа о *Ренане, в которой критически разобраны основные принципы мировоззрения французского писателя.

Проблематика ветхозаветного *богословия у Трубецкого. Философ предпринял одну из первых в русской православной науке попытку синтеза ветхозаветного богословия, построенного на данных *новой исагогики. Ранние наброски этого синтеза были изложены им в двух статьях: «Мессианический идеал евреев» и «Религиозный идеал евреев» (ВФП, 1898, № 43,44).

Они вошли в его диссертацию «Учение о Логосе». Вся 2-я часть этой книги («Исторические основы христианского Богосознания») посвящена Библии. Трубецкой рассматривает становление ветхозаветного *мессианизма как многопланового и динамичного учения, тесно связанного с идеей Царства Божьего. «Царство Божие – царство истины и добра, правды и блага, есть конечная цель Бога в истории, конечная цель мира, заключающая в себе весь смысл мирового процесса, его разумное основание. Это царство, которое предвозвещали пророки как божественную необходимость, приблизилось и наступает действительно в новом откровении». Однако понятие о Царстве Божьем не было дано в готовом, законченном виде. Оно раскрывалось постепенно на фоне исторического процесса и в связи с разочарованием в земной монархии. Политические катастрофы вели иудеев к духовному понятию о Царстве, хотя далеко не все из них это понятие усвоили.

Признавая принцип развития в истории Ветхого Завета, Трубецкой тем не менее не приходит к *историческому эволюционизму школы *Велльхаузена; он утверждает, что «однобожие в религии Ягве следует признать изначальным». Оно лишь временно затемнялось *двоеверием. Трубецкой дает тонкое и проникновенное описание духовного опыта *профетизма, подчеркивая тесную связь пророков с народной жизнью и социальными проблемами.

«Эта черта, – писал он, – бесконечно отделяет пророков от индивидуалистической, монашеской мистики средних веков с ее отрешением от земли, от человечества, а иногда и от церкви. А между тем именно эта черта дает нам ключ к объяснению позднейших новозаветных идей искупления и заступления всех в лице одного. Пророк борется со своим народом за Бога, и эта борьба происходит на общественном поприще проповеди обличения, учительства, но в своем сердце он борется также и с Богом за свой народ: Бог преодолевает и заставляет его говорить, когда он не хочет... Там, где нет у пророка слова утешения, там он приносит свой плач... В Боге – единственное высшее благо пророка и Израиля, его Царство, его слава, его крепость и сила».

Трубецкой прослеживает развитие «своеобразного соединения национального идеала с универсальным, народно-политической тенденции с духовно-нравственным откровением единого Божества». Сущий открывается ветхозаветной Церкви, однако это Откровение предназначено для всего мира. Подвиг истинного «мессианического Израиля» подготавливает познание тайны истинного подвига *Служителя Господня. Вера в прощение, которое принесет ветхозаветной Церкви мир и благоденствие, становится *прообразом мессианского чаяния о преображении всей твари. Израиль верил, что после покаяния Бог простит его и будет вечно пребывать среди Своего народа. Эта вера в Пришествие Сущего, в конечное Богоявление и была подлинной мессианской верой. Трубецкой подчеркивает, что ветхозаветный мессианизм нельзя отделить от всей веры Ветхого Завета. Он связан с надеждой осуществления благой воли Сущего в жизни людей, с Царством Божиим.

«Это царство есть союз, полное общение и соединение с Богом, которое осуществляется в Израиле лишь отчасти, но имеет осуществиться в нем вполне во славу избранного народа и в просвещение всех народов. Цель этого царства есть пришествие, раскрытие славы Божьей или *реализация Бога на земле*. Если религия Израиля есть жажда Бога, которая утоляется в сознании Его, то Христос есть оправдание этой религии, ее Мессия, – прежде всего, как *воплощенное богосознание*».

Трубецкой подчеркивает, что уже в Ветхом Завете предчувствуется Откровение Тринитарной тайны. Бог Ветхого Завета не просто един. Он явлен в Духе, Премудрости и Слове, учение о которых прошло ряд фаз, или этапов. «Еврейский теизм, – отмечает Трубецкой, – не сразу достиг своего высшего выражения; подчиняясь общему закону духовного роста, и вера Израиля выросла из “зерна горчичного”». Процесс этот происходил не без влияния внебиблейских религий. Следуя *Гункелю, Трубецкой признавал большую роль месопотамской символики в формировании *символов ветхозаветного вероучения. В частности, он показывал это на примере развития библейской *эсхатологии.

«Конец совпадает с началом. Сотворению неба и земли соответствует новое творение, новое небо и новая земля в конце времен; укрощению хаоса вод соответствует грядущая победа над человеческим хаосом; поражение древнего дракона бездны, о котором повествуют старинные предания вавилонян, псалмы и гимны пророков, соответствует конечному торжеству над «врагом» и хульником Божиим».

Предвосхищая открытия современной библеистики, Трубецкой прослеживает, как образы языческих богов постепенно оказываются в Библии символами твари, восставшей против своего Творца. «Древняя вера Израиля, закалившаяся в печи вавилонской, заключает в себе не теоретическое философское отрицание тех многих богов, демонов и духов, которым поклонялись язычники, а практическое низложение их в культе единого Бога».

Много места уделяет Трубецкой рассмотрению ветхозаветной апокалиптики. Он показывает ее развитие параллельно с другими течениями *иудейства, которое многообразно проявляло себя в Предании, когда «еще не было замуровано стеною талмуда».

Религиозную жизнь *междузаветного периода, согласно Трубецкому, характеризуют насыщенность и напряженность. «Ошибочно думать, – замечает философ, – что Христос пришел в мир в период упадка, и ошибочно рисовать в черных красках среду Его для вящего контраста. Суд, который Он принес «миру сему», не имел бы универсального и общечеловеческого значения, если бы Он имел дело с исключительными явлениями религиозного вырождения. Он пришел не во время падения, а во время жатвы и нашел зрелой ниву Израиля с ее пшеницей и с ее плевелами».

Специальная глава работы Трубецкого исследует начатки гностицизма, корни которого он находит в ветхозаветной апокалиптике и *апокрифах.

Христология в системе Трубецкого. Исторический метод Трубецкого проявился в том, что к евангельской проблематике Трубецкой подходит только после подробного рассмотрения панорамы религиозной жизни междузаветного периода.

Личность и учение Иисуса Христа составляют содержание заключительной главы его труда. В этой главе научно-критический подход органически сплавлен с подходом богословским. Трубецкой полемизирует с теми взглядами, согласно которым Евангелие есть лишь часть естественной эволюции древних верований. Как бы ни были значительны в учении Христа элементы ветхозаветного Предания, само явление Христа было чем-то абсолютно новым, таинственным, непостижимым. Именно поэтому с самых ранних времен возникало столько разноречивых суждений о Нем. «Единственное в истории *соединение личного самосознания с богосознанием*, которое мы находим только в Нем и которое составляет самое существо Его, не может быть объяснено влиянием Его среды; наоборот, все Его отношение к этой среде объясняется именно этим центральным фактом Его сознания».

Неприятие Христа и Его Крест также не могут быть объяснены только исторически, средой, в которой совершились евангельские события. Воплощение – это величайший призыв к миру, суд над ним. Иисус не начал Своей проповеди с провозглашения Себя Мессией. Люди должны были сначала узнать в Нем как в Учителе образ небесного Отца. «То было, действительно, испытание, и немногие христиане могли бы поручиться за то, чтобы они выдержали его на месте современников Христовых. Ведь Кайафа христианской догматике не обучался и видел пред собою только человека; и Петр знал только о славном Мессии, не допуская мысли о Его страданиях».

Главное в Евангелии, согласно Трубецкому, это провозглашение новых отношений между Богом и человеком и новое Откровение о «существе Божиим», явленное не только в слове Иисусовом, но и в Нем Самом. Все Его нравственное учение теснейшим образом связано с этой новизной Откровения Отца Небесного и посланного Им Сына. На это указывают и *синоптики, и 4-е Евангелие (вопрос об авторстве Ин. Трубецкой считает открытым, но он убежден, что оно связано с традицией, идущей от «любимого ученика»).

Христос не отрицал Закона, но судил о нем как власть имеющий, как Тот, Кто есть «самый источник закона». «Он имеет власть учить, толковать закон, давать новые заповеди». Это не унижение Закона Божьего, а нечто вытекающее из божественной власти Христа. Слова Христа о «малейшей заповеди» (Мф.5:19), принадлежащие к категории *трудных мест, Трубецкой объясняет тем, что Христос желал сохранить эти заповеди для иудеев, чтобы облегчить им принятие Евангелия. Но по существу «закон, непреложный до конца мира, остается в полной силе лишь до пришествия царства, которое уже не пророчествуется, как прежде, до дней Иоанна Крестителя, а возвещается как непосредственно близкое». Тайна Царства заключена в его незаметном присутствии в мире уже с момента проповеди Христа. Оно есть суд миру здесь и теперь. Подчеркивая это, Трубецкой предвосхищает идею *«осуществленной эсхатологии», сформулированную в западном богословии через 30 лет после смерти философа.

В заключительном разделе Трубецкой говорит о мессианском самосознании Спасителя и *«мессианской тайне». Пророчества Христа о Своем страдании не являются, по мнению Трубецкого, легендой, созданной в первохристианской общине для объяснения сотериологического смысла Голгофы. Эти пророчества вытекают из Его мессианского самосознания. «Нельзя признать, чтобы мысль о необходимости умереть и пострадать явилась в Нем вследствие естественных соображений о вражде книжников и священников и о неизбежности роковой развязки». Он идет на смерть во имя любви и послушания Отцу и во имя любви к людям. Трубецкой отрицает мнение толкователей *эсхатологической школы в библеистике, которые считали, что сознание необходимости Своих страданий явилось у Христа лишь в конце Его служения. Мы не знаем, когда Отец открыл Ему Свою волю, но сама эта воля тесно связана с новым пониманием Мессии как Икупителя и Спасителя, прообразом которого было пророчество о Служителе Господнем (Ис.53). «Проникнутый Своим мессианизмом, Своею верою в Отца и сознанием Его промысла и всемогущества, Он осуждает всякий мирской страх;

Он верит в чудо Божие и в царство Божие, как чудесно внезапно наступающее. При таких условиях Его смерть могла представляться Ему неизбежной. И это доказывается нам решительно всем, что мы знаем о Христе и Его отношении к Своей жизни и смерти; так было до самого конца, как мы видим из Гефсиманского моления о чаше».

Некоторые критики видели в экзегезе Трубецкого одну из форм *рационализма и даже отрицание Богочеловечества. Но Трубецкой лишь выступил против *монофизитского подхода к Евангелию, подчеркивая (в полном согласии с догматом Халкидонского *Вселенского собора) человеческую природу Христа. В ответе своим оппонентам (ПО, 1891, № 3) философ писал:

«Христос, как мы веруем, есть истинный Бог и совершенный человек по телу, душе и духу. Всякое отрицание или умаление Его человеческого естества, какими бы благочестивыми намерениями оно ни прикрывалось, как бы ни было оно замаскировано, есть докетизм – ересь, осужденная Церковью. Евангелие сообщает много чудесного про земную жизнь Спасителя, Его рождение и Воскресение, про то, как Он исцелял больных, воскрешал умерших, ходил по водам, умножал хлебы: Он мог бы сделать и бесконечно больше. Но всего чудеснее для нас то, что Он алкал и жаждал, томился и страдал; что Он имел друзей между людьми и прослезился над умершим другом, которого Он, как Бог, был в силах воскресить; что Он тосковал в смертных муках. Всего чудеснее во всем Евангелии чудо, обнимающее все чудеса и заключающее в себе всю нашу надежду, тайну спасения нашего, это – то, что *Он был человек*. И потому всякое умаление или отрицание человеческого естества во Христе, всякая тень докетизма – является христианину ложью и маловерием, грехом против веры и против Христа».

♦ Собрание сочинений кн.С.Н.Трубецкого, т.1–5, М.,1907–1912.

• *Арсеньев Н.*, Князь С.Н.Трубецкой, «Новый журнал», Нью-Йорк, 1952, № 29; *Блонский П.П.*, Кн.С.Н.Трубецкой и философия, М.,1917; **Булгаков С.*, Философия

кн.С.Н.Трубецкого и духовная борьба современности, «Критич.Обозрение», М.,1909, №1 (и в книге: С.Булгаков, Два Града, М.,1911, т.2); прот.*Буткевич Т., Метафизические воззрения кн.Сергея Трубецкого, ВиР, 1890, № 23; его же, Самооправдание или самообвинение (ответ кн.С. Трубецкому и редакции ПО), ВиР, 1891, № 8; прот.Зеньковский В., История русской философии, Париж, 1950, т.2; Котляревский С., Миросозерцание кн.С.Н.Трубецкого., ВФП, 1916, № 131; Лопатин Л.М., Философские характеристики и речи, М.,1911; его же, Современное значение философских идей кн. С.Н.Трубецкого, ВФП, 1916, № 131; *Мелиоранский Б., Теоретическая философия С.Н.Трубецкого, ВФП, 1906, № 82; П.М. В поисках за идеалами (очерк религиозно-философских воззрений Кн. С.Н.Трубецкого), «Странник», 1906, № 9,10; Рачинский Г., Религиозно-филоские воззрения кн.С.Н.Трубецкого, ВФП, 1916, № 131; Розанов С.С., Князь С.Н.Трубецкой, М.,1913; Сборник речей, посвященных памяти кн.С.Н.Трубецкого, М.,1909; Сборник речей, посвященных памяти кн. С.Н.Трубецкого, ВФП, 1906, № 81; Смирнов К.А., Религиозные воззрения кн. С.Н.Трубецкого (1905–1910), Харьков, 1911; Старобельский М., Библейское учение о Слове в современном его истолковании, «Миссионерское обозрение», СПб.,1901, № 2 (и в Собр.соч., СПб.,1911, т.3); Трубецкая О.Н., Кн. С.Н.Трубецкой, воспоминания сестры, Нью-Йорк, 1953; Трубецкой Е.Н., Воспоминания, София, 1921; ФЭ, т.5; Энпе (псевдоним), Князь С.Н.Трубецкой. первый борец за правду и свободу русского народа, СПб.,1905.

Трудные места Библии

Трудные места Библии, речения и *нарративные части Библии, которые содержат *противоречия, расхождения или не имеют в экзегетике однозначных объяснений и толкований. Трудные места Библии могут быть подразделены на несколько категорий.

1. Проблема сюжетных повторов (*дублиеты и *триплеты). С точки зрения *историко-литературной критики библейской она может быть решена гипотезой о нескольких *источниках, которые использовали священные авторы.

2. Проблема стилистических, содержательных и вероучительных различий внутри одной библейской книги (например, в Ис. и Зах.). Эта проблема предположительно решается гипотезой о нескольких боговдохновенных авторах, писания которых объединены в одной книге.

3. Намеки на обстоятельства и обычаи, смысл которых в настоящее время утрачен (например, запрет Исх.34:26 варить козленка в молоке его матери). Эта категория трудностей нередко устраняется благодаря открытиям в области библейской *археологии (см. статьи: *Ритуальный декалог; *Угарит).

Кроме того, существует множество частных вопросов, которые до сих пор остаются открытыми и не нашли окончательного и бесспорного разрешения. Ниже приводится несколько примеров таких Трудных мест Библии.

а) Как совместить *моногамию, заповеданную (Быт.2:18–25), с общепринятой в начальный период израильской истории полигамией?

б) Из (Быт.4:1–16) можно заключить, что у Адама и Евы вначале было лишь двое детей. В таком случае остается неясным, откуда Каин после своего удаления в землю Нод взял себе жену? Многие экзегеты объясняют это особым источником сказания о Каине (см. статью *Пятикнижие).

в) Что означает сказание о «сынах Божиих» и «дочерях человеческих» в (Быт.6:1 сл.)? Одни толкователи считают

первых потомками Каина, а вторых – потомками Сифа. Другие предпочитают буквальное объяснение(см. статью *Политеизм).

г) Как объяснить ряд числовых расхождений в Ветхом Завете? (Например, 2Цар.24:9 и 1Пар.21:5) (см. статью *Числовые данные Библии).

д) Как согласовать примитивную варварскую этику ранних эпох Ветхого Завета с заповедями Божьими? (См. статью *Этика библейская.)

е) Чем объяснить различия в двух генеалогиях Христа Спасителя в Мф. и Лк. (см. статью *Родословия Иисуса Христа).

ж) Как объяснить неточности в цитации Ветхого и Нового Завета? (См. статью *Тестимонии.)

з) Если после явления Христа *Закон теряет свою силу (Лк.16:16; Рим.10:4), то почему Христос говорит о ценности для верных Его заповедей, даже «малейших»? (Мф.5:18–19; Мк.10:19). См. об этом святоотеческие комментарии (например, свт.*Иоанна Златоуста на Мф., Беседа 16:3 сл.) и из новых – *Корсунского, *Трубецкого и *Олбрайта (там же приведена библиография).

и) Почему *синоптики опускают рассказ о таком важном чуде, как воскрешение Лазаря?

к) Когда происходила Тайная Вечеря: в день пасхальной вечери или накануне? (см. статью *Тайная Вечеря).

л) Почему в описании Тайной Вечери Иоанном нет «установительных слов», которые приводятся у синоптиков и апостола Павла?

м) Какова была подлинная надпись на Кресте Христовом? Евангелисты приводят текст по-разному.

н) Большие трудности представляют пасхальные рассказы евангелистов в плане установления последовательности событий.

о) Как согласовать повеление апостола Павла, чтобы женщины молчали в церк. собрании, с тем, что он же допускал пророчество, произносимое женщинами (1Кор.11:5; 14:34–35)? (См. статью *Феминизм и Библия.)

п) Что означает пророчество Откр.20:3 о тысячелетнем Царстве Христовом на земле? Одни экзегеты (например,

блж.*Августин) понимают это как период истории Церкви, а другие (например, свт.*Ириней Лионский) как действительный период времени в 1000 лет, когда силы зла на земле будут скованы (см. статью Хилиазм).

Трудные места Библии, ставя перед комментаторами многообразные экзегетические задачи, ничего, однако, не меняют в основах библейского учения и не умаляют *боговдохновенности Священного Писания (см. статью *Богочеловеческая природа Писания).

- Корсунский И., Новозаветное толкование *Ветхого Завета*, М.,1905; *Скабалланович М., *Из Апостола (трудные места)*, К.,1911; Ясиницкий Г.Н., *Апологетика Библии*, 1937 (без м.); *Galbiati E., Piazza A., *Pagine difficili della Bibbia*, Milano, 1954 (в рус. пер.: *Трудные страницы Библии*, М.,1992).

Туберóвский

Туберóвский Александр Михайлович, священник (1881–1938), русский православный богослов. Родился в Рязанской губернии в семье сельского священника. Окончил Московскую Духовную академию (1907), где в 1911–1917 был доцентом на кафедре догматического богословия; с 1917 экстраординарный профессор МДА. В начале 20-х гг. принял сан священника. Служил в Рязанской области. Был репрессирован. Главный труд Туберовского, тесно соприкасающийся с библейской проблематикой: «Воскресение Христово. (Опыт мистической идеологии пасхального догмата)» (Серг.Пос.,1916). Исследователь подвергает критическому разбору толкование пасхальной тайны, предложенное Вл.*Соловьевым и *Несмеловым. Первый считал, что победа Христа над смертью была результатом Его совершенной, безгрешной человечности, второй рассматривал Воскресение как сотериологический факт, который указал человеку на возможность вечной жизни. В отличие от них Туберовский указал на мистический смысл пасхального благовестия Нового Завета. В победе Христа над смертью была явлена не человеческая, а Божественная сила. Воскресение есть тайна веры, дарующая человеку единение с Богом через Воскресшего.

• П.Е.К., Рецензия на книгу: [Туберовский А., Воскресение Христово, Серг. Пос., 1916] «Христианская мысль», 1916, №2; Голубцов. МДА, т.2, ч.4, с.185.

Тура́ев

Тура́ев Борис Александрович (1868–1920), академик, русский православный востоковед, историк Церкви, литургист. Родился в г.Новогрудке Минской губернии в дворянской семье. Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета (1891), после чего продолжил занятия восточной филологией в Германии, Франции, Англии и Италии. Изучал египетскую *иероглифическую письменность под руководством *Масперо. *Болотов, с которым Тураева связывала тесная дружба, помог ему овладеть древнеэфиопским языком. В 1898 Тураев получил степень магистра, а в 1902 – доктора. В науке его принято называть «отцом русской египтологии и эфиопистики». Он в совершенстве владел чтением *клинописи, читал и переводил литературные памятники шумеров, вавилонян, ассирийцев, коптов.

Тураев преподавал в Петербургском университете, Петроградском богословском институте; в Москве заведовал египетским отделом Музея изящных искусств, участвовал в международных востоковедческих конгрессах (1908, 1912), принимал участие в работе над «Православной богословской энциклопедией». Он внес значительный вклад в изучение истории Эфиопской церкви, ее агиологии и культуры, выступал печатно как исследователь и переводчик древних текстов, популяризатор науки о *Древнем Востоке. В качестве специалиста по литургике Тураев был членом Поместного собора Русской Православной Церкви 1917–1918 гг. Под его руководством для собора был составлен проект богослужебной реформы, предусматривавшей 3 типа чинопоследований: для монастырей, для приходских храмов и для домовых церквей. Митрополит Евлогий (Георгиевский) в своих воспоминаниях отзывался о Тураеве как о «святом человеке, знавшем богослужение лучше духовенства». Вскоре после собора ученый вошел в группу христианской интеллигенции, основавшей в Петрограде Братство св. Софии.

«Б.А.Тураев был горячим и искренним патриотом, и поэтому он прилагал всемерные усилия, чтобы поднять уровень и престиж русской науки о древнем Востоке» (академик М.А.Коростовцев). Ему принадлежит свыше 400 монографий и статей, но главным его трудом является 2-томная «История Древнего Востока», трижды переиздававшаяся (СПб., 1911–1912; 1913–1914²; Л., 1936), не считая литографического издания (СПб., 1896) и посмертного, незавершенного («Классический Восток», Л., 1924, т.1). Это был, по словам ученика Тураева академика *Струве, «единственный в мировой историографии труд, который довел историю Вавилонии, Ассирии, Сирии, Палестины, Ирана, Египта, Карфагена, Нубии, Аксума вплоть до позднейшего эллинизма». «История» Тураева является, кроме того, и обширной антологией древневосточных текстов, переведенных автором с языков оригинала.

Библейская тематика в трудах Тураева отражена преимущественно в его обобщающей «Истории». Она включает очерки истории *критики библейской, полемику с *панвавилонизмом, главу о древневосточной *этнографии, экскурсы в вопросы *сравнительно-религиозного изучения Библии. В частности, Тураев, указав на сходство законов *Пятикнижия с вавилонским кодексом *Хаммурапи, объясняет это сходство «своего рода рецепцией вавилонского права еще в глубокой древности в Палестине, в то время, когда она входила в зону влияния империи Хаммурапи». По его мнению, богословская мысль Египта и Вавилонии приблизилась к идее Логоса, а вавилонская поэзия впервые поставила вопрос о страдании праведника, который составляет центральную идею Книги Иова. Однако Тураев подчеркивает, что «Вавилон не знал пророков в библейском смысле и не произвел религиозного гения». По словам Тураева, хотя вавилонская космогония имеет точки соприкосновения с библейской, в ней нет «монотеистической идеи, какую вложил в сказание ветхозаветный гений и до какой ни одна культура древности не могла подняться». Сравнивая ветхозаветные псалмы и вавилонские гимны, Тураев писал, что в псалмах «главное – внутренняя потребность молитвы и очищения, покаяние

грешника, сознающего моральную вину пред благим и правосудным Богом; здесь нет речи ни о магии, ни о произволе Божества, тогда как вавилонянин лишь под давлением беды думает о смягчении гнева своего бога при посредстве обряда и жреца».

Как и большинство представителей *русской библейско-исторической школы, Тураев сочетал в своих трудах православный подход к Библии с принципами *новой исагогики. Он придерживался *документарной теории происхождения Пятикнижия, в частности той ее формы, какую она приняла у Р.*Киттеля. В главе «Пророческое движение» Тураев рассмотрел общие черты раннего *профетизма и древневосточного института прорицателей, подчеркивая при этом необычайность эволюции профетизма, который, по его словам, «может быть с полным правом назван ступенью к христианству». Тураев показал, каким образом в рамках ветхозаветной традиции складывалось два течения: законническое и профетическое. Первое было «причиной гибели иудеев как политической единицы» и сделало их «невосприимчивыми к христианству». Второе было прелюдией к Новому Завету. Оно отразилось ярко у пророков и псалмопевцев. «Ни одна религия древности, – писал Тураев, – не поднялась так высоко в своем Богопознании и отчасти в этике, как большинство псалмопевцев, стоящих главным образом не на законнической и ритуалистической, а на древней пророческой духовной почве. Это мировоззрение они пронесли через века фарисейства и составили звено, связующее Исайю и Иеремию с Евангелием».

♦ Моавитяне, ЭСБЕ, т.29^а; Восток (древний), НЭС, т.11; Библейская археология, НЭС, т.6; Египетская литература, М.,1920; прочие сочинения Тураева см. в книге: Древний Восток. Памяти академика Бориса Александровича Тураева, М.,1980, сб.2.

• *Беляев Е.А.*, Б.А.Тураев, 1868–1920, «Труды Моск. Ин-та востоковедения», М.,1946, № 3; **Глубоковский Н.*, Академик Борис Александрович Тураев как христианский учитель и ученый, «Русская Мысль», Прага, 1923, т.9–12; *Струве В.В.*,

Б.А.Тураев – крупнейший историк Древнего Востока, ВДИ, 1948, №2; *Милибанд*. БССВ.

Тюбингёнская шко́ла

Тюбингёнская шко́ла, или новотюбингенская школа (называемая так в отличие от протестантско-ортодоксальной школы в Тюбингене 18 в.), немецкая рационалистическая протестантская школа экзегетики, сложившаяся в Тюбингенском университете в 1-й половине 19 в. Тюбингенская школа опиралась главным образом на философию *Гегеля, рассматривая историю как борьбу противоборствующих начал. Такими началами в *первохристианский период Тюбингенская школа считала иудео-христианский *«петринизм» и языко-христианский *«павлинизм», которые были примирены Иоанновым направлением. Поскольку «тюбингенцы» не могли найти в Новом Завете достаточно ясных и прямых указаний на этот процесс, они были вынуждены отодвинуть дату почти всех новозаветных книг к концу 2 в., когда, по их мнению, «борьба была уже завершена». Таким образом, Тюбингенская школа строила свою теорию не на фактах, а заставляла факты подчиняться умозрительным схемам гегельянства (прием, вообще характерный для философии Гегеля).

Основателем и главой школы был *Баур, к которому в той или иной степени примыкали *Вайцзеккер, *Де Ветте, *Эвальд, *Ройсс. В тесной связи с Тюбингенской школой находился *Штраус. Благодаря развитию библейско-исторической науки в лице представителей Либерально-протестантской школы (*Ричль, *Гарнак) Тюбингенская школа утратила свое влияние, хотя до конца столетия у нее оставались отдельные приверженцы (напр., *Пфляйдерер). Ряд русских православных богословов (прот.*Буткевич, еп.*Михаил Лузин, *Мелиоранский и другие) вели против Тюбингенской школы длительную и острую полемику.

• *Виноградов Ф.*, Новая тюбингенская школа, ТКДА, 1869, №6,7,9; **Лебедев А.П.*, Церковная историография в главных ее представителях с IV в. до XX в., СПб.,1903²; **Покровский А.И.*, Протестантизм в XIX в., в книге: История Христианской Церкви в XIX в., Пг.,1900, т.1; *Радлов Э.*, Тюбингенская школа., ЭСБЕ,

т.34; **Шафф Ф.*, Баур и Тюбингенская школа, ТКДА, 1861, № 6,8,11; *Harris H.*, The Tübingen School, Oxf.,1975; прочую библиографию см. в ст.: *Немецкая библеистика; *Протестантская экзегетика.

Тюмёнев

Тюмёнев Александр Ильич (1880–1959), советский востоковед. Родился в Петербурге в семье художника. Окончил Петербургский университет (1904). Преподавал в Ленинградском университете. С 1932 академик. Автор более 100 печатных работ по истории *Древнего Востока. Ветхозаветной тематике посвящен ряд очерков в книге Тюменева «Евреи в древности и в Средние века» (Пб., 1922). Главное внимание в этих очерках уделено социально-экономическим аспектам ветхозаветной истории и ее связи с *античностью.

♦ О предназначении людей по мифам древнего Двуречья, ВДИ, 1948, № 4; прочие труды Тюменева указаны в книге: Асафова Н.А. (вст. ст. И.Д.*Амусина), Александр Ильич Тюменев., М., 1962.

- Милибанд. БССВ.

Тяпинский

Тяпинский Василь Миколаевич (ок.1540-ок.1604), белорусский ученый-просветитель, переводчик Евангелия на белорусский язык. Сведений о его жизни сохранилось немного. Известно, что он происходил из среднепоместной белорусской шляхты и владел собственной типографией, находившейся в Тяпине, родовом имении Тяпинских. Свой перевод Евангелия он считал частью борьбы против культурного упадка и полонизации края. Ему удалось напечатать лишь перевод Мф., Мк. и начало Лк. (ок.1570–1580; в книге датировка отсутствует). Тяпинский был близок со *Скориной и печатал свое Евангелие по образцу его библейских изданий. В предисловии к переводу Тяпинский повествует о препятствиях, с которыми он столкнулся в своей деятельности, обличает нерадение духовенства. Есть основания считать, что Тяпинский придерживался учения *социнианской экзегезы.

- *Алексютович Н.А.*, Тяпинский и его предисловие к Евангелию, в книге: Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии, Минск, 1962; *Владимиров Л.И.*, Издания и переводы Библии в идеологической борьбе в Великом Княжестве Литовском, в книге: Федоровские чтения, 1981, М., 1985; *Довнар-Запольский М.В.*, В.Н.Тяпинский, переводчик Евангелия на белорусское наречие, «Известия Отд. Русского языка и словесности Имп. АН», 1899, т. IV; *Подокшин С.А.*, Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы (2-я пол. XVI-нач. XVII вв.), Минск, 1970.

Тярк

Тярк Освальд Адович (1904–1984), эстонский баптистский проповедник и экзегет. Родился на о. Хийумаа в семье баптистского пресвитера. Окончил семинарию в Эстонии, после чего продолжил образование в Бостонском богословском институте (США). В 1930 возвратился на родину. Был проповедником, преподавателем и директором эстонской баптистской семинарии (1932–1940). С 1950 пресвитер церкви Оливисте в Таллине. В 1956–1960 заведовал богословскими курсами. Важнейшие экзегетические работы Тярка: «Послание к Ефесеянам» (БВс, 1967–1970), где автор особенно подробно останавливается на учении о Церкви как Телѣ Христовом; «Послание к Римлянам» (БВс., 1972–1974) – комментарий, акцентирующий противопоставление Закона и Благодати, и последовательное толкование на Мк (БВс., 1976–1981).

♦ Притчи Иисуса Христа, БВс., 1982, № 1–6; Виноградник Навуфея, БВс., 1984, №3; «Следуй за Мной», БВс., 1985, №6.

• *Вызу Р.П.*, Слуга Божий, (некролог), БВс., 1984, №5.

Угарит

Угарит, сирийский город-государство, существовавший с 23 по 12 в. до н.э. Первые сведения о нем наука получила из египетских документов *Амарнского периода. Руины Угарита были найдены в местечке Рас-Шамра, где с 1929 начались систематические раскопки. В результате история *Древнего Востока обогатилась еще одним корпусом памятников, которые имеют немалое значение и для библейской науки. Культура Угарита является ветвью сиро-палестинской, или ханаано-финикийской, культуры, с которой Израиль длительно и тесно соприкасался.

Кроме материальных памятников (в т.ч. изображений богов) археологи обнаружили многочисленные тексты: хозяйственные документы, мифы, легенды. Они были записаны с помощью *клинописи, но употреблялась она в качестве своего рода *алфавита для передачи согласных букв (угаритское письмо было консонантным). Над расшифровкой текстов работали *Дорм, К.Шеффер, Ш.Виролло и Х.Бауэр. До открытия в Рас-Шамре о ханаанской религии было известно лишь из Библии и поздних трудов эллинистического времени, фрагменты из которых сохранены у *Евсевия (см. Б.*Тураев, «Остатки финикийской литературы», СПб.,1903).

Угарит был разрушен землетрясением, когда израильтяне только появились в Ханаане, и в угаритских памятниках нет упоминаний о событиях ветхозаветной истории. Однако тексты Угарита проливают свет на ряд дотоле неясных мест из Ветхого Завета. Так, выяснилось, что древний мудрец-неизраильтянин Даниил, которого пророк Иезекииль (Иез.14:14) ставит в один ряд с Ноем и Иовом, – это герой угаритского эпоса Данэль, или, точнее, Даниилу. В Библии говорится о народе рефаимов (Втор.2:11 и др.), в то же время рефаимами названы обитатели *Шеола (Ис.14:9). Знают рефаимов и угаритские писатели, в частности к ним отнесен Даниилу. Но так же, как и в Ветхом Завете, в текстах Угарита о рефаимах сказано как о сверхъестественных существах. Титул правителей в Угарите,

топет, близок к еврейскому шофет (судья). Языческий обряд, описанный в угаритской теогонии, по-видимому, объясняет запрет *ритуального Декалога варить козленка в молоке его матери (Исх.23:19). י'פּח

Изучение литературы Угарита показало, что она повлияла и на *поэтику Библии. В произведениях из Рас-Шамры встречаются «молоко и мед» как символы изобилия (ср.Иов.20:17). Образ Бога, «шествующего на облаках», характерный для символики библейской *теофаний, типичен для религиозной литературы Угарита. До открытия Угарита было непонятно, почему Север (евр. י'פּח, цаф́он) нередко обозначался как местопребывание Божества (Ис.14:13; Иез 1:4). Теперь установлено, что этот поэтический символ генетически связан с угаритской горой Цапану, своего рода ханаанским Олимпом. Обнаружены параллели между некоторыми пессимистическими высказываниями угаритских мудрецов и речениями из Иова и Екклесиаста. Чудовище водного *хаоса, лотану (лотан), было, вероятно, прообразом библейского левиафана. Даже *Теофорные имена в Ветхом Завете, такие как Эль и Элион, имеют в Угарите свои аналогии (Илу и Алийян).

Однако все эти точки соприкосновения угаритской литературы и Ветхого Завета носят чисто внешний характер. Религия Ханаана, как подтвердили находки в Угарите, была развитым *политеизмом с пантеоном, во главе которого стоял сначала «Бог отца» (ср. Исх.15:2), а затем – Илу (прочие боги назывались *«сынами божьими»). Ханаанские боги олицетворяли плодородие, стихию пола, грозу и другие явления природы. Хотя они считались подателями благ, им приписывались низменные страсти: зависть, соперничество, жестокость, распутство и пьянство. Наиболее почитаемый бог – Могучий Хозяин, Алийян Баалу (Ваал) – выступает в угаритских мифах как умирающий и воскресающий бог природы. Культ Ханаана отличали черты изуверства.

♦ *Переводы текстов:* Угаритский Эпос о Даниилу и сыне его Акхате, ХДВ, М.,1980, т.1, с.243–250; Из угаритской повести о Керете, ХДВ, М.,1963, с.282–285; ANET.

• *Бернхардт К.*, Древний Ливан, пер. с нем., М.,1982; Виролло Ш., Рас-Шамра, или вновь найденная финикийская литература, ВДИ, 1937, № 1; Гордон С., Ханаанейская мифология, в книге: Мифология древнего мира, М.,1977; *Дойель Л.*, Завещанное временем, пер. с англ., М.,1980; **Никольский Н.М.*, Этюды по истории финикийских общинных и земледельческих культов, Минск, 1948; *Сегерт С.*, Угаритский язык, пер. с нем., М.,1965; **Струве В.В.*, К интерпретации угаритского текста «Рождение богов», ПСб., 1956, вып. 2 (64–65); *Шифман И.Ш.*, Западносемитская мифология, МНМ, т.1; его же, Угаритское общество (XVI-XIV вв. до н.э.), М.,1982; его же, Культура древнего Угарита (XIV-XIII вв. до н.э.), М.,1987; иностранная библиография приведена в указанных работах.

Уйклиф

Уйклиф, *Виклиф* (Wyclif, Wycliffe) Джон, священник (ок.1330–1384), английский католический богослов, реформатор, предшественник протестантизма. Род. в селении провинции Йоркшир. О молодых годах его почти ничего неизвестно. Образование Уиклиф получил, по-видимому, в Оксфордском университете, где потом преподавал и занимал руководящие должности. Будучи доктором богословия, он совмещал работу в университете со службой на приходе (год рукоположения Уиклифа неизвестен). Вступление Уиклифа на общественное поприще было связано с конфликтом между папой и английским королем, который отказывался платить Риму подать. Парламент поддержал короля, и Уиклиф активно встал на его сторону.

В своих произведениях Уиклиф настаивал на ограничении имущественных прав Церкви, призывал возвратиться к «Церкви бедных», упрекал монастыри в том, что они не по праву владеют богатствами. Уиклиф проповедовал эти идеи с церковной кафедры и рассылал по стране своих сторонников. В 1377–1378 его дважды вызывали в Лондон на суд епископов, но заступничество короля помогло ему избежать осуждения. Однако после того как Уиклиф выдвинул ряд чисто богословских тезисов (о необходимости мирянам читать Библию, о символическом значении Евхаристии), его учение было осуждено синодом из 10 епископов (1382). Уиклиф был исключен из университета, но иным преследованиям не подвергался. На требование папы Урбана VI явиться в Рим для оправдания Уиклиф ответил, что не может покинуть приход по слабости здоровья. Вскоре он скончался. Идеи Уиклифа продолжали жить в учении *Гуса и лоллардов. В 1415 взгляды Уиклифа были окончательно осуждены на Констанцском соборе.

Наибольшей заслугой Уиклифа перед Церковью был его перевод Библии на доступный для народа английский язык (до него Библия существовала в Англии только на латинском языке, хотя для нужд духовенства и были сделаны переводы ее отдельных частей). Греческого языка Уиклиф не знал, поэтому

перевел Новый Завет с *Вульгаты (1378). 1-е издание Нового Завета на английском языке имело большое церковно-общественное и культурное значение. Вскоре был переведен и Ветхий Завет (тоже с Вульгаты). Но сам переводчик признал его несовершенным и поручил редактирование своему близкому другу Дж.Парвею, который в сотрудничестве с Н.Герфордом довел работу до конца (перевод был опубликован уже после смерти Уиклифа). 1-е печатное издание Нового Завета на английском языке вышло только в 1731 в Лондоне, а вся Библия была опубликована в 1850 в Оксфорде.

В своих толкованиях на Библию и в книге «Об истине Священного Писания» Уиклиф выступал против схоластического богословия, которое приравнивало Писание к церковному учительству (считая учительство голосом *Предания). «Если бы, – писал Уиклиф, – существовала и целая сотня пап, и все монахи превратились бы в кардиналов, все-таки в делах веры должно было бы дать их мнениям лишь настолько места, насколько они основываются на Писании». Само же Слово Божье Уиклиф предпочитал толковать, не прибегая ни к *аллегорическому, ни к *аккомодическому толкованию, ни к выявлению *анагогического смысла, а искал прямой смысл, заключенный в Библии. В частности, это привело его к упрощенному пониманию Евхаристии. Во взглядах Уиклифа, как в зародыше, уже содержались основные темы Реформации, которая возродила его учение 200 лет спустя.

- Свящ. Арсеньев И., Джон Виклиф, его учение и реформаторская деятельность, в его книге: От Карла Великого до Реформации, М., 1910, т.2; Илларионова Е.В., Жизнь и литературная деятельность Джона Виклифа, в книге: Из истории Западноевропейского Средневековья, М., 1972; Михайловский В., Джон Виклиф и его учение, в книге: Историческая хрестоматия по новой и новейшей истории, составил Я.Г.Гуревич, СПб., 1895⁴, т.1; [Пальмов М.] Параллель между Гусом и Виклифом и их воззрениями, там же; Kanak M., John Viklef, Praha, 1973 (там же приведена исчерпывающая библиография); ODCC, p.1502–1503.

Указатели библейские

Указатели библейские – см. *Библиография библейская;
*Словари библейские.

Українські переклади Біблії

Українські переклади Біблії, переклади Священного Писання на український язык, здійснювані православними і католицькими перекладачами.

До епохи книгодрукування православне населення тих областей Русі, які пізніше ввійшли в склад України, користувалося *церковно-слов'янським перекладом Біблії. Але вже в ряді ранніх списків слов'янського Євангелія, таких як Галицьке (12 в.), Добрилове (12 в.), Євсєєво (13 в.) і Путенське (14 в.), з'являються елементи, характерні поступово сформувалася українській мові. Однією з перших спроб перекласти Писання на «просту мову», т.є. на народний український язык, стало «Пресопницьке Євангеліє». Переклад був зроблений з церковно-слов'янського языка архимандритом Григорієм і вийшов в 1556–1561. Наступною за часом спроба – це переклад Псалтирі, зроблений протоієреєм *Максимовичем (1859). Класичическим Українським перекладом Біблії вважається переклад з мов оригіналу, здійснений відомими українськими письменниками П.А.Кулишем (1819–1897) і І.С.Нечуй-Левицьким (1838–1918) в співпраці з Іваном Пулюєм. Повна Біблія в їхньому перекладі була вийдена в Вені в 1903 і з тих пор неодноразово перевидавалася під егідою Британського біблійського товариства (в зв'язі з чим в цьому виданні, як і в більшості протестантських Біблій, відсутні *неканоническі книги). Примітно, що в відміння від російського *синодального перекладу *транскрипція ветхозаветних імен і назв в цьому перекладі наближена до *масоретської.

В 1936 в Варшаві вийшов переклад *Кобрина (перекладений з *Септуагінти). Повний переклад з мов оригіналу, включаючий неканоническі книги, був зроблений митрополитом Іларіоном (Огієнко) і вийшов в Лондоні (1962). Один з останніх Українських перекладів Біблії належить католику І.Хоменку. Він опублікований в

Римі з введенням і примітками (1963).

- *Владимиров П.В.*, Обзор южнорусских и западнорусских памятников письменности от 11 до 17 столетия, К., 1890;
Чижевский Д., История Украинской литературы, Нью-Йорк, 1956;
De Ucrainis S., Scripturae versionibus, «Bohoslovia», 1925, № 3.
Биднов В., Куліш і його переклад св.Письма, «Духовний Сияч», 1931, №5–6.

Ульфи́ла

Ульфи́ла, *Вульфила* (Ulphilas), епископ (ок.311–383), просветитель германского племени вестготов, переводчик Библии на готский язык. По одним сведениям, происходил из греческой семьи, переселившейся в земли готов; по другим – Ульфила был сыном гота и пленной каппадокийской гречанки. Христианское воспитание и греческое образование Ульфила получил в своей семье и в молодые годы сблизился с готским епископом Феофилом. В 341 он стал его преемником. Время его служения совпало с арианскими спорами и смутами среди готов. Около 348 Ульфила испросил у императора Констанция разрешение переселиться со своей паствой в Мёзию за Дунай. В догматических спорах он, под влиянием Евсевия Никомидийского, принял сторону одной из арианских партий.

По свидетельству церковного историка Сократа, Ульфила «изобрел и готские письма и, переведши божественное Писание на готский язык, расположил варваров учиться божественному слову» (Церковная история, IV,33). Впрочем, достоверность этого сообщения оспаривается некоторыми исследователями. Сохранилось несколько фрагментов готского перевода, в т.ч. знаменитый «Серебряный кодекс», текст которого написан серебряными и золотыми чернилами на пурпурном пергаменте.

- *Беликов Д.*, Христианство у готов, Каз.,1897, вып.1; *Кардини Ф.*, Истоки средневекового рыцарства, М.,1987 (гл.5); *Леонтьев А.А.*, К проблеме авторства «вульфилианского» перевода, в книге: Проблемы сравнительной филологии, М.-Л., 1964; *Самуилов В.*, История арианства на латинском западе (353–430), СПб.,1890; *Thompson E.A.*, The Visigoths in the Time of Ulfila, Oxf. (USA), 1966; прочую библиографию см. в ODCC, p.1404.

Ульхорн

Ульхорн, Ульгорн (Uhlhorn) Герхард (1826–1901), немецкий лютеранский богослов и историк Церкви ортодоксально-протестантского направления. Был пастором в Ганновере. Кроме ряда церковно-исторических трудов написал исследования о *Климентинах и *Василиде, а также обзорную работу «Жизнь Иисуса в ее современных изложениях» («Das Leben Jesu in seinen neueren Darstellungen», Stuttg., 1892).

♦ Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus, Gött., 1854; Das Basilidianische System, Gött., 1855; в рус. пер.: Борьба язычества с христианством, в книге: *Фаррар. Первые дни христианства, ч.1–2, СПб., 1888 (переработ. пер.); Христианская благотворительность в древней Церкви, СПб., 1899; прочие труды Ульхорна указаны в ЭСБЕ, т 34^а и 4-й доп.

- RGG, Bd.6, S.1107.

Универсализм и партикуляризм

Универсализм и партикуляризм (от лат. *universalis* – всеобщий и от лат. *particularis* – отдельный) в Библии, общечеловеческие и национально-обособительные мотивы в книгах Священного Писания.

Исходные предпосылки. Библейское учение безусловно рассматривает все расы и народы как единую общечеловеческую семью. Уже одно то, что в (Быт.3:20) Ева названа «матерью всех живущих», свидетельствует против концепции *«преадамитов» и других форм *полигенизма или *расизма. Новый Завет, как и Ветхий, утверждает происхождение рода человеческого «от одной крови» (Деян17:26). В то же время Писанию чужда нивелирующая точка зрения, которая обесценивает индивидуальные облики народов и культур, игнорирует разнообразие их призваний и судеб (см. статью *Этнография). Хотя, согласно апостолу Павлу, вера и жизнь во Христе ставят людей выше разделения на эллинов и иудеев, мужчин и женщин (Рим.10:12; 1Кор.1:23–24; Гал.3:28 и другие), но это не значит, что между эллинами и иудеями, мужчинами и женщинами исчезают все различия. Иными словами, Писание признает законным и естественным для человечества единство в многообразии.

В Библии нет определения понятия народ, этнос. Впрочем, нет общепринятого определения этноса и во внебиблейской мысли – в религиях, философии, науке. Признается лишь наличие трех этнообразующих факторов: общности языка, мировоззрения (определяющего тип материальной и духовной культуры) и *эндогамии (браков внутри группы). Все три фактора (отмеченные и в Писании) тесно взаимодействуют между собой, создавая характерные черты той или иной этнопсихологии и культуры. Впрочем, эти черты не рассматриваются как абсолютные и неизменные. Если в Ис. не раз сказано о жестокости и агрессивности ассирийцев, то в той же книге предсказано их обращение к Богу, как и обращение египтян (Ис.19:23–25). «Жестоковыйным» (евр. 'שׂר ףלח, кеше-óреф,

противящиеся ярму, мятежные) израильтянам противопоставлены истинные израильтяне, святой *Остаток (ср. Исх.32:9; Ин 1:47; Откр 2:9).

Проблема избранничества. Господь, согласно Писанию, есть Властитель истории, назначающий каждому народу свою роль. Они могут служить орудиями Его возмездия (ассирийцы, Ис.10:5), господствовать над царствами (халдеи, Иер.43:10), быть освободителями (персы, Ис.41:1–5). Различны характеры и судьбы *колен Израильских (Быт.49), но в целом они особым образом призваны на служение Предвечному («Вы... будете Моим уделом из всех народов... будете у Меня царством священников и народом святым», Исх.19:5–6). Народ этот сложился не только естественным путем, а был создан позже других народов *Древнего Востока по воле Самого Господа (призвание Авраама), чтобы через него осуществилось сотериологическое и мессианское Домостроительство («спасение от Иудеев», – говорит Христос Спаситель самарянке, Ин.4:22). Писание знает язычников, которым открывался Бог (Мелхиседек, Валаам, Иов, Навуходоносор, Даниил – царь *Угарита и другие); язычники, как и израильтяне, несут перед Ним нравственную ответственность (Ам.1:3,9,13; 2:1). Но религиозное предназначение Израиля (*Завет, Обетование и *Откровение, данное ему) имеет исключительный характер.

Место израильтян в провиденциальных замыслах обусловлено не их качественным превосходством над другими народами и не является привилегией. Избранничество, подобно спасающей благодати Христовой, есть дар Божественной любви и свободное проявление неисповедимой воли Сущего. Это особенно ясно показано во (Втор.7:6–8 и Ам.9:7). Соответственно величию дара Божьего возрастает и ответственность призванных (Ам.3:1–2). Впрочем, падения народа, хотя и влекут за собой возмездие, не могут разрушить непреложности даров и призвания Божьего (Рим.11:28–29). Когда пророк Илия сетует на всеобщее отступление народа, Господь открывает ему, что осталось 7 тыс. мужей, которые

сохранили верность (3Цар.19:9–18). И во все века греховный недуг поражает народное тело только «отчасти» (Рим.11:7,25).

Диалектика Универсализма и партикуляризма в Ветхом Завете проявляется уже с момента основания ветхозаветной Церкви. С одной стороны, Авраам должен *выйти* из среды родичей-язычников, покинуть дом отца, а с другой – предсказывается, что благословение, данное ему, будет благословением для «всех племен земных» (Быт.12:1–3). Потомки патриарха постепенно образуют род, племя, этнос, и в этом процессе партикуляризм играет формирующую роль (через отбор и эндогамию). Таким образом ветхозаветная Церковь создается как замкнутое религиозно-этническое единство, что соответствует той стадии культуры, когда духовное наследие передавалось главным образом от родителей к детям, через семейную, «межпоколенную» традицию. В силу этого этнос и религия почти повсеместно совпадали. Тем не менее даже тогда в создававшийся израильский этнос вливалось «множество разноплеменных людей» (Исх.12:38), которых позднее стали называть пришельцами (евр. דִּיגֵּל, герім), (Исх.12:49; 22:21; 23:9; 2Пар.30:25), (см. статью *Прозелиты). Среди них были кениты (Суд.1:16), моавитяне (Руфь), идумеи (Втор.23:7), египтяне (3Цар.3:1), хетты (2Цар.11:3), эфиопы (Иер.38:7), аморреи (2Цар.21:2), хананеи (3Цар.9:20). Израильское царство времен Давида и Соломона включало ряд языческих земель, жители которых так или иначе приобщались к почитанию единого Бога.

Окружавшие Израиль народы, в политическом отношении более мощные и превосходившие его по уровню цивилизации, в течение веков оказывали на него культурное влияние. Вместе с тем они несли и языческие соблазны. Чтобы противостоять им, духовные вожди ветхозаветной Церкви вынуждены были прилагать неимоверные усилия, вести постоянную борьбу за чистоту веры. Такая борьба нередко принимала крайние формы «священной войны». Постепенно создавалась стена, отгораживавшая израильтян от других народов, от язычников. В еврейском языке слово דִּיגֵּל, гойім (народы) стало синонимом понятия «язычники» (подобным же образом русское слово

«язычник» происходит от славянского слова язык – народ). Антитеза «иудеи – народы» особенно была заострена после *Рестаурации при Ездre и Неемии (в эллинистический период эта антитеза получила форму противопоставления иудеев и «эллинов»). Поскольку общность повседневных обычаев, совместные трапезы, смешанные браки способствуют сближению народов, многие законы *Пятикнижия и ветхозаветного *Предания (о субботе, пищевых запретах, эндогамии и т.д.) были направлены на обособление иудеев.

При этом партикуляристическая тенденция не уничтожила тенденцию к универсализму, которая была заложена в ветхозаветной религии изначально. Особенно четко прослеживается она в проповеди *пророков. Приняв вместе с Моисеевой традицией веру в избранничество Израиля, они соединяли эту веру с любовью к своему народу. Однако их патриотизм был «зрячим»; они были беспощадны в обличении грехов Израиля, не льстили толпе, резко выступали против национального превозношения.

Не таковы ли, как сыны Ефиоплян,
и вы для Меня,
сыны Израилевы? говорит Господь.
Не Я ли вывел Израиля из земли Египетской,
и Филистимлян – из Кафтора,
и Арамлян – из Кира?
(Ам.9:7)

Откровение, данное ветхозаветной Церкви, станет, по словам пророков, достоянием человечества. Через пророка Амоса Бог предсказывает, что Его имя будет возвещаться среди народов (Ам.9:12). Пророк Исая говорит о наступлении Дня, когда к дому Господню «потекут все народы» (Ис.2:2–3); это же пророчество дословно повторено у Михея (Мих.4:1 сл.). В (Ис.19:23) говорится об обращении язычников к единому Богу («Египтяне вместе с Ассириянами будут служить Господу»). В тот день скажет Господь: «Благословен народ Мой – Египтяне, и дело рук Моих – Ассирияне, и наследие Мое – Израиль» (Ис.19:25). Описывая мессианский День Господень, пророк Софония передает слова Бога: «Тогда опять Я дам народам

уста чистые, чтобы все призывали имя Господа и служили Ему единокорно» (Соф.3:9). В своей проповеди пророки обращаются не только к единоплеменникам, но и к другим народам (Амос, Исая). О Иеремии прямо сказано, что он призван быть «пророком для народов» (Иер.1:5). Предрекая бедствия угнетателям Израиля, Господь говорит, что они будут помилованы, «если они научатся путям народа Моего» (Иер.12:14–16; ср. также Иер.16:19). Эта тема особенно настойчиво звучит во второй части Книги Исая (например, Ис.45:14–15). О *Служителе Господнем, Мессии, сказано: «Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли» (Ис.49:6).

Во *Второго Храма период обособления иудеев усиливается, но мотивы универсализма не исчезают из священной письменности. Об этом свидетельствует содержание Книг Руфи и Ионы. В Книге Товита звучит призыв к израильтянам проповедовать Бога язычникам, среди которых они рассеяны (Тов.13:3–4). Этот призыв стал осуществляться главным образом в *междуветный период (см. статью *Прозелиты). Таким образом в диалектике Универсализма и партикуляризма подготавливался переход от национальной ветхозаветной Церкви к Церкви Вселенской, Христовой.

Новозаветное учение. Уже в описании детства Христа Спасителя содержится тема универсализма. У Мф. язычники-волхвы приходят поклониться Младенцу-Мессии (Мф.2:1 сл.). В сказании Лк. о Благовещении Христос назван Сыном Давида, грядущим царствовать «над домом Иакова» (Лк.1:32–33); Его приход исполняет обетование, данное Аврааму (Лк.1:54–55). Но в то же время Он есть «Свет к просвещению язычников» (Лк.2:32). Универсалистская тенденция проявляется у Лк. и в том, что в отличие от Мф. он ведет *родословие Спасителя не от предка еврейского народа, а от праотца всего человечества (Лк.3:23–38).

Свое земное служение Господь Иисус ограничивает пределами ветхозаветного народа Божьего (Мф.10:5–6; ср. 15:24). Однако уже в этот период к Нему обращаются и эллины (Ин.12:20 сл.). После Воскресения, согласно (Мф.28:19–

20), кончается национальный этап священной истории. Христос посылает апостолов «научить все народы».

Проповедь иноплеменникам начинают находящиеся в Иерусалиме еврейские «эллинисты» (выходцы из стран *диаспоры), которые рассеялись из города после гибели первомученика Стефана (Деян.11:19–21). Среди первых обращенных неевреев были главным образом прозелиты (эфиопский евнух, сотник Корнилий). Но настоящую, широко задуманную миссию среди язычников начал апостол Павел со своими сподвижниками. После первых его успехов в Церкви возник трудный вопрос: нужно ли неофитам из язычников принимать на себя все, чего требовал Закон от иудеев? Мнения на этот счет разделились, и вопрос горячо дискутировался на иерусалимском апостольском «соборе» (ок.49; см. Деян.15). В итоге было решено, что христиане-евреи сохраняют прежние обычаи, а от христиан из язычников требуется лишь соблюдение некоторых правил, которые предписывались прозелитам (в раввинистической традиции они иногда именуются «заповедями сынов Ноевых»). Сам апостол Павел соблюдал ветхозаветные обряды лишь ради традиции (Деян.21:17–26), не признавая за ними сотериологического значения (см. статью *Павла апостола послания). Он стал выразителем высочайшей ступени библейского универсализма, возвестив, что во Христе нет ни эллина, ни иудея. Укоренению этого взгляда провиденциально способствовал многонациональный характер Римской империи, где христианство распространилось в первые века своего существования.

- Аксаков И.С., Иудаизм как всемирное явление, в книге: ПСС Аксакова И.С., СПб., 1900, т.3; архим. Андрей (Ухтомский), Истолкование библейских пророчеств об искуплении человека, Каз.,1904; *Бердяев Н., Многобожие и национализм, «Путь», 1934, №43; *Грело П., Народ, СББ; его же, Народы языческие, там же; Иванов Вяч., Родное и вселенское, Пг.,1918; Марголин М.М., Вавилон, Иерусалим, Александрия, Пб., 1923; *Поснов М.Э., Идея завета Бога с израильским народом в ВЗ, Богуслав, 1902; *Соловьев Вл., Еврейство и христианский вопрос, Соч., СПб.,1912², т.4; С.Ч., Грозные речи еврейских пророков против

языческих народов, Вир, 1911, № 22; *Altmann P.*, *Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament*, В.,1964; **Daniélou J.*, *Le Mystère du salut des nations*, Р.,1946 (англ. пер.: *The Salvation of the Nations*, L.,1949); id., *Les saints «païens» de l'Ancient Testament*, Р.,1956; *Dupont J.*, *The Salvation of the Gentiles*, N.Y.,1979; *Rétif A.*, *Lamarche P.*, *Le salut des nations*, Р.,1960 (англ. пер.: *The Salvation of the Gentiles and the Prophets*, Baltimore, 1966). Литературу по вопросам этногенеза см. в книге: *Бромлей Ю.В.*, *Очерки теории этноса*, М.,1983; см. также библиографию к статьям: *Моногенизм; *Расизм; *Этнография.

«Универсальная религия» и Библия. Представление об «Универсальной религии», включающей в себя все верования или составляющей их основное ядро, возникло в Индии и Греции. Философское обоснование этой идеи впервые встречается в индийской поэме «Бхагават-Гите» (1-е тыс. до н.э.) и выражено в словах бога Кришны (VII, 21), а затем мы находим его в трактате Плутарха (ум. около 120 до н.э.) «Об Исиде и Осирисе» (К.,1996, 1967). Элементы учения об «Универсальной религии» содержатся у *Филона, а также в учениях гностиков и манихеев.

В Новое время тезис об «Универсальной религии» развивали сторонники деизма и *рационализма (*Спиноза, *Лессинг, *Тоанд и др.). В различных формах этот тезис принимался *масонством, *теософией, *неоведантизмом. Присутствует он и в ряде современных «нетрадиционных» культов.

Священное Писание, признавая, что в нехристианских религиях есть искренний поиск «неведомого Бога» (Деян.17:22 сл.), отрицает идею синкретической «Универсальной религии». *Откровение радикально *противопоставляется* язычеству, а само учение Библии выступает как религия для всех народов (см. статью *Универсализм и партикуляризм в Библии). Святоотеческая мысль *дополнила* это учение, рассматривая язычество как *ступень* подготовки внебиблейского мира к Евангелию (см. статью Сравнительно-религиозное изучение Библии).

Унитаріанская экзегéза

Унитаріанская экзегéза – см. *Социнианская экзегеза.

У́нник

У́нник (Unnik) Виллем ван (р.1910), голландский протестантский экзегет. Ординарный профессор по Новому Завету Утрехтского университета (с 1946). Исследователь *Наг-хаммадийских гностических рукописей. В частности, он сопоставлял гностицизм с богословием апостола Павла. По мнению Унника, рукописи Наг-Хаммади показали, что христологические воззрения апостола невозможно вывести из гностической *сотериологии. Утверждая независимость апостола Павла от эллинистических идей, распространенных в мире *диаспоры, Унник выдвинул гипотезу, что апостол, хотя и родился в Тарсе, юность провел в Иерусалиме. Обоснованию этого тезиса посвящен труд Унника «Тарс или Иерусалим – город юности Павла?» («Tarsus of Jerusalem, de stad van Paulus' jeugd?», Amsterdam, 1952, англ. пер.: «Tarsus or Jerusalem; the City of Paul's youth», L.,1962).

♦ Evangelien aus dem Nilsand, Fr./M.,1960; Openbaringen nit Egyptisch zand, Den Haag, 1958 (англ. пер.: Newly Discovered Gnostic Writings, L.,1960); The Book of Acts, «Novum Testamentum», Leiden, 1960, №4; Zur Papias-Notiz über Markus, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», B.,1963, №54.

- RGG, Bd.7, S.248.

Унциáлы

Унциáлы *библейские*, рукописные *кодексы Библии, написанные маюскульным письмом (см. статью *Маюскульные рукописи). Датируются 310 вв. Наиболее известные библейский Унциал – Синайский, Александрийский, Ефремов и Безы. С 6 в. переписчики стали упрощать начертания букв, подготовив тем самым возникновение библейских *минускул.

- Гранстрем Е.Э., Унциальный период византийской письменности, «Византийский временник», 1969, т.29; прочую библиографию см. в статье *Рукописи библейские.

Усйда

Усйда Кадзухико (р.1947), японский протестантский библеист, специалист по Новому Завету. Высшее образование получил в Токийском и Абердинском университетах. Преподает в Японской библейской семинарии. Член Японского евангелического богословского общества. Главные труды Усиды посвящены новозаветному *богословию. В 1982 в Токио на английском языке вышло его толкование на Кол. («An Exposition of Paul's Epistle to the Colossians»).

- WBSA, p.225.

Успѣ́нский

Успѣ́нский Николай Дмитриевич (1900–1987), русский православный литургист и музыковед. Родился в Новгородской губернии в семье священника. Учился в Петербургском богословском институте; окончил Ленинградскую государственную консерваторию (1937), где защитил кандидатскую диссертацию (1946). Преподавал в консерватории и других учебных заведениях, управлял церковным хором в Николо-Богоявленском соборе в Ленинграде. С 1946 перешел в Ленинградскую Духовную академию, где с 1947 был профессором. С 1949 магистр богословия; в 1957 удостоен степени доктора церковной истории.

Многочисленные труды Успенский по литургике и музыковедению печатались в церковных и светских издательствах и принесли ему мировую известность. Ряд работ Успенского посвящен и библейской тематике. К ним принадлежит цикл статей «Святые места в Иерусалиме на сегодня» (ЖМП, 1961, №5–7), содержащий ценный материал по новозаветной *археологии и *топографии. Два исследования Успенского «Тайная вечеря и трапеза Господня» (ЖМП, 1967, № 3–4) и «Анафора» (БТ, 1975, сб.13) рассматривают связь таинства Евхаристии со Свящ. Писанием и ветхозаветным *Преданием (в частности, с ветхозаветными пасхальными обрядами).

♦ История и значение праздника Рождества Христова, ЖМП, 1956, №12; Псалмодия – Псалмы – Псалтирь, МЭ, т 4 (там же помещено много других статей Успенского; см. также: *Дудинов П.*, Список трудов проф. *Н.Д.Успенского*, БТ, 1975, сб.13).

● МЭ, т.6; *Бронский В.*, Проф. Н.Д.Успенский, ЖМП, 1988, №3.

Устная традиция

Устная традиция и Библия. Информация, передаваемая устно, естественным образом богаче той, что передается письменно. Устная речь сопровождается гаммой интонационных оттенков, которые ускользают от читателя книги. Кроме того, непосредственное общение людей связано с силой духовного воздействия, которая в какой-то мере притупляется при общении через записанное слово. Быть может, это и было одной из причин длительности дописьменного, устно-традиционного периода литературы. В религиозной сфере немалую роль играли и мотивы эзотеризма, стремления сохранить те или иные доктрины в тайне от непосвященных.

Установлено, что многие произведения мировой религиозной и светской литературы (*мифы, эпос) возникали первоначально в устной форме и передавались без записи от поколения к поколению. Создателями и хранителями этой дописьменной традиции были жрецы и народные поэты (риши в Индии, рапсоды и аэды в Греции). Тренированная память позволяла им запоминать наизусть обширнейшие тексты, которые они могли произносить в течение многих дней. Таким образом, Устная традиция была способна с определенной долей точности проносить через века религиозное и поэтическое наследие народа.

На роль Устной традиции в предыстории Библии впервые обратили внимание писатели 18 в. (*Гердер, *Лессинг). В 19 и 20 вв. их идеи были развиты экзегетами *ритуально-исторической школы, особенно представителями Скандинавской библеистики (*Педерсен, *Мовинкель и другие). Несмотря на некоторые крайности этой школы, недооценивавшей значение письменных памятников, основной ее тезис о хронологическом примате Устной традиции обоснован весьма убедительно. Он подтверждается и самим содержанием Священного Писания. На протяжении всей библейской истории *передача Слова Божьего и преданий нарративного характера осуществлялась не только письменно,

но и устно. Устная традиция была важной формой сохранения Священного *Предания ветхозаветной и новозаветной Церкви.

Устная традиция в Ветхом Завете. В период *патриархов, от Авраама до Моисея, богооткровенная религия не знала письменных священных памятников. Все, что было открыто Богом о творении, избрании, *Завете и Обетовании, передавалось из уст в уста, от поколения к поколению. Это созидало живую преемственность веры и вероучения, когда израильтяне еще не владели письменностью.

Первые записи религиозно-исторического характера относятся к эпохе Моисея, но и тогда огромную роль продолжала играть Устная традиция. Хотя раввинистическая традиция, по которой Моисей, кроме писаного Закона, преподавал верующим обширный свод «устной Торы», является легендарным преувеличением, несомненно, что многие аспекты его учения существовали в виде Устной традиции, пока не были зафиксированы в *Пятикнижии.

Грамотность широко распространилась у иудеев лишь во *Второго Храма период; в *допленный период народ нуждался главным образом в устном наставлении. Обряды *праздников, повседневные обычаи, ритуалы и *богослужение содержали в себе учение веры. Например, заветы Моисеевы повторялись перед народным собранием у гор Гевал и Гаризим в торжественный день возобновления Завета (см. Втор.27:9 сл.). Устная традиция передавалась в наставлениях ветхозаветного священства. Пророк Иезекииль (Иез.7:26) говорит об «учении» (евр. תּוֹרָה, *торá*) священников. Устной была проповедь *пророков, и лишь часть ее нашла письменное выражение. Более того, пророки времен *амфикинии и первых трех столетий монархии (Самуил, Ахия, Елисей и другие) возвещали Слово Божье только устно(*пророки-писатели появляются в 8 в. до н.э.). Ветхозаветные *мудрецы Писания также говорят о наставлениях, передаваемых устно (например, Притч.4:1 сл.).

В *междузаветный период, когда была уже произведена *кодификация основных *разделов Ветхого Завета, потребность в сохранении Устной традиции диктовалась тем, что священные тексты требовали интерпретации применительно к новым

условиям жизни. Именно тогда окончательно сложилась идея «Устного Учения», или Предания, которое *фарисеи возводили к Моисеевым временам. Характерно, что в этот период религиозные наставники стали ограждать многие свои поучения от непосвященных (*ам ха-арец). Отсюда обычай не записывать слова учителя, а запоминать их наизусть. Если же что и было записано, то хранилось в тайне (такие записи назывались мегилот сетарим, тайные свитки; они упоминаются в *Талмуде, Шаббат, 6 в.).

Устная традиция в Новом Завете. О значении Устной традиции говорит тот важнейший факт, что Сам Господь Иисус учил только устно. Так же поступали и Его апостолы в первые десятилетия существования христианской Церкви. Апостол Павел называет данное ему учение, которое он воспринял от *Первообщины, «преданием» (παράδοσις, см. 1Фес.4:1–2; 2Фес.2:15). На Устную традицию опирались и евангелисты (Лк.1:1–2). Надежность устной *досиноптической традиции была обусловлена тем, что ранние предания Церкви запоминались наизусть и бережно хранились первыми поколениями христиан. Некоторые авторы (например, *Герхардссон) считают даже, что в *первохристианский период по иудейскому образцу некоторые лица специально посвящали себя сохранению Устной традиции в неповрежденном виде. Живая апостольская традиция ставилась очень высоко. Как непосредственное проявление даров Духа Божьего она имела преимущество над «буквой» записанного. «Буква убивает, а дух животворит», – говорил апостол Павел (2Кор.3:6). Формы сохранения и передачи новозаветной Устной традиции были различными. Это были, вероятно, циклы речений Иисусовых (Деян.20:35), сказания о Страстной неделе и Воскресении (1Кор.11:23–26; 15:38), гимны и молитвы (Флп.2:6–11), сборники апостольской проповеди (например, Деян.2:22–36; 3:13–26).

Однако Христос Спаситель указывал и на опасности, которые таятся в ориентации на одну Устную традицию. В нее легче, чем в текст, проникают «предания человеческие» («предания старцев», Мк.7:3,4,8), которые входят в противоречие со Священным Преданием и его записью –

Писанием (Мф.15:3). Точно так же предостережения и призывы апостола Павла «держаться предания» подразумевают, что и в христианской среде через Устную традицию передавалось не только чистое апостольское Предание, но и его искажение (Гал.1:6–9). Критерием истинности Устной традиции апостол Иоанн провозглашает содержащуюся в учении веру в Иисуса Христа, «пришедшего во плоти» (1Ин.4:1–3).

Именно забота о чистоте Предания побудила Церковь к письменной фиксации части Устной традиции в виде книг, которые позднее вошли в Новый Завет. Но даже и после того, как новозаветные книги были написаны, ревнители старины, такие как *Папий (2 в.), предпочитали Устную традицию письменной (см.*Евсевий. Церковная история, III, 39).

- *Вейнберг И.П.*, К вопросу об устной и письменной традиции в Ветхом Завете, «Переднеазиатский сборник. III. История и филология стран древнего Востока», М., 1979; *Грело П., Предание, СББ; Сагарда А.И., Место устной традиции в истории развития древнецерковной мысли, ЖМП, 1949, №1–2; Baron G., Introduction en style oral de l'Évangile d'après les travaux de Marcel Jousse, P.,1982; *Cullmann O., La tradition, Neuchâtel, 1953; Geiselman J.R., Die Heilige Schrift und die Tradition, Freiburg, 1962 (англ. пер.: The Meaning of Tradition, N.Y.,1966); Jousse M., Le style oral, P.,1981; см. также статьи: *«Истории Предания» школа; *«Истории форм» школа; *Предание.

Учебники библейские

Учебники библейские, пособия по изучению Слова Божьего. Существует две основные категории таких пособий. 1) Общедоступные – предназначенные для школ и народного чтения, содержащие популярное изложение священной истории (см. статью *Народные библейские издания). 2) Специальные введения и *руководства, предназначенные для высших, преимущественно богословских, школ (см. статьи: *Вигуру; *Герике; *Робер; *Фейе; *Херасков; *Юнгеров и библиографию в статье *Исагогика).

Учѣние двенáдцати апóстолов

Учѣние двенáдцати апóстолов – см. *Дидахе.

Учѣитель прáведности

Учѣитель прáведности – см. *Кумранские тексты.

Учительные книги

Учительные книги *Ветхого Завета*, *раздел ветхозаветного канона, включающий книги, связанные главным образом с традицией *мудрецов (Иов., Пс., Притч., Еккл., Песн.). В православной традиции к Учительным книгам относится также ряд *неканонических писаний Ветхого Завета (Прем., Сир.). В еврейской традиции Учительные книги входят в состав Писания (евр. ׀בִּיכּוֹנִים, кетувим, греч. 'Αγίαγραφα – священные писания). Канонизация сборника ветхозаветных книг произошла в 1 в. н.э. Поэтому в евангельское время корпус книг Ветхого Завета именовался еще «Закон и Пророки» (Мф.5:17). Однако, как свидетельствует предисловие к греческому переводу Сир., сборник существовал уже к концу 2 в. до н.э. За исключением Тов., Иудифь, Есф., все Учительные книги принадлежат к поэтическому *роду библейской литературы. По характеру Тов., Иудифь, Есф. относятся к *жанру назидательных мидрашей. Книга Иова ближе к драме, элементы драмы имеются и в Книге Песни Песней. Псалтирь сложилась в контексте богослужебной жизни ветхозаветной Церкви. Притч., Еккл., Прем. и Сир. являются собраниями речений о жизни человека, вере и нравственности. Учительные книги неоднократно цитируются в Новом Завете и читаются за богослужением Православной Церкви.

- *Афанасьев Д.П., Учебное руководство. Книги Учительные Священного Писания Ветхого Завета, М.,1880²; Гавриловский В., Учительные книги Ветхого Завета, Вольск, 1911; прот.*Князев А., Ветхий Завет. Учительные книги, Париж, 1952 (ротапринт. изд.); еп.*Михаил (Лузин), Библейская наука, кн. 4: Учительные книги Ветхого Завета, Тула, 1900; *Ириней (Орда) Х.М., Руководство к чтению Учительных книг Ветхого Завета, К.,1873²; Пархомович А.М., Записки на Учительные книги Священного Писания Ветхого Завета, Кишинев, 1870; митр.*Филарет (Дроздов), Учительные книги Ветхого Завета, ЧОЛДП, 1874, № 1–2; прочую литературу см. в статьях об отдельных Учительных книгах.

Ушакóв

Ушакóв Симон (Пимен) Федорович (1626–1686), русский иконописец и график. Родился и работал в Москве. С 1648 находился в качестве художника на царской службе. Произведения Ушакова высоко ценились его покровителем царем Алексеем Михайловичем. Ушаков писал иконы и фрески для кремлевских соборов, Оружейной и Грановитой палат. Ему также принадлежат многочисленные парсуны, миниатюры, художественно выполненные карты и планы. Свои взгляды на иконопись Ушаков изложил в «Слове к люботщательному иконного писания» (1666, изд. в «Вестнике общества древнерусского искусства», М., 1874). Художник имел большое число учеников, образовавших «ушаковскую» школу иконописи.

Из произведений Ушакова на библейские сюжеты наиболее известны его «Троица», иконы Спасителя, циклы на темы священной истории в московской церкви Св.Трои

цы в Никитниках. Ушаков создал гравюры к поэтическому *парафразу Псалтири, написанному *Симеоном Полоцким. Ушаков – один из первых русских мастеров, который стал вводить в иконопись элементы реалистической перспективы, хотя основы иконописных канонов были им сохранены. Впрочем, как отмечает М.Б.Алпатов, «в своем творчестве он допускал меньше новшеств, чем в высказываниях об искусстве».

• *Леонов А.И.*, Симон Ушаков, М.-Л., 1945; прот. *Сырчин М.*, Иконописец Симон Ушаков и русское искусство XVIII в., ЖМП, 1986, №12; *Филимонов Г.Д.*, Симон Ушаков и современная ему эпоха русской живописи, М., 1873.

УЭСТКОТТ

Уэсткотт, *Westcott* (Westcott) Брук Фос, епископ (1825–1901), англиканский библеист, богослов. Учился в Бирмингеме и Кембридже. Рукоположен в 1851, с 1890 епископ Дархэмский. Был профессором богословия в Кембридже.

Перу Уэсткотта принадлежат обстоятельные, написанные в духе умеренного критицизма труды: «История Новозаветного канона» («A General Survey of the History of the Canon of the New Testament during the First Four Centuries», Camb., 1855), «Введение в изучение Евангелия» («An Introduction to the Study of the Gospels», Camb., 1860) и «История английской Библии» («A General View of the History of the English Bible», L., 1868). В сотрудничестве с *Хортом он издал критический текст Нового Завета («New Testament in the Original Greek. The text revised by B.F. Westcott and F.J.A. Hort», Camb.-L., 1881), а затем свои кембриджские лекции по толкованию Евангелия от Иоанна («Gospel according to St. John; the authorized version with introduction and notes...», L., 1881), Послания Иоанна («The epistles of St. John: the greek text with notes and essays», L., 1883) и Послания к Евреям («Epistle to the Hebrews», L.– N.Y., 1889).

Уэсткотт разделял выдвинутую немецкими экзегетами *двух источников теорию и был убежден в хронологическом приоритете Мк. «Евангелие св. Марка, – писал он, – которое выделяется своей ясной простотой, по-видимому, есть самое непосредственное отображение первой евангельской традиции, общее основание, на котором вырастали другие». Эта точка зрения (с известными изменениями) находит много сторонников и в наши дни.

- Дойель Л., Завещанное временем, пер. с англ., М., 1980; ПБЭ, т.3, с.325–327; *Barrett C.K., Westcott as Commentator, Camb., 1959; ODCC, p.1470.

Фаддѣй

Фаддѣй (Иван Васильевич Успенский), епископ (1872–1937), русский православный церковный деятель и библеист. Родился в Нижегородской губернии. Окончил Московскую Духовную академию (1896), где был оставлен профессорским стипендиатом. В 1897 принял сан иеромонаха и назначен преподавателем в Смоленскую Духовную семинарию. Затем был инспектором Минской и Уфимской Духовной семинарии, а с 1903 – ректором Олонецкой Духовной семинарии. Хиротонисан в 1908 во епископа Владимир-Волынского, викария Волынской кафедры. В 1919–1922 управлял Волынской епархией. С 1922 по 1937 последовательно занимал Астраханскую, Пятигорскую, Калининскую и Костромскую кафедры. В период «обновленческой» смуты сохранил верность Патриаршей Церкви. Скончался в Калинин. Был известен как знаток церковного устава, молитвенник и аскет.

Магистерская диссертация Фаддеев, защищенная им в МДА в 1901, была посвящена критике теории о *Второисае и *Тритоисае («Единство книги пророка Исая», Серг.Пос., 1901). В ней Фаддеем указывал, что во всей книге пророка отмечается богословское единство (темы спасения, Мессии, *Остатка и другие), прослеживается единство стиля и системы образов (виноградник, пустыня и другие). Не сохранилось древних свидетельств о коллективном *авторстве Ис.; напротив, самое раннее (около 200 до н.э.) свидетельство приписывает книгу одному автору (Сир.48:22–25). Это предание отражено и в Новом Завете (например, Лк.4:17–19; Деян.8:28–33), и в святоотеческой письменности. Упоминание во 2-й части Ис. царя Кира, жившего на 200 лет позднее пророка Исая, Фаддеем объясняет пророческим даром предвидения. *Карташев характеризует труд Фаддеев как «последнюю попытку русской богословской школы отстоять единство книги пророка Исая». По его мнению, «после этой добросовестно-трудолюбивой попытки отстоять безнадежную позицию традиционной школы мы можем с чистой совестью уступить поле, завоеванное

библейской критикой, чтобы не растрачивать более и без того наши малые силы на предприятия безнадежные и приложить их ко многим, необъятной жатве, у которой деятелей мало» («Ветхозаветная библейская критика», с.36).

◆ По поводу статьи «Раб Иеговы» (Исайи 40–66)
В.Н.Мышцина, БВ, 1905, №11.

● *Мануил*. РПИ, т.6, с.325–27.

Факсимильные издания Библии

Факсимильные издания Библии (от лат. *fac simile* – делай подобное), печатные воспроизведения древних и средневековых *рукописей библейских, а также изданий *первопечатных Библий с сохранением формы письма и других особенностей оригинального текста. Первые Факсимильные издания Библии появились в 19 в. и сначала делались с помощью специально изготовленных литер, аналогичных оригиналу. Именно таким образом было выпущено факсимильное издание *Синайского кодекса, подготовленное *Тишендорфом (1862). Затем Факсимильные издания Библии стали делаться с помощью фотографии. Фототипическим путем было издано *Остромирово Евангелие, Зографское Евангелие и другие церковно-славянские библейские рукописи.

В 20 в. с помощью черно-белой фотографии издаются библейские манускрипты, найденные среди *Кумранских текстов. Цветные фототипические Факсимильные издания Библии воспроизводят обычно иллюстрированные рукописи. В их числе в СССР вышли Библия *Кореня, Киевская и Хлудовская Псалтири (см. статью *Иллюстрированные издания Библии). Во многих Факсимильных изданиях Библии воспроизводятся особенности бумаги и древних переплетов. Цель Факсимильных изданий Библии – сделать доступным для ученых, искусствоведов и широких читательских кругов уникальные рукописи и издания, находящиеся в библиотеках, частных коллекциях и книгохранилищах.

Фарисеи

Фарисеи – см. *Течения и секты в библейской истории.

Фармако́вский

Фармако́вский Игнатий Фёдорович, протоиерей (1813–1873), русский православный церковный писатель. Родился в Симбирской губернии. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию (1835), после чего в течение 37 лет преподавал Священное Писание в Вятской Духовной семинарии. С 1863 редактор «Епархиальных ведомостей».

♦ Некоторые сведения о книгах Нового Завета, «Вятские ЕВ», 1871, №7–8; О евангелиях, там же, 1872, №13–14.

● «Вятские ЕВ», 1873, №4; РБС, т.21, 1901, с.23–24; ЭСБЕ, т.35;

Фáррар

Фáррар (Farrar) Фредерик Уильям (1831–1903), англиканский богослов, экзегет, филолог и писатель викторианской эпохи. Родился в Индии в семье миссионера. Учился в лондонском Кингс-колледже и в Тринити-колледже в Кембридже. С 1854 диакон, затем каноник, архидиакон и декан Кентерберийский. Много времени и сил отдал преподаванию и работе с молодежью. В церковной деятельности Фаррар примыкал к т.н. Широкой Церкви, терпимо относившейся к различным течениям в англиканстве. Взгляды Фаррара нередко подвергались нападкам, а его идейная широта (выразившаяся, в частности, в дружбе с Ч.Дарвином) вызывала нарекания, однако труды и проповеди его имели большой успех и не раз переиздавались. Отсутствие конфессиональной узости завоевало книгам Фаррара любовь и православных читателей. Многие его труды переведены на русский язык.

Наибольшую известность принесла Фаррару трилогия, изъясняющая Новый Завет: «Жизнь Иисуса Христа» («The Life of Christ», L.-N.Y., 1874; рус.пер. проф.А.П. Лопухина, ч.1–2, СПб., 1900⁸, есть еще 2 перевода); «Жизнь и труды св. апостола Павла» («The Life and Works of St.Paul», L., 1879; рус.пер. проф.А.П.Лопухина, ч.1–2, СПб., 1911⁴) и «Первые дни христианства» («The Early Days of Christianity», L., 1882; рус.пер.: ч.1–2, СПб., 1892²). Трилогия представляет собой не подстрочный комментарий к Новому Завету, а связное изложение евангельской и апостольской истории, которое тесно переплетается (особенно во 2-й и 3-й частях) с характеристикой новозаветных книг. Этот исторический метод изложения был в известной степени навеян автору *Ренаном, но, в отличие от французского писателя, Фаррар выступал в своем труде как убежденный христианин. В предисловии к «Жизни Христа» он писал: «Ожидания людей, думающих найти в ней (книге Фаррара – А.М.) новые теории о божественной личности Иисуса Христа или блестящее зрелище, которое получается, когда

мифические облака и туманы окрашиваются заходящим солнцем падающей веры, будут напрасны».

Обширная эрудиция позволила Фаррару привлечь к работе разнообразные источники: античные, святоотеческие, иудейские, а также труды многих своих предшественников и современников. При этом он не стремился превратить трилогию в сугубо специальный труд, а рассчитывал на широкий круг образованных читателей. Его книги отмечены художественным изложением и богословской насыщенностью. *Исагогике Евангелий он уделяет мало места, зато подробно останавливается на проблеме происхождения посланий и Апокалипсиса (в частности, он признает все Павловы послания принадлежащими апостолу, за исключением Евр.).

Естественным продолжением трилогии явилась книга «Жизнь и труды св. Отцев и Учителей Церкви» («Lives of the Fathers», L.,1889; рус. пер.: т.1–2, СПб.,1902–1903), в которой немало места уделено и *святоотеческой экзегезе. Специально истории библейской науки посвящен труд Фаррара «История толкования» («History of Interpretation», L.,1886).

Фаррар написал ряд книг на нравственные, философские и педагогические темы, романы, в одном из которых изображены апостольские времена («Darkness and dawn, or scene in the days of Nero», в рус.пер.: «Тьма и рассвет», СПб.,1904³). Хотя в некоторых отношениях работы Фаррара устарели и его стиль местами по-викториански многословен и риторичен, его книги и поныне находят благодарных читателей.

♦ В рус.пер.: Достоверность чудес, ПО, 1876, т.II, № 6; Исторические свидетельства об Иисусе Христе, М.,1877; Соломон, его жизнь и время, СПб.,1890; Голос с Синая, СПб.,1895; Искатели Бога, СПб.,1898; Семейный очаг, СПб.,1898; Христианская ответственность, СПб.,1898.

• Прот. Беликов Д.Н., Апостол Павел в изображении Фаррара, СПб.,1911; Ф.В.Фаррар, (некролог), «Нива», 1903, №15; ЦВ, 1888, №6; *Pals D.L.*, The Victorian «Lives» of Jesus, San Antonio (Tex.), 1982; *Farrar R.*, The Life of Frederic William Farrar, L.,1904.

Фáтер

Фáтер (Vater) Иоган Зеве́рин (1771–1826), немецкий протестантский богослов, библеист и филолог. Был профессором в университетах Иены и Галле. Автор учебников русского и польского языков. В своем 4-томном «Комментарии к Пятикнижию» (1802–1805), следуя за католиком *Геддесом, развивал *фрагментарную теорию происхождения Пятикнижия. По его предположению, в основе Моисеевых книг лежит множество отдельных документов, лишь небольшая часть которых была собрана пророком воедино. Фатер оказал влияние на своего ученика *Де Ветте, хотя тот и не принял целиком его гипотезы. В настоящее время она почти никем из библеистов не разделяется.

- Школа фрагментаристов и ее попытка опровергнуть целостность и единство книги Бытия, «Духовные Беседы», 1862, №17; *Kraus*, S.145; ЭСБЕ, т.35.

Фатке

Фатке (Vatke) Вильгельм (1806–1882), немецкий протестантский богослов и экзегет рационалистического направления. Был профессором в Берлинском университете. В своих работах Фатке утверждал, что *Исторические книги Ветхого Завета не содержат указаний на существование *Пятикнижия в *дополненный период, в связи с чем он настаивал на необходимости новой реконструкции ветхозаветной истории. По предложенной Фатке гипотезе, израильтяне вначале были язычниками; против их политеизма выступили *пророки 8 в., а примиряющую позицию заняли компиляторы Пятикнижия. Эта конструкция покоилась не на фактах или объективном анализе текстов, а на диалектической триаде философии *Гегеля, приверженцем которого был Фатке.

♦ Die biblische Theologie, B., 1835.

• См. литературу в статье *Пятикнижие и RGG, Bd.6, S.1245.

Фейё

Фейё (Feuillet) Андре, священник (1909–1998), французский католический библеист. По окончании высшей духовной школы (1932) рукоположен в священники, а в 1934 вступил в Общество св. Сульпиция. В 1937 получил ученое звание лиценциата библеистики в *Папском библейском институте. Вел курс Священного Писания в Анжерской Духовной семинарии (1937–1947). В 1952–1973 был профессором кафедры Нового Завета в Католическом институте (Париж). С 1966 совместно с *Казеллем состоял редактором «Библейского словаря», выходящего в качестве дополнения к словарю *Вигуру (DBSpl).

Широкую известность получил труд по *исагогике, вышедший под редакцией Фейё и *Робера: «Введение в Библию» («Introduction à la Bible», vol.1–2, Tournai, 1957–1959; с 1973 выходит новое многотомное издание). В этом обобщающем *руководстве самому Фейё принадлежат разделы по Иоанновым писаниям и по богословию *синоптических Евангелий, Деяний и Иоанновых писаний. Последние являются темой многих статей и монографий Фейё, в частности: «Исследования по Иоанну» («Etudes Johanniques», Bruges, 1962), «Апокалипсис» («L'Apocalypse; état de la question», Bruges, 1963), «Пролог четвертого Евангелия» («Le Prologue du Quatrième Evangile», P., 1968), «Тайна Любви Божьей в Иоанновом богословии» («Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique», P., 1972). Говоря об исагогической проблематике Иоанновых писаний, Фейё подчеркивал, что за последнее время «критики фактически все ближе подходят к традиционной точке зрения по таким вопросам, как древность четвертого Евангелия, его глубоко семитский характер, литературное единство, а также независимость от эллинизма и восточного гнозиса».

Фейё аргументированно выступал против концепции *«истории форм» школы, которая считала евангельскую традицию продуктом творчества «анонимной массы верующих» (*Бультман). «Никакая община, – писал он, – никогда не

обладала творческой силой: все великие религиозные свершения происходили по инициативе выдающихся личностей. Тем более евангельское предание, столь мало похожее на обычное народное предание, разумеется, было связано с личностями. Бультман же даже не упоминает этих очевидцев, словно они сразу же после вознесения Иисусова были взяты на небо». К области ветхозаветных работ Фейе относятся толкования на Песн. (1952) и Ион., подготовленные для *Иерусалимской Библии (1966).

♦ Le problème de la Parousie; P.,1960; L'Heure de la Mère de Jésus, P.,1970; Le Christ, Sagesse de Dieu, d'après les Epîtres Pauliniennes, P.,1966; Le Discours sur le pain de vie, P., 1967; Christologie paulinienne et tradition Biblique, P.,1973; Jésus et sa Mère, P.,1974; Etudes d'exégèse et de théologie biblique, P.,1975; L'Agonie de Gethsémani, P.,1977; в рус. пер.: Свет и тьма – Слово человеческое – Ученик, СББ.

Фели́цын

Фели́цын Петр Андреевич, протоиерей (1783–1879), русский православный переводчик Библии на вогульский язык (современное название – манси). Родился в Московской губернии в семье пономаря. Рукоположен в 1804. Священствовал в Сибири. Был протоиереем кафедрального собора в Тобольске (1826–1870). Самостоятельно изучил ряд языков коренного населения края. В период подготовки переводов Библии, осуществлявшихся *Российским библейским обществом, Фелицын перевел Мф. и Мк. на вогульский язык. Труд этот был одобрен Амвросием (Рождественским), архиеп. Тобольским, и в 1823 представлен библейскому обществу. Однако издан он не был.

- Прот. Сулоцкий А., Тобольского Кафедрального собора прот. П.А.Фелицын . Его детство и юность, «Странник», 1880, т.2, №5–8; РБС, т.21, 1901.

Фéльдманн

Фéльдманн (Feldmann) Франц, священник (1866–1944), немецкий католический семитолог и библеист. Учился в университетах Бонна, Берлина и Фрайбурга. Рукоположен в 1891. Был профессором богословия и ветхозаветной экзегетики в университетах Падерборна и Бонна. Фельдманн принадлежал к той группе католических библеистов, которые боролись за принятие выводов *новой исагогики, несмотря на кризис, связанный с *«модернизмом» католическим. В частности, он разрабатывал аргументацию в пользу теории *Второисайи. Наибольшую известность Фельдманну принесла т.н. «Боннская Библия», многотомное *комментированное издание, ветхозаветная часть которой выходила под его редакцией («Die heilige Schrift der Alten Testamentes», Bonn, 1923-).

♦ Textkritische Materialien zum Buch der Weisheit, Freib., 1902; Der Knecht Gottes in Isaias, Freib., 1907; Israels Religion, Bonn, 1917; Das Buch Isaias, Münster, 1926; Das Buch der Weisheit, Bonn, 1926.

- NCE, v.5.

Феминизм

Феминизм и Библия. Понятие Феминизм (от лат. femina – женщина) первоначально имело исключительно социально-политический смысл и обозначало движение за равноправие женщин в обществе. Но во 2-й половине. 20 в. возник и специфический христианский Феминизм, в том числе и «феминистский подход к Библии». Он исходит из того факта, что Библия писалась в период «патриархата», т.е. социального господства мужчин, и на этом основании рассматривает «патриархальные» тенденции Писания как устаревшие. Современный христианский Феминизм идет еще дальше, требуя пересмотра самого Писания – радикалы даже предлагают заменить определение Бога как «Отца» на «Мать». В целом богословы и экзегеты признают справедливость тезиса о «патриархальном» фоне Библии. В частности, о.*Браун пишет: «Поскольку Библия содержит Слово Божье, записанное мужчинами, а ее тексты отражают социологию народа Божьего в период между одиннадцатым веком до Р.Х. и первым веком по Р.Х., в контексте иной социологии не следует держаться за старую социологию как за сегодняшнюю норму».

Тем не менее при всей своей «патриархальной» тональности Писание подкрепляет идею женского равноправия. Согласно (Быт.1–2), женщина и мужчина – одноприродные существа, сотворенные по образу и подобию Божьему. Жена является «помощником» мужа (евр. עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ, эзер кенегдо, что можно перевести как «второе я»). Вместе они составляют «одну плоть». В ветхозаветный период женщины играли активную роль в религиозной жизни. Они обучались *Закону Божьему (Втор.31:12), участвовали в паломничествах и обществ. *богослужении. В уста женщин Ветхий Завет вкладывает молитвословия и священные гимны. Особенно важен факт существования женщин-пророчиц (Исх.15:20; Суд.5:1 сл.; 4Цар.22:14 сл.; Ис.8:3). В *Откровении, данном через пророка Иоилия, Господь говорит, что Дух Божий будет изливаться и на мужчин, и на женщин (Иоиль 2:28). Христос Спаситель Своим

авторитетом освящает участие женщины в духовной жизни. Среди Его первых последователей было немало женщин; значительную роль играли они и в *первохристианских общинах (пророчицы, диаконисы, благотворительницы).

Трудной экзегетической проблемой остается повеление апостола Павла, считавшего, что женам следует молчать в церковных собраниях, а за разъяснениями дома обращаться к мужьям. Не все христианки имели мужей, а кроме того, запрет не согласуется со словами самого же апостола о женском пророчестве (1Кор.11:5), т.к. пророчество было одной из форм публичного слова, проповеди. По мнению свт.*Иоанна Златоуста, апостол подразумевал лишь женщин, имевших мужей-христиан. Если же у женщины нет мужа-единоверца, тогда «апостол не лишает ее власти учить» (Беседы о Прискилле и Акиле, 1).

В любом случае апостол утверждал лишь функциональное различие между мужским и женским служением в Церкви. Если по психофизическому естеству женщина отличается от мужчины, то по благодати, учит апостол, «нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал.3:28).

Признавая обоснованность эгалитарных требований Феминизма, большинство экзегетов и богословов всех конфессий не считают возможной ревизию текста Библии, которую предлагают сторонники Феминизма. Пол есть свойство твари и не относится к Богу. Если же Бог назван «Отцом», то это слово освящено авторитетом Иисуса Христа и не может быть заменено другим. В Библии содержится достаточно свидетельств того, что «отеческое» отношение Творца к миру есть образ, совмещающий черты как отцовской, так и материнской любви (например, Ос.11:3–4).

Новый Завет и практика Церкви санкционируют многообразное христианское служение женщины. Исключение составляет *Таинство Евхаристии, которое в соответствии с традицией, восходящей к *Тайной Вечери, совершают мужчины. Поэтому Церкви, имеющие Апостольское преемство и сохраняющие сакральный смысл главных церковных

священнодействий, не принимают женского священства, хотя оно допущено в ряде протестантских деноминаций.

- Вардиман Е., Женщина в древнем мире, пер. с нем., М.,1990; Державин Д., Доблестная жена по Соломону, М.,1868; Доганович А., Библейские женщины, Серг.Пос.,1913; прот.*Кустодиев К.Л., Опыт истории библейской женщины, СПб.,1870; Попович Г.Г., Положение женщины в библейской семье и обществе, ТКДА, 1916, т.1; Смирнов А.В., Женщина вне христианства и в христианстве, М.,1882; архим. *Хрисан ф (Ретивцев), Христианское воззрение на брак, ХЧ, 1867, т.II; Barrois G., Women and Priestly Office According to the Scriptures, in: Women and Priesthood, ed.T.Hopko, Grestwood (N.Y.), 1983; Carmody D., Feminism in Christianity, Nashville, 1982; Russel L. (ed.), Feminist Interpretation of the Bible, Phil.,1985; Tetlow E., Women and Ministry in the New Testament, N.Y.,1980; прочую библиографию см. в указанных сочинениях и в статьях: *Моногамия; *Таинства.

Феодóр

Феодóр (Θεόδωρος) *Мопсуестский*, епископ (ок.350–428), сирийский грекоязычный богослов и экзегет, представитель *антиохийской школы. Родился в Антиохии в аристократической семье. Вероятно, родители его были христианами. Брат Феодора, свт.*Полихроний Апамейский, стал, как и он, известным церковным деятелем. Светское образование Феодор получил в школе знаменитого языческого ритор Либания, представителя «поздней софистики». Богословским наставником Феодора был *Диодор Тарсийский. В школе Либания Феодор сблизился с *Иоанном Златоустом, дружбу с которым сохранил до конца жизни святителя. Златоуст писал, что никогда не забудет его любви, «искренней, горячей, неподдельной и бесхитростной» (Письмо 98). Окончив курс наук, Феодор и свт. Иоанн удалились в монастырь, решив посвятить себя подвижнической жизни. Правда, Феодор какое-то время колебался и хотел покинуть монастырь, но послания Златоуста («К Феодору падшему») вернули его на духовное поприще. Около 383 Феодор был рукоположен епископом Флавианом, а в 392 стал епископом киликийского города Мопсуестии.

Писать Феодор начал, еще будучи мирянином. Главной темой его трудов была Библия и борьба с ересями (арианством и другими). При свойственной ему полемической горячности он унаследовал тяжелый витиеватый стиль «поздней софистики». В трудах Феодора прослеживается центральная идея о *двухфазности развития* всего существующего. Триединый Бог ведет творение от несовершенства и неустойчивости к совершенству. По его мнению, контраст двух этапов призван показать твари благодать Создателя. Это учение Феодора сказалось и на его *христологии. Исповедуя веру во Христа как Бога и человека, Феодор считал, что и на Него распространяется закон двухфазности. Божество обитало во Христе с самого начала, но раскрывалось постепенно. Более того, Феодор полагал, что Бог соединился с человеком во

Христе не «по существу» (ибо Бог и человек разнотприродны), но в особом акте благой Божественной воли. Эти идеи Феодора стали впоследствии поводом для обвинения его в ереси. Впрочем, при жизни Феодор считался светилом православия, и взгляды его были осуждены лишь через 125 лет после его смерти (на V *Вселенском соборе) в связи с борьбой против несторианства, которое опиралось на авторитет Феодора.

Феодор писал толкования на многие книги Библии: на Пс., Быт., Иов., Еккл., Песн., *Исторические книги Ветхого Завета, *Малых пророков, Евангелия (Мф., Лк., Ин.), Деяния и Послания апостола Павла (Гал., Еф., Флп., Кол., 1–2 Фес., 1–2 Тим., Тит., Флм.). Но большинство этих комментариев сохранилось лишь в фрагментах. Полностью до нашего времени дошли только комментарии к Малым пророкам и к посланиям. Проблемам *герменевтики посвящены два труда Феодора: «Об аллегории и истории» и «О неясности речи». Оба они утрачены.

Следуя своему учителю Диодору, Феодор отвергал произвол *аллегорического метода экзегезы, предпочитая прямой исторический смысл текста. Однако он признавал и роль иносказаний в Библии. К большинству своих предшественников он относился пренебрежительно и редко ссылаясь на них для подтверждения своих мыслей. Он высоко ставил *Септуагинту и комментировал Ветхий Завет по греческому переводу. Лишь иногда, когда было необходимо углубиться в вопросы *семантики, Феодор обращался к еврейскому тексту. Он верил в *богостдохновенность Священного Писания, однако полагал, что священные авторы нередко пишут не под непосредственным вдохновением, а руководствуясь лишь соображениями собственного разума. Некоторые книги Библии Феодор считал плодом одного лишь человеческого разума и чувства (в частности, Иов., Песн., 1–2 Пар., Езд., Есф., Тов., Иудифь, Прем., 1–3 Макк.). Есть основания думать, что он отвергал каноничность ряда новозаветных книг (Иак., 2 Петр., 2–3 Ин., Иуд., Откр.). Надписания псалмов он также относил к разряду чисто человеческих свидетельств. Следует отметить, что в эпоху Феодора вопрос о составе *канона был еще дискуссионным.

Толкуя Книгу Бытия, Феодор исходил из своей теории двухфазного развития и поэтому настаивал на том, что Адам был создан несовершенным и смертным. Отрицал он и наследственную передачу первородного греха. Феодор считал нелепостью представление о том, что «Бог во гневе и ярости повелел Адаму быть смертным и из-за одного его греха наказал смертью всех людей, даже еще не родившихся». По его словам, «такого нельзя подумать даже и о людях, здравомыслящих и заботящихся о справедливости». Человек грешит, следуя побуждениям собств. воли. В этом плане Феодор был близок к воззрениям *Пелагия, но он подчеркивал, что греховность человека обусловлена его изначальным несовершенством и смертностью. Явление Христа положило начало «новому творению», которому предназначено бессмертие.

Оригинальным был взгляд Феодора на ветхозаветные пророчества. Отвергая подлинность надписаний псалмов, он тем не менее считал их автором Давида. Давид, по его мнению, был величайшим из пророков, а последующие – лишь подтверждали его слова. Тем не менее Феодор сильно сократил число псалмов, которые считались мессианскими. К таковым он относил лишь 2, 8, 44, 90. Прочие он толковал применительно к истории Ветхого Завета. Некоторые патрологи считают Феодора предшественником библейского *рационализма, но подобная оценка малоосновательна. Своеобразные концепции Феодора были обусловлены не рационализмом, а особенностями его догматической метафизики.

♦ *Migne*. PG, t.66; Theodori episcopi Mopsuesteni In epistolas B.Pauli commentarii. Ed.H.Swete, Camb. (USA), 1880–82, t.1–2.

• *Гурьев П.*, Феодор, еп. Мопсуестский, М., 1890 (наиболее полное исследование на рус. яз.); *Доброклонский А.*, Сочинение Факунда, еп. Гермианского в защиту трех глав. М., 1880; **Лебедев А.П.*, Спор о трех главах и V Вселенский Собор, ДЧ, 1875, ч.3, №912; *Соколов П.*, Толкование ветхозаветных писаний в антиохийской школе, ЧОЛДП, 1887, № 12; ЭСБЕ, т.41^а; иностранная библиография указана в ODCC, p.1359, и *Quasten*. Patr., v.3, p.401–423; см. также статью *Антиохийская школа.

Феодорит

Феодорит (Θεοδωρίτης) *Киррский*, епископ, блж. (ок.393-ок.466), сирийский богослов, экзегет, церковный деятель, представитель *антиохийской школы. Родился в Антиохии в богатой семье, которая позаботилась дать ему разностороннее классическое образование. В то же время он рано начал иноческую жизнь (мать Феодорита с рождения посвятила его Богу). Большое влияние на него оказали труды свт.*Иоанна Златоуста и *Феодора Мопсуестского. Родным языком Феодорита был сирийский, но он знал и другие языки. В частности, он блестяще владел греческим языком (патриарх *Фотий позднее отмечал совершенство его греческого стиля). В Антиохии Феодорита посвятили во диакона, а в 423 избрали на епископскую кафедру Кирра, небольшого города близ Антиохии, в округе которого имелось 800 храмов. Епархия оказалась трудной. В ней было много нехристиан (язычников и иудеев); кроме того, целые поселки были заражены арианством, евномианством, учением *Маркиона. За 30 с лишним лет святительства Феодорита положение тамного улучшилось. В 448 Феодорит писал консулу Ному: «По божественной благодати у нас не осталось ни одного еретического плевела». Будучи епископом, Феодорит вел аскетический образ жизни, самоотверженно заботясь о духовных и материальных нуждах паствы.

«До епископства, – писал он тому же консулу, – я проводил время в монастыре и против воли принял епископскую хиротонию... Я не принимал ни от кого ни овода, ни одежды; никто из живущих со мною никогда не брал ни единого хлеба или яйца. Я не позволял себе приобрести ничего кроме рубищ, в которые одет. На церковные доходы я поставил портики для народа, выстроил два огромных моста, заботился об общественных банях, из протекающей вблизи реки провел водопровод в город».

Человек, любивший мир, ученые занятия и труды на благо общества, Феодорит был вовлечен в политические и церковные

распри, вспыхнувшие в связи с борьбой между свт.*Кириллом Александрийским и патриархом Несторием. Вначале Феодорит был на стороне Нестория, т.к. считал, что *христология свт. Кирилла ведет к отрицанию человеческой природы Христа Спасителя (позднее монофизиты истолковали учение свт. Кирилла именно в этом направлении). Но затем Феодорит признал православие свт. Кирилла. Спор возобновился с возникновением «евтихианства», т.е. монофизитства. В этой борьбе Феодориту пришлось много пострадать, обращаться за заступничеством к свт. Льву, папе Римскому. На *Вселенском соборе в Халкидоне православие Феодорита было признано лишь после того, как он осудил Нестория (451). В момент смерти он считался признанным православным учителем Востока. Однако через 100 лет, когда византийский император Юстиниан задумал примириться с монофизитами, некоторые догматические сочинения Феодорита (особенно направленные против свт. Кирилла) были осуждены (V Вселенский собор).

Феодорит был плодовитым писателем. Кроме экзегетических произведений ему принадлежат «История Церкви», жития 36 святых, апологетический труд «Лечение языческих недугов», догматико-полемиические диалоги и памфлеты, в частности книга «Против ересей».

Будучи приверженцем методов антиохийской школы, Феодорит предпочитал буквальный смысл Писания, хотя и не отрицал наличия в нем *метафор и других форм иносказаний. Только фантастические гипотезы аллегористов вызывали у него решительный протест («вымыслы суесловов», «бред пьяных старух»). Не углублялся Феодорит и в филологические тонкости исследования, хотя иногда сравнивал греческий и сирийский тексты с еврейскими. Главную свою задачу он видел в уяснении прямого и нравственного смысла Писания, следуя в этом за свт. Иоанном Златоустом. Его комментарии «всего чаще парафратические и смысл слов выражается не многословно, но ясно и довольно живо» (архиепископ *Филарет Гумилевский). Хотя Феодорит многим был обязан Феодору Мопсуестскому, он не соглашался с его мнением об объеме библейского *канона.

Большая часть экзегетических трудов была написана Феодоритом в пору его святительства. «Вопросы на Восьмикнижие» (*Пятикнижие, Ис.Нав., Суд., Руф.) содержат толкование лишь отдельных наиболее спорных и неясных мест. В этом труде Феодорит одним из первых отверг мнение, будто авторы Ис.Нав. и Суд. являются современниками описываемых ими событий. Они, согласно Феодориту, жили позднее (Вопросы на Ис.Нав, 14; на Суд., 2). Комментируя Книгу Руфи, толкователь отмечал, что скромная моавитянка введена евангелистом Матфеем в *родословие Спасителя, чтобы подчеркнуть *универсализм Евангелия (Вопр.1). Саму книгу он относит ко времени царя Давида.

В книге «Вопросы на Книгу Царств и Паралипоменон» Феодорит также одним из первых выдвинул мнение о постепенном формировании ряда священных книг; в частности Царств (Вопросы на 4 Цар., 49). За несколько лет до создания комментариев на Пятикнижие и *Исторические книги Феодорит написал толкование на Псалтирь, построенное в форме связного изложения. В предисловии к нему он говорит: «Прочитав разные толкования и нашедши, что одни с великой неумеренностью вдавались в иносказания, а другие прилагали пророчества к каким-либо прежним событиям... полезным признал я избегать крайностей тех и других».

В самом раннем своем экзегетическом сочинении «Толкование на Песнь Песней» Феодорит не пошел по пути Феодора Мопсуестского и прибег к символично-прообразовательному объяснению, ставшему в его время уже традиционным (земная любовь как символ отношения Бога к Церкви). Феодорит написал также комментарий к Ис., Иер., Вар., Плач., Дан. и *Малым пророкам. Наибольшей известностью пользуется его толкование на 14 посланий апостола Павла (один из последних по времени экзегетических трудов Феодорита). Парафратическому изъяснению текста предпослано предисловие, в котором комментатор рассматривает хронологию посланий (в частности, он считает 1 Фес. самым ранним из них; это мнение до сих пор остается

общепризнанным в библеистике). В методе и стиле изложения Феодорит очень близок к свт. Иоанну Златоусту.

♦ *Migne*. PG, t.80–84; *Kommentar zu Jesaja*, (hrsg. Mohle A.) В., 1932; в рус. пер.: Творения блж. Феодорита, еп. Киррского, т.1–7, М., 1955–1961; *то же*, т.1–7, Серг.Пос., 1905–1907; Повесть о людях, преданных Богу или о подвижнической жизни, в книге: Памятники византийской литературы IV–IX веков, М., 1968.

● *Глубоковский Н.Н., Блаженный Феодорит, еп. Киррский. Его жизнь и литературная деятельность, т.1–2, М., 1890 (наиболее полное исследование на рус. яз. с указанием библиографии); Иванов Н., Блаженный Феодорит, еп. Киррский, ЖМП, 1957, №10; Радлов Э., Феодорит, блаженный, ЭСБЕ, т.41^а; иностр. библиографию см. в Quasten. *Patr.*, v.3, p.936–994; NCE, v.14; ODCC, p.1360, а также в ст.*Святоотеческая экзегеза.

Феодоти́он

Феодоти́он (Θεοδωτίων) (конец 2 в.), переводчик Ветхого Завета на греческий язык. Согласно свт.*Иринею Лионскому, он происходил из Эфеса и принадлежал к *прозелитам иудейства (Против ересей, III, 21). Блж.*Иероним считал Феодотиона приверженцем эбионитов, одной из иудео-христианских сект (см. статью *Иудео-христианство). Его перевод Ветхого Завета следовал главным образом *Септуагинте; ряд исправлений был сделан на основе перевода *Акилы и собственного понимания текста.

Феодотион жил в *Палестине и знал принципы *раввинистической экзегезы (*миддот). Свидетельство свт. Иринея Лионского подтверждается тем, что перевод выдает недостаточное знание переводчиком еврейского языка (некоторые непонятые им слова он оставляет без перевода, давая их в греческой транскрипции). Среди *Кумранских текстов в 1952 найдена рукопись *Малых пророков на еврейском языке, из которой можно заключить, что Феодотион пользовался именно этой *рукописной традицией. Некоторые ученые отождествляют Феодотиона с Ионатаном бен Уzziэлем (см. статью *Таргумы) и относят время его деятельности к 1 в. Однако большинство исследователей датирует перевод Феодотиона периодом между 40-ми и 60-ми гг. 2 в.

- *Вигуру Ф., Руководство..., М., 1916², т.1, с.160; *Юнгеро́в П.А., Древние переводы Священного Писания Ветхого Завета, ПС, 1902, №2,6,7–8; ODCC, p.1362.

Феоктіст

Феоктіст (Иван Мочульский), архиепископ (1729–1818), русский православный деятель, писатель и педагог. Родился на Украине в дворянской семье. Во время учебы в Киевской Духовной академии принял монашество. Был законоучителем в Петербурге, а затем настоятелем в ряде монастырей, в частности в киевском Михайловском Златоверхом. В 1784 хиротонисан во епископа Севского и Брянского, викария Московской епархии. В 1787 перемещен в Белгород на кафедру, которая при нем получила название Курской.

Феоктист внес огромный вклад в развитие духовного и светского просвещения. В частности, он провел реформу духовных училищ и семинарий, где по его инициативе были введены курсы общеобразовательных наук, а также специальный курс по толкованию Библии. Феоктисту принадлежат многочисленные учебные руководства по различным отраслям знания и детская энциклопедия, одна из первых в России (М., 1808). Когда было основано *Российское библейское общество, Феоктист принял в его работе живейшее участие. Он открыл в Курске филиал библейского общества, собирал для него денежные пожертвования. Для семинарий Феоктист написал первое русское пособие по *герменевтике: «Драхма от сокровища божественных писаний» (М., 1809).

♦ О божественности христианского учения, М., 1801.

● *Титов Ф., Феоктист Мочульский, архиепископ Курский, ТКДА, 1894, № 1–2; прочая литература о Феоктисте указана в РБС, 1913, т. 25.

Феофа́н

Феофа́н (Василий Дмитриевич Быстров), епископ (1872–1943), русский православный церк. деятель и библеист. Родился близ Петербурга в семье священника. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию (1896), где был оставлен профессорским стипендиатом, а затем назначен доцентом кафедры библейской истории. В 1898 принял монашество. В 1901 был возведен в сан архимандрита и назначен инспектором академии. В 1905 защитил магистерскую диссертацию о *тетраграмме. В 1909 Феофан был хиротонисан во епископа Ямбургского и стал ректором СПбДА.

По отзывам современников, это был «строгий сторонник православной церковности, глубокий аскет и носитель духа святоотеческих преданий». В СПбДА он «создал в своем роде школу “феофанитов”, высоко подняв в общем строе церковное направление». Трагическим фактом в жизни Феофана явилось то, что именно он познакомил царскую семью с Г.Распутиным (о чем впоследствии сам Феофана горько сожалел). В 1910 по состоянию здоровья он был переведен на Таврическую кафедру. Затем был епископом Астраханским (с 1912) и Полтавским (с 1913). В 1919 уехал на Афон, где и жил до конца своих дней.

Магистерская работа Феофана «Тетраграмма, или ветхозаветное Божественное имя Иегова» (СПб., 1905) посвящена проблеме *имен Божиих и, в частности, тетраграмме, которая до того обычно читалась как «Иегова». На основании тщательного изучения истории и сущности вопроса, а также святоотеческих свидетельств (*Диодора Тарсийского, *Климента Александрийского, *Оригена, блж.*Иеронима, свт.*Епифания Кипрского и блж.*Феодорита Киррского) Феофан приходит к выводу о правильности чтения, принятого *Эвальдом, т.е. ИАГВЕ, или Яхве. По словам Феофана, чтение «Иегова» есть результат «недоразумения» и «не выражает подлинного чтения тетраграммы». В монографии также рассмотрен вопрос о значении священного имени и древности его употребления. В

частности, Феофан считает, что употребление в Ветхом Завете тетраграммы и слова *Элохим не связано с различными литературными *источниками *Пятикнижия, а служит указанием на две сферы «общего мироправления божественного» (слово Элохим означает «общепромыслительное» отношение Бога к миру, а Яхве связано с Домостроительством в области человеческой истории).

♦ Из лекций по библ. истории, СПб., 1898.

● *Мануил*. РПИ, т.6, с.375–377; Преосвященный Феофан, еп. Астраханский, РП, 1912, №31.

Феофа́н

Феофа́н (Георгий Васильевич Говоров), епископ, святой (1815–1894), русский православный подвижник, духовный писатель и экзегет.

Родился в Орловской губернии в семье сельского священника. По окончании духовного училища и Орловской Духовной семинарии как одаренный ученик был направлен в Киевскую Духовную академию, где ректором в то время был архиепископ *Иннокентий (Борисов). Уже в студенческие годы обнаружил писательский талант и стремление к монашеской жизни. Постриг принял на последнем курсе КДА (1841) и тогда же был рукоположен в иеромонаха. Преподавал лат. язык в Киево-Софийском духовном училище, был профессором философии и инспектором Новгородской Духовной семинарии, занимал кафедру нравственного богословия в Санкт-Петербургской Духовной академии. В 1847 Феофан вместе с архимандритом *Порфирием (Успенским) был направлен в *Палестину в составе *Русской духовной миссии. Кроме Св. земли он посещал Египет и Сирию.

Во время пребывания на Востоке Феофан собирал и изучал древние рукописи, особенно святоотеческие. «Вращаясь несколько лет среди православных греков, отчасти евреев и арабов, он хорошо изучил греческий язык и познакомился с еврейским и арабским» (Б.Титлинов). На обратном пути в Россию (1854) Феофан побывал в Италии и Германии, где знакомился с западным богословием и искусством. В СПбДА ему было поручено преподавание церковного права. Вслед за этим Феофан в сане архимандрита был назначен ректором Олонецкой Духовной семинарии. В течение года (1856–1857) был настоятелем посольской церкви в Константинополе. В 1857 Феофан стал ректором СПбДА и профессором догматического богословия.

Излюбленной областью его занятий всегда оставались проблемы христианской *этики и духовной жизни.

Менее чем через 2 года (1 июня 1859) он был хиротонисан во епископа Тамбовского и Шацкого, а в 1863 переведен на Владимирскую кафедру. Административная работа тяготила святителя, всю жизнь стремившегося к уединению и иноческому подвигу. В 1866 он подал в Святейший Синод прошение об уходе «на покой». Его перевели настоятелем в Вышенскую пустынь (особенно любившуюся Феофану во время управления Тамбовской епархией). Но вскоре он отказался и от этого поста и жил в пустыни на пенсии, назначенной ему Святейшим Синодом.

В 1872 Феофан почти полностью прекратил контакты с внешним миром, уйдя в затвор (сам он, по смирению, слова «затвор» не любил и называл свое уединение «запором»). Но, удалившись от мира, святитель продолжал духовно руководить множеством людей, с которыми состоял в переписке (ежедневно он получал 20–40 писем). Его эпистолярное наследие составляет целую библиотеку по всем вопросам духовной жизни. Свои письма святитель печатал в церковных журналах, они выходили также отдельными изданиями. Годы затвора были для него годами непрестанной молитвы и труда (литературного и физического). Писатель Е.Поселянин (псевдоним Погожева) так описывает его келью, которая и после кончины Феофана бережно хранилась почитателями:

«Стены без обоев, мебель ветхая: шкаф, оцененный в рубль, комод в два рубля, старый стол, старый аналой, складная железная кровать, диваны березового дерева с жестяными сидениями. Вот ящик с инструментами токарными, столярными, переплетными; фотографический аппарат, станок для пиления, верстак. Вот серый ситцевый подрясник, деревянная панагия, деревянный крест на груди, телескоп, микроскоп, анатомический атлас и географический. А потом книги, книги и книги без счета, без конца, на русском, славянском, греческом, французском, немецком языках... Бездна образов, изображение о. Серафима Саровского. Многие иконы написаны рукою затворника».

Феофан был необыкновенно плодовитым писателем и переводчиком. Кроме обширных трудов по аскетике («Путь ко

спасению», М.,1908, «Начертание христианского нравоучения», М.,1896, «Святоотеческие наставления о молитве и трезвении», М.,1889, «Что есть духовная жизнь» М.,1904 и другие) им изданы тысячи писем, переведены творения прп.*Симеона Нового Богослова, пятитомное «Добротолюбие», древние иноческие уставы, «Невидимая брань» прп.*Никодима Святогорца, антология из трудов прп.*Ефрема Сирина.

Память святителя Православная Церковь празднует 10 января.

Из Ветхого Завета святитель написал толкования только на псалмы. В 1869 в «Тамбовских Епархиальных Ведомостях» печатались его комментарии к 33-му псалму (отдельное издание «Тридцать третий псалом», М.,1871; 1889). В том же журнале (1871, № 9–10) были опубликованы его комментарии к Шестопсалмию. В 1877 вышел отдельным изданием его большой труд «Псалом осьмнадцатый», который первоначально публиковался в журнале «Домашняя беседа». Затем последовали толкования на Пс.1,2,51 (М.,1897). Эти толкования носят преимущественно духовно-назидательный характер и отражают общее направление мысли святителя. В связи с одной из важнейших тем его аскетических писаний – борьбы со грехом – святитель часто останавливается на проблеме *грехопадения и вообще на вопросах библейской *антропологии (он был сторонником трихотомической теории, делящей человека на дух, душу и тело). Толкуя в одном из своих писем сказание (Быт.2) о сотворении Адама, Феофан отклоняет буквалистское понимание «праха земного». По его словам, этот прах не был «глиняной фитюлькой», а живым существом. «Было животное в образе человека, с душою животного. Потом Бог вдунул в него дух Свой, и из животного стал человек» (Письма, М.,1898, т.1, с.98).

В 70-е гг. в связи с выходом русского *синодального перевода Библии Феофан печатно подверг резкой критике этот перевод. Главный упрек Феофана против переводчиков заключался в использовании ими *масоретского текста как основного. Аргументы святителя сводились к следующему. Перевод несет на себе печать субъективности, отражая одно из

«преходящих, изменяющихся пониманий Слова Божия». Церковь с апостольских времен пользовалась только *Септуагинтой. Феофан приводит указание *Экономоса, что из 238 ссылок на Ветхий Завет в Новом Завете 234 сделаны по Септуагинте. Само это предпочтение перевода LXX Феофан объясняет тем, что он был сделан с древнейшего, неповрежденного еврейского текста, тогда как масоретский Ветхий Завет несет на себе тенденциозные искажения, внесенные иудаистскими переписчиками. Феофан настолько был убежден в порочности «новомодной Библии», что надеялся довести это «синодальное сочинение» до «сожжения на Исаакиевской площади».

В защиту перевода выступил профессор МДА *Горский-Платонов. Его открытая полемика с Феофаном публиковалась в «Церковном вестнике», «Домашней беседе» и «Душеполезном чтении». Горский-Платонов показал, что подсчеты Экономоса ошибочны и что новозаветные писатели значительно чаще цитировали Ветхий Завет по тексту, сохраненному в масоретской традиции. Он подчеркивал, что и в *Септуагинту вкрадывались ошибки, что толкование Нового Завета там, где он ссылается на еврейские варианты чтения, будет затруднительным, если переводить только по LXX. Кроме того, оппонент Феофана указывал, что синодальные переводчики всегда учитывали расхождение еврейского текста с LXX. По его словам, «мысль о намеренной или полунамеренной порче текста еврейского должна быть кинута как орудие старое, теперь совсем непригодное» (см. об этой дискуссии: *Корсунский И., Труды МДА по переводу Свящ. Писания и творений св. Отцев на русский язык, ПТО, 1889, т.44, 1890, т.45, 1891, т.47). Спор был окончательно разрешен лишь в 20 в. после открытия *Кумранских текстов. Они доказали наличие в дохристианское время нескольких *рукописных традиций Ветхого Завета, одна из которых отражена в масоретской Библии, а другая – в Септуагинте.

Главные библейские труды Феофана относятся к Новому Завету. В 1870 он составил евангельскую *гармонию, которая позднее неоднократно переиздавалась («Евангельская история

о Боге-Сыне», М., 1885). На протяжении 70–80-х гг. он опубликовал комментарии к 13 посланиям апостола Павла: 2 Фес. (1872–73), Гал. (1875), Еф. (1878), Флп. (1883), 1–2 Кор. (1876–78), Рим. (1879), Кол. и Флм. (1880), 1–2 Тим. и Тит. (1880–82), Евр. (1896). Все эти комментарии переиздавались. В посмертных бумагах святителя сохранилось введение к толкованию на Евр.; оно было опубликовано Афонским Русским Пантелеимоновым монастырем (М., 1896), который больше всего издавал творения святителя Феофана. Толкования были тепло встречены как богословами, так и широкими кругами читателей. «Это великий подарок для православной церкви, – писал в 1874 профессор МДА П.С.Казанский. – Толкование это самостоятельное, в духе православном, и автор знакомит со всеми новейшими толковниками немецкими, английскими, французскими. Иногда одним словом он поражает неправое толкование, и только человек, хорошо знакомый с новейшими толкованиями, поймет все достоинства его труда». Следует отметить, что Феофан писал, рассчитывая на читателя небогослова, поэтому его обширная эрудиция скрыта за текстом (ссылки на авторов Нового времени почти отсутствуют, нет библиографического аппарата). Комментарии построены по следующему плану. Сначала идет введение, в котором рассматриваются подлинность послания, время, обстоятельства и цель его написания, а также начерчивается схема композиции послания. Затем следует изъяснение послания в виде цельного связного текста. Хотя в труде Феофана немало исторических объяснений, главное в нем – духовное толкование, ориентированное на возрастание читателя в христианской жизни. Язык Феофана местами кажется архаичным, но это искупается живостью слога, сочного и оригинального, и назидательным характером всего комментария.

♦ Царство Христово, «Домашняя беседа». 1869, вып.44; Царство Христово и царство от мира сего, там же, 1872, вып.51; Святой Иоанн Богослов как учитель веры и любви, там же, 1873, вып.46; Свод пророчеств о лице Господа нашего Иисуса Христа, там же, вып.52; По поводу издания священных книг Ветхого

Завета в русском переводе, ДЧ, 1875, № 9–12; Характер проповеди евангельской, «Домашняя беседа», 1875, вып.52; О нашем долге держаться перевода 70-ти толковников, М.,1876; Какого текста Ветхозаветных Писаний надо держаться, ЦВ, 1876, № 19; Различие Ветхого и Нового Завета, «Домашняя беседа», 1877, вып 40; Мысли Преосвященного Феофана о протестантской церковно-исторической науке, ЦВед, 1894, №50; Чтение Евангелий в первые три дня Страстной седмицы, «Душеполезный собеседник», 1895, вып.3; прочие сочинения Феофана указаны в работе: иером. *Георгий (Тертышников)*, Богословское наследие епископа Феофана Затворника, БТ, 1976, сб.16.

- Иером. *Георгий (Тертышников)*, Памяти епископа Феофана Затворника. Библиографический очерк, ЖМП, 1973, № 3; *Горский-Платонов, Несколько слов о статье епископа Феофана: По поводу издания священных книг Ветхого Завета на русском языке, ПО, 1875, №11; *Гумеров Ш.*, *Говоров (епископ Феофан), РП, ч.1, с.591; архим. *Клавдиан*, Преосвященный Феофан, Вышенский Затворник, ЖМП, 1953, №1; *Ключарев А.*, Преосвященный Феофан Затворник и его пастырская деятельность, ПС, 1904, т.II; **Корсунский И.*, Преосвященный епископ Феофан, бывший Владимирский и Суздальский, ЧОЛДП, 1894, кн.5,7–12; его же, Преосвященный Феофан, епископ Владимирский, ВиР, 1894, № 12–13,22–24; его же, Смысл жизни и деятельности преосвященного Феофана, БВ, 1895, № 1; *Лобов Г.*, Феофан, епископ Тамбовский как проповедник, ВиР, 1916, № 2; *Миролюбов Г.П. (Д.Е.Мелихов)*, Епископ Феофан Затворник и проблемы духовной жизни, ЖМП, 1973, № 3; **Никольский М.В.*, По поводу приготавливаемого издания комментированной. Библии, ПО, 1877, № 10; **Рыбинский В.П.*, Памяти преосвященного Феофана, епископа Владимирского и Суздальского, ТКДА, 1894, №3; *Смирнов Н.*, Жизнь и учение преосвященного Феофана, Вышенского затворника, Шацк, 1905; *Титлинов Б.*, Феофан (Говоров), епископ, РБС, т.24, 1913 (там же приведена и библиография).

Феофан Грек

Феофан Грек (ок.1335-ок.1410), византийско-русский художник. В начале своей деятельности работал в Константинополе, Халкидоне, Галате и Кафе. Прибыв на Русь, расписывал церкви Новгорода, Нижнего Новгорода и Москвы. По свидетельству Епифания Премудрого (1415), Феофан Грек пользовался в Москве большим авторитетом. Ему было поручено делать фрески и иконы для кремлевских соборов. Образам Феофана Грека свойственна суровая мощь, высокая одухотворенность, пронизанная мистическим светом исихастов и духом византийской апокалиптики. В крупнейшем фресковом ансамбле церкви Спаса Преображения на Ильине (Новгород) художник воплотил эсхатологические чаяния эпохи. Вседержитель в куполе представлен в момент *Парусии; жест Его правой руки именовословный, а не благословляющий, книга в левой руке – скорее не Евангелие, а книга судеб Божьих из Откр. Особенной выразительностью отличаются грозные лики ветхозаветных праведников (Авеля, Еноха, Ноя, Мелхиседека и других), фигуры которых помещены в барабане купола. Алтарная живопись посвящена теме Жертвы Христовой, а изображение Троицы в приделе на хорах завершает всю фресковую композицию, сочетающую призыв к покаянию с переживанием тайны Евхаристии.

- Алпатов М., Феофан Грек, М.,1979; Вздорнов Г.И., Феофан Грек, Творческое наследие, М.,1983 (там же приведена библиография); Лазарев В.Н., Феофан Грек и его школа, М.,1961.

Феофа́н

Феофа́н (Елисей Прокопович), архиепископ (1681–1736), русский православный церковный деятель и богослов, сподвижник Петра I. Родился в Киеве в семье небогатого купца (возможно, настоящая его фамилия была Церейский; Прокопович – девичья фамилия его матери). Учился в Киево-Могилянской академии. Не окончив курса из-за недостатка средств, в 17 лет отправился странствовать по Европе. В Польше для продолжения учебы принял католичество. С 1698 учился в коллегии св. Афанасия в Риме. В 1701 тайно покинул Рим и пешком отправился на родину. По дороге знакомился с немецким протестантизмом.

В 1702 в Почаеве Прокопович воссоединился с Русской Православной Церковью и вскоре начал преподавать богословие, философию, риторику и поэтику в Киевской академии. Из западных странствий он вынес отрицательное отношение к католичеству и симпатию к протестантизму. Это вооружило против него православных богословов *Стефана (Яворского) и *Феофилакта (Лопатинского), которые высоко ставили латинскую науку и традиции. Царь Петр I, напротив, оценил Феофана именно за его «протестантствующую» тенденцию.

Феофан вошел в круг лиц, которые содействовали реформам Петра (*Кантемир, В.Татищев и другие). Несмотря на протесты противников, он был хиротонисан во епископа Псковского (1718). С этого времени он работал над «Духовным регламентом», документом, узаконившим синодальное управление Русской Церковью. Феофан много содействовал развитию науки и культуры в России. Его поддержкой пользовался молодой *Ломоносов; среди его учеников были такие крупные ориенталисты, как *Симон (Тодорский). После смерти Петра I Феофану удалось в жестокой борьбе избежать участи, которая постигла Меньшикова и других сподвижников царя-реформатора, причем в этой борьбе он не останавливался

ни перед какими средствами. Умер Феофан архиепископом Новгородским.

Феофан являлся типичным представителем «просветительской» эпохи. Воззрения его сформировались под сильным влиянием протестантизма и *рационализма. Это, в частности, сказалось в его толковании вопроса о *Законе и христианской свободе, например в «Книжице, в ней же повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими и трудность слова Петра Апостола о неудобноносимом иге пространно излагается» (М., 1784). В ней он выступает за приоритет Библии в сравнении с церковным *Преданием. Как и протестанты, он называл *неканонические книги «апокрифами».

Серьезные занятия естествознанием поставили перед Феофаном вопрос о соотношении *науки и Библии. Он пришел к выводу, что наука не может заменить *Откровения; единственное, что она может сказать о Боге, это признать в Нем Перводвигателя Вселенной. В то же время он считал, что Библия не должна рассматриваться как источник научных знаний. Так, в неопубликованном курсе философии он подчеркивал, что «Моисей говорил не согласно с опытами астрономов, а в соответствии с общим языковым обычаем, как то чаще всего делает и другие ошибки [совершает] Священное Писание». Блестящий знаток латыни, Феофан находил многие погрешности в *Вульгате. Славянский перевод он считал недостаточно понятным для простого читателя и рекомендовал изъяснять Библию юношам на русском языке. Несмотря на дружбу с Татищевым, Феофан был глубоко возмущен его мнением о Песне Песней, в которой тот усматривал лишь «плотские любезности». В опровержение Феофан написал свое толкование на Песн., выдержанное в традиционном православном духе (осталось неопубликованным).

♦ Христовы проповеди о блаженствах толкование, СПб., 1724; Слово о Лазаре и богаче в неделю 22-ю по Пятидесятнице, ХЧ, 1826, ч.23; Священных историй другие следы в еллинских баснях обретающиеся, Прибавление [и предисловие] к книге: Аполлодор. Аполлодора, грамматика афинейскаго Библиотеки, или о богах, М., 1725; Мнение

архиепископа Новгородского Феофана об исправлении Библии, в книге: Описание документов и дел, хранящихся в архиве Священного Правительствующего Синода, СПб.,1878, т.III; Соч.,М.-Л.,1961.

- *Винтер Э.*, Феофан Прокопович и начало русского просвещения, в книге: XVIII век, пер. с нем., М.-Л.,1966, сб.7; Ничик В.М., Феофан Прокопович, М.,1977; Сочинение Феофана Прокоповича о книге «Песнь Песней» и побуждение к составлению этого сочинения, ЧОЛДП, 1877, №11; Титлинов Б., Феофан (Прокопович), РБС, т.25, 1913; *Червяковский П.А.*, Священное Писание как начало богословия, по учению протестантов XVII в. Учение Феофана Прокоповича, ХЧ, 1876, т.I; его же, Учение Феофана Прокоповича о Священном Писании в символических и церковно-исторических отношениях, ХЧ, 1877, т.II; его же, Учение Феофана Прокоповича об источниках богословия в связи с протестантизмом XVII в., ХЧ, 1877, т.I; **Чистович И.А.*, Феофан Прокопович и его время, СПб.,1868; прот.*Чобич С.*, Архиеп. Феофан Прокопович, «Православный Вісник», 1986, № 12; прочую библиографию см. в указанных сочинениях.

Феофílл

Феофílл (Θεόφιλος) *Антиохийский*, свт. (конец 2 в.), грекоязычный раннехристианский апологет и толкователь священных книг. Родился в Месопотамии в языческой семье. Получил разностороннее греческое образование. Стал христианином под влиянием чтения *Пророческих книг Ветхого Завета. Согласно *Евсевию Кесарийскому, был 6-м епископом Антиохии (время его святительства падает на 60–80-е гг. 2 в.). Феофил приобрел известность борьбой против различных лжеучений (гностицизма, доктрины *Маркиона). Ему принадлежат комментарии к Евангелиям, *гармония евангельская и толкование на Притч.

Однако эти труды Феофила, как и его антиеретические памфлеты, в настоящее время утрачены. Сохранились лишь «Три книги к Автолику о вере христианской» – апологетические сочинения, направленное против язычества. В нем Феофил исповедует веру в *боговдохновенность Писания и излагает очень близко к тексту сказания Книги Бытия и других разделов Ветхого Завета. Особое внимание святитель уделяет проблеме *Грехопадения, которой посвятил специальную книгу (также утраченную).

В апологии Феофил предпринимает одну из первых в христианской библеистике попыток построить *хронологию священной истории (время от сотворения мира до смерти императора Марка Аврелия (180) он определяет в 5695 лет). Полемизируя с язычниками, Феофил отмечает, однако, что среди них были мыслители, приближавшиеся к идее Единого Бога. В истории догматов Феофил известен как богослов, впервые употребивший термин «Троица».

♦ *Migne*. PG, t.6; в рус. пер.: Три книги к Автолику о вере христианской, в книге: Сочинения древних христианских апологетов, СПб., 1895².

• *Скворцов К., Философское учение Феофила Антиохийского, ТКДА, 1867, № 8; *Harnack A., Theophilus von Antiochien, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», Gotha, 1892, Bd.11;

прочую библиографию см.: *Quasten. Patr.*,v.1, p.241 и в статье
*Святоотеческая экзегеза.

Феофила́кт

Феофила́кт (Θεοφύλακτος) Болгарский, архиепископ, блж. (умер около 1107), византийский экзегет. Родился на о.Эвбея. Приняв сан диакона, служил в Константинополе в соборе св. Софии. По некоторым данным, был учеником знаменитого историка Михаила Пселла. Императрица Мария приблизила Феофилакта ко двору и назначила воспитателем наследника. Около 1078 он был направлен в Болгарию, бывшую тогда византийской провинцией, и стал архиепископом Охридским. В определенном смысле это было ссылкой, связанной с дворцовым кризисом в Византии. Хотя Феофилакт видел в болгарях «варваров» и стремился привить им византийскую культуру и образованность, он чтит славянских подвижников (в частности, он написал житие свт. Климента Охридского).

Феофилакт составил на греческом языке комментарий ко всему Новому Завету (кроме Откр.), а также толкования на 11 воскресных евангельских чтений и на Ос., Авв., Ион., Наум., Мих. В целом экзегет следует историческому методу отцов *антиохийской школы, особенно свт.*Иоанна Златоуста, однако не чужд и *аллегорическому методу толкования, разработанному *александрийской школой. Изъяснению каждой книги предшествует предисловие, в котором кратко говорится о времени и обстоятельствах составления книг, а в некоторых случаях излагается и ее содержание. Феофилакту принадлежит обширная переписка, а также ряд трактатов, в частности о латинянах. Последний, как отмечает архиепископ *Филарет (Гумилевский), «отличается духом кроткой терпимости».

♦ *Migne*. PG, t.123–126; в рус. пер.: Толкование на Евангелие св. Матфея и св. Марка, т.12, Каз.,1855–1857; Толкование на Евангелие св. Луки, М.,1864; Толкование на Евангелие св.Иоанна, Каз.,1878; Толкование на Новый Завет, СПб.,1911 (книга содержит комментарии к *Апостолу, кроме Откр.).

• [Пашченко Б.] Феофилакт – архиепископ Охриды, ЭСБЕ, т. 41^а; Успенский Ф.И., Образование второго болгарского царства,

Одесса, 1879; архиеп.**Филарет* (Гумилевский), Историческое учение об Отцах Церкви, СПб., 1859, т.3, с.420–423; иностранную библиографию см. в NCE, v.14, p.73.

Феофила́кт

Феофила́кт (Лопатинский), архиепископ (1670-е-1741), русский православный богослов, церковный деятель, *справщик Библии. Родился на Волыни в дворянской семье. Окончил Киево-Могилянскую Духовную академию. Завершил образование за границей, где усвоил то ценное, что нашел в *схоластической средневековой экзегезе. Окончив курс образования, принял монашество. После недолгого периода преподавания в Киеве перешел в московскую Славяно-греко-латинскую академию (1704). Был там сначала префектом, а затем ректором (1706–1722). В этот период начался его конфликт с *Феофаном (Прокоповичем), который симпатизировал протестантским тенденциям в богословии. Против него была направлена книга Феофилакта «Иго Господне благо и бремя Его легко» (труд остался неопубликованным).

Идеалом русского православного богослова для Феофилакта был *Стефан (Яворский), так же, как и он, являвшийся выразителем латинской школы и противником протестантизма. В 1713 архимандрит Феофилакт, по указу Петра I, предпринял подготовку издания *церковно-славянской Библии. Указ требовал осуществлять *справу по греческому тексту. В спорных случаях предписывалось обращаться к митрополиту Феофану (Прокоповичу). Совместно с Феофилактом трудились: один из основателей Московской Духовной академии иеромонах Софроний (Лихуд), монахи Феолог и Иосиф, справщики-миряне Ф.Поликарпов и Н.Семенов. Справщики обращались и к еврейскому тексту, и к *Вульгате.

Кроме самого исправленного текста Библии, группа Феофилакта составила 8 рукописных томов, включавших пояснения и замечания. По завершении этой работы в 1723 Феофилакт был хиротонисан во епископа Тверского; с 1725 – архиепископ. В борьбе против Феофилакта Феофан (Прокопович) использовал политические интриги и наветы. В результате Феофилакт стал жертвой Тайной канцелярии, был

арестован (1735), подвергся допросам и заключению. Святитель был амнистирован лишь за несколько месяцев до своей кончины. Подготовленный им и его сотрудниками *извод был издан лишь через 10 лет после его смерти, с большим предисловием, составленным одним из справщиков, В.Лящевским.

- *Морошкин И.Я.*, Феофилакт Лопатинский, архиепископ Тверской в 1706–1741 гг., «Русская Старина», 1886, т.49, №1–3; **Смирнов С.К.*, История Московской Славяно-греко-латинской Академии, М., 1855; *Титлинов Б.*, Феофилакт Лопатинский, РБС, т.25 (там же приведена обширная библиография); прот. *Чередеев К.К.*, Биографии тверских иерархов, Тверь, 1859.

Фессалоникийцам послáния св.апóстола Пáвла

Фессалоникийцам послáния св.апóстола Пáвла – см.
*Павла св. апостола послания.

Фёдоров

Фёдоров Иван (Иван Федорович Москвитин), диакон (ок.1510–1583), русский православный ученый, первопечатник. По преданию, Фёдоров родился в селе под Лихвином (на Оке). Предполагают, что он окончил Краковский университет, где получил степень бакалавра. Во всяком случае его широкая образованность не подлежит сомнению: он знал несколько древних и новых языков. Хорошо изучил он и естественные науки, и литейное дело. В 50-х гг. Фёдоров переехал в Москву, где, по-видимому, сотрудничал в первой русской частной типографии, устроенной в доме протоиерея Сильвестра, духовника молодого Ивана Грозного. Весной 1563 Фёдоров вместе с *Мстиславцем возглавили первую русскую государственную типографию. Параллельно он служил диаконом в Никольском храме.

1 марта 1564 трудами Фёдорова и его сподвижника был выпущен первый церковно- славянский *Апостол тиражом около 2 тыс. экз. Этот день принято считать началом русского книгопечатания. Изданию Апостола, которое осуществилось по благословению свт. Макария Московского, предшествовала серьезная текстологическая работа и изучение *рукописей библейских и изданий. Продолжая дело прп.*Максима Грека (с которым он, вероятно, был знаком), Фёдоров провел литературную редактуру текста, заменяя устаревшие слова новыми. Книга явилась блестящим образцом типографского искусства: она была украшена орнаментами, имела красивый четкий шрифт; опечатки в Апостоле отсутствовали.

После смерти митрополита Макария и с введением опричнины условия работы в Москве стали исключительно трудными. «Из-за многих начальников, и священноначальников, и учителей, – писал позднее Фёдоров, – которые нас по причине зависти в многих ересь обвиняли, желая благо во зло превратить и Божье дело окончательно погубить, как это свойственно злонравным и невежественным и несведущим в науках людям, которые в искусстве грамматики не умудрены, и

духовного разума лишены... ненависть нас и прогнала с земли и с родины». Спасаясь от недругов, Фёдоров и Мстиславец, забрав печатные инструменты, бежали в Великое княжество Литовское (1565). Они обосновались у гетмана Г.А.Ходкевича, на средства которого основали новую печатню в белорусском городе Заблудов (ныне территория Польши). Хотя Фёдоров общался там с представителями реформаторских и социнианских течений (в частности, с *Будным), он сохранил верность православию.

В 1569 Фёдоров с Мстиславцем издали особый род *толкового Евангелия («Заблудовское Евангелие учительное»), в которое были включены творения русских богословов митрополита *Илариона Киевского и митрополита Кирилла Туровского. В предисловии к этому изданию Фёдоров писал: «Поскольку многие христиане поколебались в вере новыми и различными учениями... пусть чтением этих книг они смогут исправиться и привести себя на истинный путь». Вскоре после выхода Евангелия Мстиславец уехал в Вильнюс, а Фёдоров приступил к работе над изданием Псалтири, которая увидела свет в 1569.

Когда престарелый и больной гетман закрыл Заблудовскую типографию и предложил Фёдорову в дар имение, печатник отказался уйти на покой и отправился странствовать в поисках средств и места для новых трудов. «Многие огорчения и беды преследовали меня», – вспоминал он. Выбор пал на Львов. Но вначале там он не нашел православных меценатов («помощь оказывали только незначительные священники да малоизвестные из мирян»). С их помощью Фёдоров основал первую на Украине типографию и еще раз издал «Апостол» (1574). В 1576 печатника пригласил к себе князь *Острожский, устроивший в своем замке школу и печатню. Фёдоров принял приглашение и в 1580 издал в Остроге Новый Завет с Псалтирью. К тексту, впервые в русских библейских изданиях, был приложен алфавитный указатель. Его составил друг Фёдорова Тимофей Михайлович Аннич.

Жизненный подвиг русского первопечатника был завершён великим делом: изданием полного свода священных книг (т.н.

*«Острожская Библия», 1580–1581). В его основу была положена *Геннадиевская Библия, но при работе над текстом Фёдоров и его помощники сопоставляли ее с еврейским и греческим списками и изданиями, а также с чешским и польским переводами. Издательская и редакторская деятельность требовала от Фёдорова многочисленных поездок: он побывал в Вене и Дрездене, возможно, в Сербии и Болгарии. Смерть застигла его в Подзамче близ Львова. Погребен Фёдоров был в монастыре во Львове.

♦ Послесловия к изд. Ивана Ф., в кн.: Памятники литературы древней Руси. Сер. XVI в., М., 1985.

• *Владимиров Н.*, Первопечатник диакон Иван Фёдоров, ЖМП, 1984, № 6; *Галактионов И.Д.*, Первопечатник Иван Фёдоров, Пг., 1922; *Забелин И.Е.*, Первый русский книгопечатник Иван Фёдоров, «Русь», 1883, № 24; *Зернова А.С.*, Начало книгопечатания в Москве и на Украине, М., 1947; *Кацпржак Е.И.*, Первопечатник Иван Фёдоров, М., 1964; *Моисеев Н.А.* (архим. Феофилакт), Острожская Библия, ЖМП, 1981, № 12; *Немировский Е.Л.*, Фёдоров Иван. – Книговедение. Энциклопедический словарь, М., 1982 (там же указана библиография); его же, Иван Фёдоров, М., 1985; Федоровские чтения, М., 1976–1985; прочую библиографию см. в указанных работах.

Фивейский

Фивейский Михаил Павлович, священник (1856–1919), русский православный церковный писатель, экзегет, переводчик. Родился в Московской губернии в семье сельского священника. Окончил Московскую Духовную академию (1880). Рукоположен в 1881. В 1883–1888 состоял секретарем совета и правления МДА. В дальнейшем служил в московских храмах (последнее место служения – Николо-Толмачевская церковь). Был редактором «Душеполезного чтения» (1908–1911).

Фивейский перевел с английского языка три обширных труда о земной жизни Спасителя (*Гейки, *Эдершайма, *Фаррара), а также книгу Фаррара об апостоле Павле. В 1902 он представил в МДА магистерскую работу «Духовные дарования в первоначальной христианской Церкви. Опыт объяснения 12–14 глав 1-го Послания св. апостола Павла к Коринфянам». В ней на основе огромного материала – древних источников и новой литературы – исследовалась сущность и природа харизматических даров в *первохристианской общине. В связи с проблемой «глоссолалии» (говорения языками) Фивейский подробно рассмотрел очерк истории вопроса и пришел к выводу, что глоссолалия не являлась способностью говорить на иностранных языках. Окончательного решения проблемы Фивейский не дал, но склонялся к гипотезе, согласно которой глоссолалия была особым видом молитвенного пения. Хотя диссертация была отклонена, она вышла в печати (М., 1907).

В 1911 Фивейский издал свое толкование на Мф. (ТБ, т.8), один из лучших русских комментариев в 20 в. В нем автор соединяет принципы *святоотеческой экзегезы с данными *текстуальной критики и других исследований 19–20 вв. Труд Фивейского отличается одновременно и научностью, и богословская направленность, и общедоступный характер изложения. В конце 1917 Фивейский получил возможность защитить свою магистерскую диссертацию. Диспут прошел блестяще; на нем присутствовали выдающиеся богословы МДА, в том числе архимандрит *Иларион (Троицкий).

- ◆ Учебник Священной истории Нового Завета, М., 1909;
Римляне в евангельской истории, Вир, 1909, №22–23.
- Голубцов. МДА.

Фигури́зм

Фигури́зм, в *старой герменевтике одна из теорий, согласно которой *все*, записанное в Ветхом Завете, имеет прообразовательный или пророческий смысл по отношению к Новому Завету (см. статью *Прообразы). Эта крайность была особенно свойственна экзегетам *александрийской школы с их склонностью к *аллегориям. Фигуризм был подвергнут критике блж.*Августином. Он утверждал, что в Ветхом Завете есть немало событий, которые имели чисто историческое значение и не были ни прообразами, ни пророчествами (О Граде Божьем, XVII, 3).

Фидеизм

Фидеизм (от лат. fides – вера) в *библеистике*, отрицание научных методов в изучении и толковании Священного Писания. Фидеизм не был присущ ни *святоотеческой, ни *средневековой экзегезе в целом. Начало ему положили те деятели Реформации, которые исповедовали воинствующий антиинтеллектуализм. В известном смысле Фидеизм был свойствен *Лютеру, называвшему разум «блудницей». В настоящее время Фидеизм удерживается главным образом в некоторых наиболее консервативных течениях *фундаментализма.

Филарёт

Филарёт (Феодор Георгиевич Амфитеатров), митрополит (1779–1857), русский православный церковный деятель и проповедник. Родился в Орловской губернии в семье сельского священника. Окончил Орловское духовное училище и Севскую Духовную семинарию (1797), после чего принял постриг, а затем был рукоположен в иеромонаха (1799). Был преподавателем греческого языка, философии и богословия и ректором Духовных семинарий Орла, Уфы, Tobольска. В 1814 назначен инспектором Санкт-Петербургской Духовной академии и получил степень доктора богословия. В 1816 Филарет стал ректором Московской Духовной академии, которая вступала тогда в новый период своего существования (переведена из Москвы в Сергиев Посад в 1814). В МДА Филарет вел курс *герменевтики.

В противовес мистическим тенденциям, распространенным в александровское время, Филарет стремился укрепить в академии православный дух. «Крепкою охраною служило ему слово Божье, которым он подкреплял всякую свою мысль» (протоиерей С.*Смирнов). В 1819 Филарет был хиротонисан в епископа Калужского, затем занимал кафедры Рязанскую, Казанскую, Ярославскую. С 1837 – митрополит Киевский и Галицкий. Современники отмечают не только искреннее истовое благочестие Филарета, но и его необыкновенную доброту. Об этом сохранилось много свидетельств, часть которых была использована Н.С.Лесковым в его книге «Мелочи архиерейской жизни».

По некоторым данным, Филарет писал толкование на пророка Исайю, но были опубликованы только его проповеди и беседы на Мф. и Ин. В ранний период своей деятельности Филарет участвовал в работе *Российского библейского общества, поддерживал митрополита *Филарета (Дроздова), но в последние годы стал относиться к идее русского перевода Библии отрицательно, хотя и не одобрял крутых мер его гонителей. «Я не могу, – писал он незадолго до смерти, – без

глубокой скорби вспоминать, что верховное духовное начальство нашло необходимым предать огню на... кирпичных заводах несколько тысяч экземпляров пяти книг св. пророка Моисея, переведенных на русское наречие в Санкт-Петербургской духовной академии и напечатанных Библейским Обществом» (в связи с этим митрополит Филарет Московский разъяснил, что в действительности истребление священных книг было сделано без прямой санкции священноначалия). На имя Филарета в 1841 поступил анонимный донос, указывающий на вредность распространения литографированных изданий перевода Ветхого Завета, сделанного протоиереем *Павским. Митрополит ознакомился с переводом и переслал это, как он выражался, «нечестивое творение» обер-прокурору Н.А.Протасову. Так было положено начало «делу Павского». Однако сам Филарет не требовал истребления текста перевода. Свои общие взгляды на проблему «русской Библии» он изложил в связи с возобновлением дискуссии по вопросу о переводе (дискуссия началась сразу же после смерти Николая I, во время коронации Александра II в 1856).

«Русское наречие, – писал Филарет, – не может передать священного писания со всею силою и верностию, каким отличается перевод славянский, в котором доступно понятию все то, что только нужно для назидания верных к вечному их спасению... Надобность состоит не в переводе Библии на русский язык, а в прилежном изучении славянского языка во всех наших духовных и светских училищах и в повседневном прилежном чтении на нем священного писания».

Филарет выдвинул 7 тезисов против «русской Библии».

1) В Ветхом Завете, хотя язык еврейского народа неизбежно менялся, *книжники оставили священный текст без изменений, ограничиваясь его истолкованием для народа.

2) Ввиду возможных повреждений еврейского текста Промысл Божий сохранил его в форме греческого перевода (*Септуагинты), который был сделан «под несомненным руководством Духа Божия».

3) Восточная Греческая Церковь, приняв Септуагинту, не переводила ее на новогреческий язык, а толковала народу

Библию по старому переводу.

4) Перевод *Российского библейского общества «сделан не только не с благословения иерархов греческих, а решительно без их ведома и вопреки их воле».

5) Славянский перевод, осуществленный св.*Кириллом и Мефодием, основан на Септуагинте.

6) Славянские Церкви не делают переводов на языках своих народов.

7) Мысль о русском переводе родилась не в среде иерархии и не в народе, а пришла из Англии, «гнездилища всех ересей, сект и революций».

Эти тезисы Филарета были аргументированно опровергнуты митрополитом Филаретом Московским, мнение которого о необходимости русского перевода Библии было принято Святейшим Синодом, санкционировавшим новый перевод Писания.

♦ Беседы на V, VI, VII, VIII, IX, X и XI главы св. ев. Матфея, К.,1847; Беседы на Евангелие от Иоанна, К.,1847; Слова, беседы и речи, т.1–3, К., 883².

● *Корсунский И.Н., Филарет (Амфитеатров), митр., РБС, т.21, 1901; Орлов В., Филарет Амфитеатров, митр. Киевский, как проповедник, М.,1808; архим. Сергей (Василевский), Высокопреосвящ. Филарет, митр. Киевский и Галицкий, и его время, Каз.,1888; Скаткин Ю.Н., Митр. Киевский Филарет (Амфитеатров) как проповедник, ЖМП, 1975, №12; Смирнов Д., Филарет Амфитеатров – первый инспектор и второй ректор МДА, в кн.: У Троицы в Академии (1814–1914), М.,1914; Смирнов С.К., История МДА до ее преобразования, М.,1879; *Чистович И.А., История переводов Библии на русский язык, СПб.,1899²; прочую библиографию см. в указанных трудах и в ЭСБЕ, т.35.

Филарёт

Филарёт (Димитрий Григорьевич Гумилевский; настоящая фамилия Конобеевский), архиепископ (1805–1866), русский православный богослов, патролог, историк и библеист. Родился в Тамбовской губ. в семье сельского священника. В годы учения в Шацком духовном училище посетил прп. Серафима Саровского, который предсказал, что он будет «великим светильником Церкви и прославится на всю Русь как ученый». В Тамбовской Духовной семинарии он получил свою вторую фамилию (от лат. *humilis* – смиренный) за скромность и за малый рост. Завершил образование в Московской Духовной академии (1830), где был рукоположен в иеромонаха. Оставленный при академии, Филарет преподавал церковную историю, нравственность, пастырское и догматическое богословие. В 1833 назначен инспектором, а в 1835 – ректором МДА, с возведением в сан архимандрита. С 1860 доктор богословия.

Филарет много сделал для благоустройства вверенной ему духовной школы. Ему принадлежит инициатива издания творений св. отцов в русском переводе и журнала «Прибавление к творениям св. отцов» (основан в 1843). Лекции его были отмечены глубокой эрудицией и живостью изложения. По словам историографа МДА, Филарет «выступил на поприще учения с новыми приемами, – с критикою источников, с филологическими соображениями, с историею догматов, с резкими опровержениями мнений, порожденных рационализмом в протестантском западе, что было занимательною новостью для его слушателей». Филарет пользовался покровительством митрополита *Филарета (Дроздова); тесная дружба связывала его с А.*Горским, впоследствии ректором МДА.

В академии Филарет начал работать над курсом патрологии. Он стремился раскрыть всю живую многогранность святоотеческого учения, а не превращать его в застывшую схему. По его словам, св. отцы, следуя в главном церк. *Преданию, по многим вопросам имели различные мнения. Они

«размышляли о слове Божию, о предметах веры, о правилах жизни, они спорили, ораторствовали, философствовали и были филологами, и при этом даже ошибались». Подобный подход показался слишком смелым, и книга смогла выйти лишь в новых церковно-общественных условиях («Историческое учение об Отцах Церкви», т.1–3, СПб.,1859).

Наиболее плодотворный период литературной деятельности Филарета начался после его хиротонии во епископа Рижского (1841). Занимая затем кафедры Харьковскую (с 1848) и Черниговскую (с 1859), он продолжал неутомимо трудиться в различных сферах церковной науки. Ему принадлежит «История Русской Церкви» (СПб.,1894⁶), «Православное догматическое богословие» (Чернигов, т.1–2,1864), жития святых, а также множество исторических монографий, статей и проповедей. По словам протоиерея Г.Флоровского, «это был человек исключительных дарований, с беспокойной мыслью и тревожным сердцем». Профессор Казанской Духовной академии Г.З.Елисеев считал, что для своей эпохи Филарет был единственным в России богословом и историком, который «стоял если не выше, то никак не ниже знаменитых иностранных богословов». Скончался Филарет в Конотопе, когда во время эпидемии холеры ездил по епархии.

Экзегетика не была главным предметом занятий Филарета, но и в эту область он внес определенный вклад. Он написал «Беседы о страданиях Господа нашего Иисуса Христа» (М.,1857, СПб.,1884³), выдержавшие 4 издания. Один из рецензентов отмечал, что эти беседы «не только драгоценны, как архипастырские наставления, содействующие христианскому настроению ума, сердца и жизни в читателях, но имеют и характер учено-литературный, то есть могут во многих отношениях служить важным пособием к исследованию евангельской истории» («Странник», 1860, № 3). В Чернигове Филарет издал свой «Опыт объяснения на послание апостола Павла к Галатам» (1862). В труде «Учение евангелиста Иоанна о Слове» (Чернигов, 1869) Филарет дал истолкование пролога Ин. и ряда разделов 4-го Евангелия, связанных с учением о Слове. Эта тема была расширена святителем в его труде

«Объяснение на Евангелие от Иоанна», опубликованном в «Черниговских ЕВ» (1865–1866).

♦ Слова и беседы, СПб., 1858; Чернигов, 1860; Слова о пришествии Мессии, «Черниговские Епархиальные известия. Прибавления», 1861, №9–12; Объяснение молитвы Господней, там же, 1862, №2–4; Учение апостола Павла об антихристе, там же, №10; Пророк, там же, т. II.

● Игумен *Вениамин (Яковенко)*, Филарет, архиеп. Черниговский, ЖМП, 1966, № 10; **Корсунский И.Н.*, Филарет (Гумилевский), архиеп., РБС, т. 21, 1901; *Листовский И.С.*, Филарет, архиеп. Черниговский, М. 1887 (там же приведен список трудов Филарета); **Смирнов С.К.*, История МДА до ее преобразования, М., 1879; ЭСБЕ, т. 35^а.

Филарёт

Филарёт (Василий Михайлович Дроздов), митрополит (1782–1867), выдающийся русский православный церковный деятель, богослов и библеист.

Родился в подмосковном городе Коломна в семье священника. Окончил Троицкую Духовную семинарию в Сергиевом Посаде, а в дальнейшем углублял свои знания, занимаясь самообразованием. Уже в семинарские годы проявился его интерес к древним языкам и ораторские способности. Оставленный преподавателем в Духовной семинарии, Дроздов был вскоре замечен митрополитом *Платоном (Лёвшиным), который побудил его принять монашество (1808) и направил инспектором в новооткрытую Санкт-Петербургскую Духовную академию. В 1809 был рукоположен в иеромонаха и затем назначен ректором академии со званием ординарного профессора богословия (1812).

В Петербурге Филарет быстро приобрел славу даровитого проповедника. Хотя резкие обличения роскоши вызвали неудовольствие при дворе, именно с этого периода он стал пользоваться поддержкой князя *Голицына, доверенного лица Александра I. Особенно тесно связало их сотрудничество в *Российском библейском обществе (см. ниже). В 1817 Филарет был хиротонисан во епископа Ревельского, викария Петербургской епархии. Два года спустя в сане архиепископа Тверского он назначается членом Святейшего Синода и большую часть времени проводит в Петербурге. Однако победа Аракчеева над партией Голицына приводит к удалению Филарета из столицы. В 1820 его перемещают в Ярославль, а в 1821 он становится митрополитом Московским. В этот период укрепляется всероссийский церковный авторитет Филарета, хотя Николай I считал его оппозиционером (так характеризует Филарета и А.И.Герцен) и относился к нему с глубокой неприязнью. Только «эпоха реформ» возвратила Филарету

расположение двора, и ему поручается составить манифест Александра II об освобождении крестьян.

Человек малого роста и хрупкого телосложения, Филарет отличался непреклонной волей, огромной работоспособностью и аскетическим настроем. Как и все незаурядные люди, он внушал самые различные чувства и вызывал противоположные о себе суждения. Консерваторы считали Филарета масоном и тайным протестантом, называя «якобинцем в богословии» и «карбонарием», либералы, напротив, видели в нем обскуранта. Особенно резкую и одностороннюю характеристику дал ему историк С.М.Соловьев, который в своих «Записках» говорит, что у Филарета «была горячая голова и холодное сердце». Но еще больше было у митрополита ревностных почитателей, видевших в нем молитвенника, подвижника и праведника. Столь же противоречивыми были мнения о трудах Филарета. Противник мистических увлечений александровского времени и гонитель библейского общества архимандрит Фотий (Спасский) заявлял, что своей деятельностью и сочинениями Филарет «не сделал православной церкви и вере никакой пользы, кроме услуг нововведениям и неправославию и всему, что угодно было тайному обществу» (т.е. *масонству). Партия Шишкова и Аракчеева считала «Катехизис» Филарета вредной книгой, в частности из-за того, что в нем многие, как они выражались, «молитвы» (например, *Нагорная проповедь) приводились по-русски. В результате выход «Катехизиса» был временно приостановлен. С другой стороны, поборники новых веяний усматривали в «Катехизисе» мертвящую схоластику.

Протоиерей Г.Флоровский справедливо подчеркивает, что мысль Филарета сформировалась в своеобразной атмосфере «александровской эпохи» с ее романтизмом, религиозными исканиями и глубоким интересом к христианскому Западу. Новаторство Филарета было обусловлено тем, что он «не слушал высших наук в духовной школе», а вынужден был в значительной мере создавать систему богословского образования заново (Д.*Введенский). Между тем это было невозможно без использования достижений западного богословия, в частности протестантского. Филарету ставили в

упрек симпатии к Обществу Иисусову, а также к *Сведенборгу и *Юнг-Штиллингу, хотя в действительности он принимал далеко не все их воззрения. Крутой поворот в государственной и церковной политике царизма в конце правления Александра I, падение Голицына, закрытие библейского общества – все это глубоко потрясло Филарета и наложило печать на его жизнь и личность. Сознывая, что начался «обратный ход к временам схоластическим», он вынужден был постоянно обходить подводные камни, писать, говорить и действовать с чрезвычайной осторожностью. В известной степени это проявилось и в его суровой требовательности к академии и к клирикам. Весьма сложными были отношения Филарета с тремя современными ему русскими библеистами: протоиереем *Павским, А.*Бухаревым и архимандритом *Макарием (Глухаревым). Первый был его сподвижником в библейском обществе, но Филарет не одобрял его «протестантствующих» тенденций. Бухарева он ценил как богослова и экзегета, однако крайне настороженно относился к его историософским идеям и воспрепятствовал выходу в свет книги Бухарева об Апокалипсисе. Для архимандрита Макария Филарет был настоящим духовным отцом, но защитить его от репрессий не смог.

Роль Филарета в русских переводах и изданиях Библии. Филарет вступил в библейское общество сразу же после его основания и оставался его членом до конца, т.е. до официального запрещения общества в 1826. С 1814 он был директором библейского общества, а с 1816 – вице-президентом. Для библейского общества Филарет перевел на русский язык Евангелие от Иоанна. Ему было поручено наблюдение над изданием первой славяно-русской *библинги Четвероевангелия (СПб., 1819); он сам подбирал для него шрифт; его подпись стояла под предисловием к 3-му изданию Евангелия (1819). Он же написал предисловие к русскому переводу Псалтири (1822), сделанному протоиереем Павским в сотрудничестве с Филаретом. В 1823 вышло издание полного русского Нового Завета с предисловием Филарета. Ему также принадлежат «Таблицы чтений из Священного Писания,

церковной и гражданской печати» (СПб., 1819), предназначенные для учебных целей. Это активное участие Филарета в трудах общества вооружило против него противников русского перевода Библии, особенно архимандрита Фотия (Спасского) и митрополита Серафима (Глаголевского), который сначала был сторонником библейского общества, а затем осудил его как рассадник вольнодумства и крамолы.

Только в 1856, через 30 лет после закрытия библейского общества, Филарет смог вновь поднять в Святейшем Синоде вопрос о русском переводе Библии. Митрополит *Филарет (Амфитеатров) Киевский, хотя и был другом Филарета, открыто выступил против «русской Библии» (о его тезисах см. в статье о нем). Александр II распорядился ознакомить Филарета с аргументами Киевского митрополита. В ответ на них Филарет составил записку, содержащую апологию русского перевода. Он указывал, что русский язык не уступает славянскому в выразительности, что св. отцы и вся древняя Церковь держались *Септуагинты, потому что в то время греческий язык был наиболее распространенным в империи. Пример Восточных Православных Церквей, оставивших Слово Божье без перевода на народные языки, по мнению Филарета, не должен останавливать Русскую Церковь, ибо эти Церкви, бедствующие под игом ислама, не имеют квалифицированных богословов для перевода.

Филарет отмечал, что в славянской Библии содержится много непонятного не только для простого народа, но и для рядового духовенства. Предложение митрополита Киевского частично русифицировать слав. текст Филарет отверг, полагая, что подобная полумера только внесет путаницу и исказит славянскую Библию. Подводя итог, митрополит писал, что «православная российская Церковь не должна лишать православный народ чтения слова Божия на языке современном, общевразумительном, ибо такое лишение было бы несообразно с учением святых отец и духом восточно-кафолической церкви, с духовным благом православного народа». Он выразил сожаление, что вынужден «входить в состязание» по вопросу столь очевидному и полемизировать с

«досточтимым мужем» (т.е. Филаретом Киевским). Что же касается библейского общества, то Филарет назвал запрещение его плодом недостойных интриг, клеветы и «выдумок». Мнение святителя оказалось решающим, и дело «русской Библии» получило ход (см. статью: *Переводы Библии на русский язык; *Синодальный перевод).

Филарет внес важный вклад и в создание принципов перевода. Еще в 1845 (т.е. при Николае I) он обосновал необходимость использования *масоретского текста при переводе. Однако статья Филарета на эту тему («О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого Семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания») вышла лишь при Александре II (М., 1858). В ней Филарет указал на католическую тенденцию следовать только *Вульгате, и протестантскую, которая при переводе Ветхого Завета ориентировалась лишь на еврейский текст. Эти крайности Филарет предлагал преодолеть, ориентируясь на Септуагинту и масоретский текст. Греческий перевод важен потому, что «в нем можно видеть зеркало текста еврейского: каков он был за двести и более лет до Рождества Христова». Особенно драгоценны свидетельства Септуагинты для мест, имеющих пророческий, мессианский характер. Однако, добавляет святитель, «справедливость, польза и необходимость требует, чтобы и еврейский текст также в догматическом достоинстве принимался в соображение при истолковании священного Писания».

Наряду с этим, по мнению Филарета, высокую ценность имеет и перевод на церковно-славянский язык, поскольку он один из древнейших в Европе. Этот синтетический принцип лег в основу работы синодальных переводчиков Библии, хотя им и не удалось установить точные критерии для определения, когда нужно пользоваться греческим, когда еврейским, а когда славянскими текстами. Дискуссия по этому вопросу возобновилась уже после смерти Филарета в связи с выходом синодального перевода (см. полемику между Горским-Платоновым и епископом *Феофаном Говоровым).

Библейские труды Филарета. Многочисленные церковно-административные обязанности Филарета не позволили ему создать единого и цельного толкования на все священные книги или на какой-либо *раздел Библии. Однако ему принадлежит ряд работ экзегетического, герменевтического и исагогического характера. В период ректорства он составил лекционные конспекты по курсу Священного Писания Ветхого Завета (*Пятикнижие в целом, Исх., Пс., *Учительные книги и т.д.). Большинство их было издано лишь посмертно. При жизни Филарета вышли его книги: «Опыт изъяснения псалма LXVII» (СПб., 1814), «Записки руководствующие к основательному разумению на книгу Бытия, заключающие в себе и перевод сия книги на русское наречие» (М., 1816), «Начертание церковно-библейской истории» (СПб., 1816), «Дух премудрости. Премудрый Соломон 7:22,23» (ХЧ, 1830, ч.39), «Изъяснение 53 гл. пророчества Исайи об Иисусе Христе» (ХЧ, 1832, ч.46), «Письмо о грехопадении прародителей» (ПТО, 1846, № 4), «К вопросившему о значении слов книги Бытия (Быт.3:22) “Се Адам бысть яко един от Нас”» (ДЧ, 1865, № 8). Труды эти впоследствии переиздавались. Слог Филарета был несколько архаичным даже для своего времени и не обладал легкостью, свойственной творениям его современника архиепископа *Иннокентия (Борисова). Но это искупалось глубиной мысли, строгостью аргументации, богословской и научной насыщенностью.

Филарет называл Библию «единым чистым и достаточным источником учения веры», что давало повод критикам усматривать в этом протестантские тенденции. Однако эти критики упускали из виду, что для Филарета Писание и *Предание были неразделимы. Библия, по его словам, есть лишь «продолжение и неизменно упроченный вид предания». Настаивая на примате Писания, он хотел сказать, что оно содержит Предание в наиболее четкой и неповрежденной форме. Устное Предание, по его мнению, должно всегда проверяться через письменное (Библию), и кто об этом забывает, тот подвергается опасности «разорить заповедь Божию», подменить ее преданиями человеческими.

Примечательно, что Филарет, всецело проникнутый духом святоотеческой мысли, не считал правильным ставить знак равенства между Библией и св. отцами. «Так ли верно, – спрашивал он, – можно определить минуту, когда церковный писатель сделался святым и, следовательно, не просто писателем, подверженным обыкновенным недостаткам человеческим?»

Новаторство Филарета заключалось и в создании им определенной методологии экзегезы, которая до него была слабо разработана в России. Сначала он трактовал об общем смысле текста, упоминая о его сомнительных и неверных толкованиях, затем рассматривал композицию книги, а потом переходил к подробному его анализу на основе еврейского текста и Септуагинты (когда речь шла о Ветхом Завете). Завершалось толкование общими выводами.

Филарет широко, насколько было возможно в его время, привлекал для экзегезы сведения из *археологии, филологии, истории, *географии и естественных наук. Так, в «Записках на книгу Бытия» он отмечал наличие в Библии следов древней *космографии, что вызывало протесты со стороны консервативных кругов. Критические приемы Филарета и его школы поражали даже инославных библеистов. Деятель Британского библейского общества пастор Роберт Пинкертон с удивлением отмечал, что профессора, «вышедшие из Невской академии, когда она была под управлением Филарета, очень склонны к библейскому критицизму и хорошо знакомы с писателями этого рода». Тем не менее Филарет был весьма далек от *рационализма в библеистике. По словам протоиерея Н.*Елеонского, он соединял «научный, исследовательский характер» своей экзегетики с «верностью духу Православной Церкви и назидательностью».

В «Начертании церковно-библейской истории» Филарет исходил из *историзма Священного Писания и вводил библейские события в контекст широко понимаемой истории Церкви. По его мысли, Церковь как благодатное единение Творца и твари есть средоточие Божественного Домостроительства. «История Церкви, – писал он, – начинается

вместе с историей мира. Самое творение можно рассматривать как некоторое приготовление к созданию Церкви, потому что конец, для которого устроено царство натуры, находится в царстве благодати». По существу, вся история движется в эсхатологической перспективе: от творения и падения – к обетованиям и *прообразам Ветхого Завета, а от прообразов и пророчеств – к Боговоплощению. Завершится же все полнотой гармонии между Творцом и тварью. «Когда таинственное тело последнего Адама, которое ныне, Им Самим будучи слагаемо и составляемо чрез взаимное сцепление членов, соответственным действием каждого из них, возрастает в своем составе, созиждется совершенно и окончательно, тогда воздвигнутое своею Главою, проникнутое Духом Святым, торжественно явит оно во всех своих членах единый образ Божий, и наступит великая Суббота Бога и человеков». Это видение святителя перекликается с эсхатологией *Тейяра де Шардена и других христианских мыслителей 20 в.

Богатейший материал по Священному Писанию содержат «Сочинения Филарета, митр. Московского и Коломенского. Слова и речи» (т.1–5, М.,1873–18885). «Как богослов и учитель Филарет был прежде всего библиистом. В проповедях своих он прежде всего толкователь Слова Божьего. На священное Писание он не только ссылается, в доказательство, в подтверждение или опровержение, – он исходит из священных текстов» (протоиерей Г.Флоровский). Гомилетическое наследие святителя является одновременно и богословски-экзегетическим.

♦ Пространный христианский катехизис, СПб.,1823; Замечания на Руководство к герменевтике, ЧОЛДП, 1868, №5; Замечания на книгу Исход, ЧОЛДП, 1871, №1–3; Руководство к познанию книги Псалмов, ЧОЛДП, 1872, №1; Изъяснение мест Священного Писания, относящихся к учению о церкви, выбранное из слов митр. Филарета, ЧОЛДП, 1872, №1,4,5, 1873, №4,6, 1874, №4, 1876, №10,11; Толкование II-го Псалма, БТ. Юбилейный сборник, посвященный 175-летию ЛДА, М.,1986; Пророческие книги ВЗ, М.,1874; Учительные книги Ветхого Завета, ЧОЛДП, 1874, №1,2; О книгах так называемых

апокрифических, ЧОЛДП, 1876, №5; О Пятикнижии Моисеевом, ЧОЛДП, 1879, № 6; Труды по переложению Нового Завета на русский язык, СПб.,1893; прочие труды Филарета указаны в работах о нем.

- *Богословский И.*, Учитель Церкви, ЖМП, 1954, № 3; *Введенский Д.*, Митр. Филарет как библиист, Серг.Пос.,1918; **Корсунский И.Н.*, О подвигах Филарета, митрополита Московского, в деле перевода Библии на русский язык, Юбилейный Филаретовский сборник, М.,1883, т.2; его же, Святитель Филарет, митр. Московский, Харьков, 1894; архим. (ныне архиеп.) *Симон (Новиков)*, Основоположник русской библейской науки и экзегетической школы, ЖМП, 1968, № 2; **Троицкий Н.И.*, Митр. Филарет как истолкователь Священного Писания, Сб. ЧОЛДП по случаю празднования столетнего юбилея дня рождения Филарета, митр. Московского, М.,1883, т.2; прот. *Флоровский Г.*, Пути русского богословия, Париж, 1981²; прочую библиографию см. в ЭСБЕ, т.35^а и в РБС, т.21, а также в статьях: *Переводы Библии на русский язык; *Российское библейское общество.

Филарёт

Филарёт (Михаил Прокофьевич Филаретов), епископ (1824–1882), русский православный церковный деятель и библиист. Родился в Воронежской губернии в семье сельского диакона (впоследствии священника). Окончил в 1851 Киевскую Духовную академию и тогда же принял монашество. С 1857 – архимандрит; в 1858 – инспектор Казанской Духовной академии, а с 1859 – ректор Киевской Духовной семинарии. В 1860–1877 состоял ректором КДА в звании профессора богословия. В 1870 посетил *Палестину и Синай вместе с архимандритом*Порфирием (Успенским).

Как отмечают современники, Филарет проявил себя в академии энергичным, строгим и справедливым администратором. Любимым его предметом было Священное Писание. Свою магистерскую диссертацию он посвятил Книге Иова, собрав аргументы в пользу того, что это одна из самых поздних книг Ветхого Завета. Однако защитить ее Филарету не удалось. В 1874 с сохранением должности ректора он был хиротонисан во епископа Уманского. Назначение на Рижскую кафедру (1877) не позволило ему закончить другой труд, о происхождении Книги Екклесиаста. Курс ветхозаветной *исагогики, составленный Филаретом, не сохранился. Филарет поддерживал дружеские связи со многими представителями русской богословской науки (еп.*Михаилом Лузиным, *Певницким и другими). Он был основателем журнала «Руководство для сельских пастырей».

♦ Песни степеней, ВЧ, 1856–1857, №41,52; Происхождение книги Иова, К.,1872; Происхождение книги «Екклесиаст», К.,1885.

• Корольков И., Преосвящ. Филарет, еп. Рижский, как ректор КДА, К.,1882; **Корсунский И.Н.*, Филарет (Филаретов), еп., РБС, т.21, 1901; *Логвинович В.И.*, Мои воспоминания о еп. Рижском, бывшем ректоре КДА, ТКДА, 1912, №2; ЭСБЕ, т.35.

Филателия

Филателия библейская, отображение библейских тем и лиц на почтовых марках. Вскоре после издания первой почтовой марки (Великобритания, 1840) стали появляться марки с художеств. гравюрами и возникла Филателия, собирающая и изучающая эти знаки почтового обращения. Советская Филателия библейская включала главным образом марки, на которых воспроизведены творения великих мастеров на библейские темы (например, *Микеланджело, *Рембрандта, *Эль Греко и других), иногда такие марки издавались сериями (по художественным галереям и художникам). Библейские сюжеты отображены в болгарских сериях, посвященных древним иконам. Многие страны выпускают марки в связи с библейскими юбилейными датами (например, апостола Павла) и *праздниками (например, Рождественские серии). Серии «Жизнь Христа» и «Образ Богоматери в искусстве» выпущены в Аджмане (ОАЭ), на Мадагаскаре, в Того. В Израиле вышло несколько библейских серий (природа Св. земли, *патриархи, судьи, Моисей, *пророки, библейские женщины, эмблемы *колен израильских, библейская *археология, ветхозаветные праздники). Почта Ватикана издает марки с воспроизведением библейских сюжетов в катакомбах и в других древнецерковных памятниках (напр., «Образы Христа», 1970).

- Бабинцев С., Филателистическая библиография, М., 1970; Басин О.Я., Филателистический словарь, М., 1968; Каталог почтовых марок СССР. 1918–1969, М., 1970; Уильямс Л., Уильямс М., Почтовая марка. Ее история и признание, М., 1964.

Филимóну послáние св. апóстола Пáвла

Филимóну послáние св. апóстола Пáвла – см. *Павла св. апостола послания.

Фили́пп

Фили́пп (Яков Бокаревич), епископ (1862–1902), русский православный церковный писатель. Родился в Могилевской губернии в семье священника. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию (1888), приняв в том же году монашество. Был преподавателем в Новгородской и Самарской Духовной семинарии. В 1897 хиротонисан во епископа Прилуцкого, викария Полтавской епархии. С 1899 был викарием Черниговской епархии.

Филипп славился как одаренный проповедник. В 1914 в Чернигове вышел посмертно его труд «Евангельская история. Сравнительно-изъяснительное обозрение Четвероевангелия», содержащий переработку курса, читанного Филиппом в бытность его преподавателем Духовной семинарии. Поскольку книга была автором не закончена, в ней отсутствует раздел по евангельской *исагогике. По отзыву профессора КДА П.Е.Кудрявцева, книга Филиппа «написана умело и умно. В ней нет бездумной схоластики учебника и “непроглядной” учености академических изданий» («Христианская мысль», 1916, №2).

- Мануил. РПИ, т.7, с. 436–437.

Филиппійцам послáние св. апóстола Пáвла

Филиппійцам послáние св. апóстола Пáвла – см. *Павла
св. апостола послания.

Фили́пьяк

Фили́пьяк (Filipiak) Мариан, священник (р.1935), польский католический библеист. Окончил богословский факультет Люблинского католического университета, где затем преподавал экзегетику Ветхого Завета. Продолжал специализацию в этой области в *Папском библейском институте и в *Иерусалимской библейской школе. Важнейшие работы Филипяка – толкование на Еккл. и обобщающий труд по библейской *антропологии «Библия о человеке» («Biblia o człowieku», Lublin, 1979). Хотя Филипяк считает, что Писание не содержит систематического учения о человеке, анализ различных антропологических традиций, вошедших в Библию, позволяет «увидеть единый образ человека в Книге, которая создавалась в течение веков». Труд Филипяка рассматривает структуру человека, его деятельность и человеческие взаимоотношения в свете Библии.

- Biblistyka polska, 20 lat po Soborze Watykańskim II, «Euhemer», 1985, №4.

- И.П. [И.Прокофьева], Рецензия на книгу Филипяка «Библия о человеке», ЖМП, 1979, № 12; Słownik polskich teologów katolickich. 1918–1981, Rd.Grzebien L.,Warsz.,1983.

«Филоксéновский» перевóд

«Филоксéновский» перевóд *Нового Завета*, перевод Нового Завета на сирийский язык, осуществленный в 508 по инициативе монофизитского епископа Филоксена Маббогского (ок.440–523) его хореепископом Поликарпом. В основу Филоксеновского перевода был положен греческий текст, и по объему он превосходил *Пешитту, т.к. включал 2 Петр., 2–3 Ин., Иуд. и Откр. В 616 эта версия была отредактирована в Александрии Фомой Харклейским, откуда ее второе название «Харклейский» перевод.

- *Райт В.*, Краткий очерк истории сирийской литературы, СПб.,1902; **Рождественский В.Г.*, Историческое обозрение книг Нового Завета, СПб.,1878; иностранную библиографию см. в ODCC, p.1086.

Филон Александрийский

Филон Александрийский (Φίλων Ἀλεξανδρεὺς) (ок.25 до н.э.- ок.50 н.э.), иудейский философ, богослов и экзегет. Родился в Александрии в богатой семье, принадлежавшей к потомственному священническому роду. Получил разностороннее классическое образование. Родным языком Филона Александрийского был греческий, и греческим же было его образование. Однако он не порывал с отеческой ветхозаветной традицией, стремясь переосмыслить ее в духе *эллинизма. Филон Александрийский редко покидал Александрию, целиком погруженный в литературные труды, размышления и созерцание. Лишь дважды он прервал свои занятия, один раз посетив Иерусалим, где ему как наследственному иерею позволили принести жертву, и другой – возглавив посольство к императору Калигуле с целью защитить иудеев от травли.

У Филона Александрийского как представителя иудейской александрийской школы были предшественники, но он является первым толкователем Библии, чьи труды дошли до нашего времени. Филон Александрийский был многим обязан Платону и стоикам, которые толковали греческие мифы с помощью *аллегорического метода. Филон Александрийский терпимо относился к внебиблейским религиям, усматривая зерно истины в самых различных верованиях и доктринах. Но главным источником истины для него оставался Ветхий Завет, интерпретируемый им в духе александрийской эллинистической философии. Греческую идею Логоса (Слова) . Филон Александрийский соединил с библейским учением о зиждательном Слове Сущего. Логос, по Филону Александрийскому, это сила Божья, обращенная к миру, «первородный Сын Божий», Он «является нашим Богом, Богом несовершенных людей».

Богословие Филона Александрийского не было свободно от пантеистических тенденций. Он понимал Логос как некую душу Вселенной. Филон Александрийский учил, что познание Бога

совершается по ступеням, ведущим к высшему созерцанию Тайны Сущего. Точно так же толкователь Писания не должен подражать «софистам буквоедства» и ограничиваться только буквальной интерпретацией Библии. Ей присущ полисемантизм. Глубочайший смысл Писания постигается с помощью аллегорического метода, который Филон Александрийский называет «мудрым архитектором».

Принципы своей *герменевтики Филон Александрийский изложил в 3 книгах «Правил аллегории». Он задумал дать толкование на все *Пятикнижие, применяя эти принципы. Комментарий писался им в виде отдельных книг, посвященных определенным темам («О жертве Авеля и Каина», «О смешении языков», «О переселении Авраама», «О сотворении мира»). Кроме того, он написал книги о ветхозаветном законодательстве, «Жизнь Моисея», «Вопросы и ответы на Бытие и Исход». Всего Филону Александрийскому принадлежит около 30 экзегетических трудов, но полностью комментария к Пятикнижию завершить ему не удалось. В экзегетике Филона Александрийского *историзм Священного Писания в значительной степени утрачен. События Ветхого Завета превращаются в назидательные притчи, в которых почти полностью исчезает исторический смысл. Например, явление Бога Аврааму при заходе солнца означает, по Филону Александрийскому, что Богопознание возможно лишь тогда, когда утихают земные страсти; камень под головой Иакова означает аскезу. Обряды, предписанные Торой, Филон Александрийский толкует в нравственном плане (священные хлебы – это знак воздержания; части жертвенного животного – добродетели). Антиисторизм привел к тому, что эсхатологический и мессианский элементы в его комментариях отошли на задний план.

Антично-философское отношение к обрядам Филон Александрийский сочетает с учением *профетизма. «Бог, – пишет он, – не радуется жертвам, даже если Ему приносят гекатомбы, ибо все вещи принадлежат Ему... но Он радуется, когда посредством жертвоприношений люди выражают волю любить Его». Ритуал – лишь символ внутреннего устройства

души; «истинным алтарем Божиим является благодарная душа, исполненная добродетелей». Вершиной духовной жизни Филон Александрийский считал отрешенность, аскезу и мистическое созерцание, которые он нашел у египетских *терапевтов.

Филоновская экзегеза почти не получила развития в *иудаизме. Зато она оказала влияние на отцов Церкви, особенно принадлежавших к *александрийской школе экзегезы. Большинство из них так или иначе использовали труды Филона Александрийского в своей экзегетике и богословии.

♦ В Париже выходит греко-французская *билингва критич. изд. соч. Ф.А. (Les Œuvres, t.1–36, P.,1961–1973). Англ. пер. вышел в 10 томах (Philo, with an English Translation, L.–N.Y.,1929–1962), нем. пер. в 7 томах (Philo von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung, B.,1962–1964). В рус. пер.: Филон Иудеянин о субботе и прочих ветхозаветных праздниках, М.,1783; О жизни созерцательной, в книге: Смирнов Н.П., Терапевты и сочинение Филона Иудея «О жизни созерцательной», К.,1909; О неразрушимости и вечности мира, в книге: Браш М., Классики философии, СПб.,1907; Фрагменты в ТК, т.1.

• Бычков В.П., Эстетика Филона Александрийского, ВДИ, 1975, №3; *Воронцов Е., Идея о предмирном первосвященнике – в ее раскрытии у Филона Александрийского и в Послании к евреям, ВиР, 1906, № 11; *Глубоковский Н.Н., Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу, СПб.,1910, т.2; Гусев Д.В., Учение о Боге и доказательство бытия Божия в системе Филона, ПС, 1881, т.III; ЕЭ, т.15; *Иваницкий В.Ф., Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности, К.,1911 (единственный на русскрм языке труд, где дана подробная характеристика творений Филона); Ковельман А.Б., Филон Александрийский о труде рабов и свободных в римском Египте, ВДИ, 1978, №3; Лосев А.Ф., История античной эстетики, т.6: Поздний эллинизм, М.,1980; Монзoleвский И.Ф., Филон Александрийский и его мирозерцание, Харьков, 1895; *Муретов М.Д., Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе, М., 1885; его же, Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна

Богослова, М., 1885; *Ренан Э., Филон Александрийский и его сочинения, пер. с франц., «Восход», 1894, № 7; Светлов Э. (прот. А.Мень), На пороге Нового Завета, Брюссель, 1983 (там же приведена библиография); Троицкий А., Антропологическое и эсхатологическое учение Филона, Вир, 1904, № 18; *Трубецкой С.Н., Филон Александрийский и его предшественники, ВФП, 1897, № 40–41; ФЭ, т.5; иностранная библиография до 1937 приведена в книге: Goodenough E., The politics of Philo Judaeus, New Haven-L., 1938; Mayer G., Philon von Alexandria, B.-N.Y., 1974; см. также: Cazeaux J., Philon d'Alexandrie, P., 1983; *Daniélou J., Philon d'Alexandrie, P., 1958; Williamson R., Philo and the Epistle to the Hebrews, Leiden, 1970; DBSpl, 1966, т.7; ODCC, p.1083; RGG, Bd.5, S. 341–347.

Филсон

Филсон (Filson) Флойд Вивиан (р.1896), американский протестантский исследователь Нового Завета. Родился в г. Гамильтон (США). Окончил Пресвитерианскую семинарию Мак Кормика (Чикаго) и Базельский университет. В 1930 получил степень доктора богословия за труд «Учение св. Павла о воздаянии» («St.Paul's Conception of Recompense», Lpz.,1931). В 1929–1967 был преподавателем, а затем профессором новозаветной литературы и истории в богословской семинарии Мак Кормика. В сотрудничестве с *Райтом выпустил Вестминстерский исторический *атлас по Библии. Редактор журнала «Biblical Archaeologist». Переводчик на английский язык библейских трудов *Кульманна.

Книги Филсона, специальные и популярные, посвящены главным образом новозаветной и раннецерковной истории, *археологии и *географии. Итоговый труд Филсона «Новозаветная история» («A New Testament History», Phil.,1964) включает очерк исторической обстановки во дни земной жизни Христа и апостолов, очерк евангельской истории, характеристику Иерусалимской христианской *первообщины, деятельности апостола Павла и церковной истории в 1–2 вв. В ней содержатся главы по *исагогике Нового Завета и ранней истории *канона. В целом Филсон следует общепринятым в протестантской науке концепциям, но в ряде случаев предлагает собственные, порой спорные, гипотезы. Так, например, он считает, что любимым учеником Господа, о котором говорится в Ин., был Лазарь.

♦ Pioneers of the Primitive Church, N.Y., Cincinnati etc.,1940; One Lord, one Faith, Phil., 1943; The New Testament against Its Environment, L.,1950; Jesus Christ, The Risen Lord, N.Y.,1956; The Gospel According to John, Richmond, 1963; A Commentary on the Gospel According St.Matthew, L.,1960.

- CBQ, 1965, №27.

Финикийский алфавит

Финикийский алфавит, западносемитский консонантный алфавит, с помощью которого были записаны оригиналы большинства ветхозаветных книг. Вопрос о его происхождении остается в науке дискуссионным. Некоторые авторы считают, что генетически он связан с *синайской, или протосинайской, письменностью. Первым дошедшим до нас памятником, зафиксировавшим Финикийский алфавит, является надпись на саркофаге финикийского царя Ахирама из Библа (ок.1000 до н.э.).

По-видимому, Финикийский алфавит сложился в рамках ханаано-финикийской культуры. Порядок букв Финикийского алфавита возник не позже 15–14 вв. до н.э., как об этом свидетельствует письменность *Угарита (хотя буквы в ней еще обозначались посредством *клинописи). О том, что в Израиле усвоили именно этот тип букв, свидетельствуют алфавитные *акrostихи в Пс. и Плач.. Каждая буква Финикийского алфавита имела особое название (𐤀, алеф – бык, 𐤁, бет – дом и т.д.; отсюда слово «алфавит», пришедшее от греков, письмо которых было создано на основе финикийского).

Древнеизраильских надписей, сделанных с помощью Финикийского алфавита, сохранилось сравнительно немного. Среди них календарь из Гезера (10 в., см. статью *Календари библейской эпохи), *Силоамская надпись (8 в.), *остраконы из Лахиша (6 в.). Во *Второго Храма период Финикийский алфавит был постепенно вытеснен квадратным шрифтом. Однако, как показывают данные *археологии, Финикийский алфавит существовал параллельно с ним вплоть до 2 в. н.э. Среди *Кумранских текстов сохранились фрагменты *Пятикнижия, записанные с помощью алфавита, близкого к Финикийскому алфавиту (дата фрагментов не установлена). Как показывает надпись царя Меши (9 в. до н.э.), Финикийским алфавитом пользовались и моавитяне.

• Гельб И.Е., Опыт изучения письма, М.,1982; Фридрих И., История письма, М.,1979; см. также статью *Алфавиты

библейские.

Финские переводы Библии

Финские переводы Библии – см. *Переводы Библии на новые европейские языки.

Фицма́йер

Фицма́йер (Fitzmyer) Джозеф, иеромонах (1920–2016), американский католический богослов, экзегет, семитолог. Родился в Филадельфии. В 1938 вступил в Общество Иисусово. Рукоположен в Лувене в 1951. Высшее богословское образование получил в университетах Чикаго, Лувена, Балтимора, в *Папском библейском институте. Доктор филологии (1956). Преподавал древние языки и Новый Завет в учебных заведениях США, Англии, Филиппин. Профессор по Новому Завету в Американском католическом университете (1976–1986). Член «Католической библейской ассоциации», «Общества библейской литературы» и других научных обществ. Редактор «Журнала библейской литературы», «Католического библейского ежеквартальника» и других *периодических изданий. Доктор богословия Лундского университета (Швеция); имеет также докторскую степень «гонорис кауза» ряда других университетов.

Совместно с *Брауном и Ф.*Мэрфи был редактором «Иеронимовского» библейского*комментария (JBC, 1968), для которого он написал 10 разделов («Жизнь апостола Павла», «Новозаветные послания», толкования на Гал. и Флп. и другие). В этот труд включена работа Фицмайера «Богословие Павла» («Pauline Theology», Englewood Cliffs (N.Y.), 1967). Она представляет собой блестящее и сжатое изложение истоков богословия апостола Павла, его *сотериологии, *христологии, *антропологии и *экклезиологии.

Фицмайер основывается только на 10 посланиях, бесспорно принадлежащих апостолу. Он показывает, что источником богословия апостола Павла был прежде всего его опыт на дороге в Дамаск, а иудейские и эллинистические источники играли для него лишь служебную роль. Фицмайер также подчеркивает глубокую связь апостола с ветхозаветной традицией, в которой он был укоренен. По мнению Фицмайера, христология апостола Павла не оставалась неизменной, но раскрывалась все более полно от послания к посланию. В

противовес *Бультману, Фицмайер рассматривает учение апостола не как *антропологию, а как христологию, ибо Христос является центром учения Павла о спасении мира. Фицмайер неоднократно обращался к проблемам *семитизмов в Новом Завете, связи Нового Завета с *Кумранскими текстами. Ему, в частности, принадлежит монументальное толкование на Лк., вышедшее в серии «Anchor Bible» (см. статью *Толковые Библии) в 1981–1985.

♦ An Introductory Bibliography for the Study of Scripture (in co-auth. G.S.Glanzmann), Westminster (Md.,USA), 1961; The Historical Truth of the Gospels, Glen Rock (N.Y.), 1964; The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I, Rome, 1966; Essays on the Semitic Background of the New Testament, Missoula (Mont.), 1974; The Dead Sea Scrolls, Missoula (Mont.), 1975; Mary in the New Testament, Phil.,1978 (in co-auth. *Brown R.E.); A Wandering Aramean, St.Clair Shores (Mich.), 1979; To Advance the Gospel, N.Y.,1981; A Christological Catechism, N.Y.,1982.

- WBSA, p.69.

Фла́циус

Фла́циус (Flacius) Маттиас (1520–1575), немецкий протестантский богослов и экзегет. Родился в Иллирии на Балканах. Учился в Венеции, Базеле, Тюбингене. Первоначально готовился к монашеству, однако, увлеченный проповедью *Лютера и *Меланхтона, примкнул к Реформации. Одно время занимал кафедру еврейского языка в Виттенбергском университете. В дальнейшем вынужден был скитаться по Германии, где вел резкую полемику, защищая строгое лютеранство. Умер во Франкфурте-на-Майне.

В своем труде «Ключ к Священному Писанию» («Clavis Scripturae Sacrae», Basileae, 1567) Флациус выступил как один из основоположников лютеранской ортодоксальной *герменевтики. Книга содержала обширный словарь библейских терминов и изложение основных принципов *экзегезы. Интерпретатор Библии должен, по мнению Флациуса, не вырывать фразы из контекста и не злоупотреблять *аллегорическим методом толкования. Вначале следует уяснить грамматическую структуру текста, затем его смысл, а также цель и намерения священных писателей. «В каждом отдельном месте, – писал Флациус, – следует искать единственный простой и точный смысл, согласующийся с общим контекстом повествования и обстоятельствами дела». Тем не менее для ряда библейских текстов Флациус допускал иносказательную интерпретацию. Главным в герменевтике он считал понимание смысла отдельных мест в свете целостного контекста Писания.

♦ Glossa Compendiaria in NT, Basileae, 1570.

● Об исследовании Шпета Г.Г. «Герменевтика и ее проблемы», в книге: Контекст, 1989, М., 1989; ЭСБЕ, т.36; RGG, Bd.2, S.971; ODCC, p.516.

Флúссер

Флúссер (Flusser) Давид (1917–2000), израильский историк религии, кумрановед, специалист по *междузаветному и новозаветному периодам. По воззрениям близок к представителям *либерально-иудаистской экзегезы. Родился в Вене. Высшее образование получил в Праге. Первоначально изучал средневековые латинские памятники. В 50-х гг. был среди первых ученых, исследовавших *Кумранские тексты. С 1962 профессор Еврейского университета в Иерусалиме. Член израильской Академии наук.

Значительная часть работ Флуссера посвящена происхождению христианства. В ряде статей он указал на ветхозаветные параллели фундаментальных христианских догматов (в частности, о девственном Рождестве). В книге «Иисус» (нем. изд. 1968; рус. пер.: М., 1992; расширенное и переработанное английское издание: Иерусалим, 1997) Флуссер попытался дать реконструкцию евангельской истории на основе современных знаний о той эпохе. По его мнению, традиция *синоптиков восходит к иерусалимской *первообщине христианской, тогда как учение апостолов Павла и Иоаннова традиция связаны с кругами *диаспоры, опиравшимися на источники, близкие к *ессеям. Гипотезу эллинистического происхождения *«павлинизма» Флуссер отвергает. Он подчеркивает, что два этапа развития христианства, допавловский и «паулинистический», отражают два течения в иудействе, которое было историческим лоном Евангелия. Из всех *течений и сект Флуссер считает фарисейское наиболее близким к первоначальному христианству.

Согласно Флуссеру, вполне вероятно, что Господь (как он называет Христа) употреблял понятие *«Сын Человеческий» в мессианском смысле и сознавал Себя Кем-то большим, нежели пророк. Христос не проповедовал, говорит Флуссер, ничего, что было бы неприемлемо для иудейства. Раскол произошел, по его утверждению, лишь тогда, когда с возникновением *языко-христианских общин ветхозаветные обычаи были радикально

отвергнуты. Именно личность и учение Христа должны «не разъединять, а соединять христиан и иудаистов».

Главный вывод Флуссера таков: «Напряженные отношения с иудаизмом были для христианства, стремившегося стать мировой религией, необходимостью. Сегодня такой необходимости больше не существует». Тезисы Флуссера на эту тему, предложенные для семинара бельгийских и голландских богословов (1975), вызвали оживленную дискуссию. Совместно с католиком Дж.Лангом и протестантом Дж.Пеликаном Флуссер выпустил книгу «Мария: образы Матери Иисусовой в иудаистском и христианском освещении» («Mary: Images of the Mother of Jesus in Jewish and Christian Perspective», Phil., 1986).

♦ The Dead Sea Scrolls and Christianity, «Studies on the Texts of the Desert of Judaea», 1957; Die Konsequente Philologie und die Worte Jesu, 1963; The Jewish origins of Christianity, «Jesus Quaterly», 1982, № 24; Jesus in the Context of History, «The Crucible of Christianity», 1969; Judaism and The Origin of Christianity, Winona Lake (Ind.), 1988.

• Штоль Г., Пещера у Мертвого моря, М., 1965 (позиция Флуссера в этой книге искажена); Wilson E., Scrolls from the Dead Sea, N.Y., 1959.

Фольклор и Библия. К области Фольклора относятся произведения устного анонимного творчества, которые принято называть «народными». Фольклор был одним из источников для многих Нарративных частей *Пятикнижия, Ис.Нав., Суд. и других книг Ветхого Завета (см. статью Устная традиция). В Фольклоре, как и в письменной литературе, имеются различные *жанры литературные, в частности *этиологические сказания, *легенды, песни; он тесно связан и с народной *этимологией. *Сравнительно-литературное и *сравнительно-религиозное изучение Библии показало, что библейские авторы нередко пользовались фольклорными мотивами, бытовавшими на *Древнем Востоке и в других регионах древнего мира. Определенную роль в такого рода заимствованиях играли т.н. «бродячие сюжеты» (см. статью *Поэтика Библии). К фольклорным мотивам Ветхого Завета можно отнести, в

частности, детали сказания о *Потопе, историю дочери Иеффая, некоторые эпизоды из сказания о Самсоне.

Наличие элементов Фольклора в Библии обусловлено *богочеловеческой природой Священного Писания. Боговдохновенные писатели использовали его как своего рода «строительный материал», как средство образной, доступной народу передачи библ. учения. Наиболее ярко фольклорность выражена в древних и средневековых *апокрифах. Что касается Нового Завета, то роль Фольклора в его создании весьма незначительна (в частности, *Грессманн предполагал, что в притче о богаче и Лазаре (Лк.16:19–25) были использованы элементы египетского Фольклора). Настоящий Фольклор складывается веками и тысячелетиями, а Евангелия написаны в том же веке, когда совершились описанные в них события. *Досиноптическая традиция, сохранявшаяся в Церкви 30–40 лет, не имеет характерных черт, свойственных народному творчеству и Фольклору в целом (см. статью *Евангелия).

- *Фрэзер Дж., Фольклор в Ветхом Завете, М.,1986; СИЭ, т.15; *Gibert P., Une théorie de la légende, P.,1979; *Gressmann H., Vom reichen Mann und armer Lazarus, Gött.,1918; см. также работы *Гункеля и *Франк-Каменецкого.

Фолькмар

Фолькмар (Volkmar) Густав (1809–1893), немецко-швейцарский протестантский богослов и библеист. Был преподавателем гимназии в Фульде. После ареста (по политическим мотивам) вынужден был покинуть Германию и переселился в Цюрих, где занял пост профессора в университете.

Фолькмар принадлежал к радикальному крылу *тюбингенской школы. Все Евангелия он отнес ко 2 в. (кроме Мк., которое он датировал 75). Эта датировка позволила Фолькмару создать весьма произвольную реконструкцию евангельской истории в работе «Иисус Назарянин и первые христиане» («Jesus Nazarenus und die erste Christliche», 1882). Фолькмар утверждал, что иудейское представление о Царстве Божьем было чисто политическим и таковым же оно было у Основателя христианства. Духовное понятие о Царстве было создано только в *языко-христианских общинах. Гипотезы Фолькмара были построены на ряде произвольных допущений и не получили поддержки в библейской науке.

♦ Das Evangelium Marcions, Lpz., 1852; Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung, Lpz., 1857; Handbuch der Einleitung in die Apocryphen, Bd.1–3, Tüb., 1860–1867; Kommentar zur Offenbarung Johannes, Z., 1862; Der Ursprung unserer Evangelien, Z., 1866; Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief, Z., 1887.

- *Schweitzer*. GLJF, R.15.

Фомá Аквинáт

Фомá Аквинáт (Thomas Aquinas), иеромонах (ок.1225–1274), итальянский католический богослов, крупнейший представитель схоластической философии.

Родился близ Аквино (Неаполитанское королевство) в семье графа Ландольфа, родственника короля Фридриха Барбароссы. Детство провел в родовом замке и в соседнем монастыре бенедиктинцев, где получил начальное образование. Продолжил учебу в Неаполитанском университете и там вопреки желанию семьи, прочившей его в настоятели монастыря, вступил в нищенствующий орден Доминика (1244). Пытаясь поколебать его решение, братья насильственно поместили его в замок, но год спустя вынуждены были его отпустить, т.к. его намерения остались неизменны. В 1245–1252 молодой монах, посвятивший свою деятельность философии и богословию, слушал лекции Альберта Великого, одного из первых христианских аристотеликов, в Париже и Кельне.

В 1252 началась преподавательская деятельность Фомы Аквината в Париже. Он вел курс Священного Писания и участвовал в богословских диспутах. В 1259 Фома Аквинат снова в Италии, где работает над толкованием Евангелия, читает лекции по канонике, готовит для папы материалы по соединению с Православной Церковью. Параллельно занимается философией, пишет комментарии к Аристотелю и метафизические трактаты. В 1269 в Париже ему пришлось вступить в полемику с противниками аристотелизма и его толкованиями, неприемлемыми для христианства.

В 1265 Фома Аквинат начал работу над главным произведением своей жизни «Итог богословия», или «Сумма теологии» («Summa Theologiae»), в котором стремился изложить универсальную систему христианской веры и *этики. Фома Аквинат продолжал трудиться над ним до 1272. В этом году его посетило мистическое озарение. «Больше я ничего не могу сделать, – сказал он, – мне открылись такие вещи, что теперь все написанное мною кажется мне соломой, и я могу лишь

ждать конца своей жизни». Фома Аквинат скончался в цистерцианском монастыре на пути в Лион, куда он был призван папой на собор. Человек глубочайшего смирения, он всегда жил в бедности, отказывался от всех почетных церковных должностей. Католическая Церковь канонизировала его в 1323 и причислила к учителям Церкви. Учение Фомы Аквината (томизм) долгое время считалось наиболее авторитетным в католическом богословии.

Как отмечал один из современников Фомы Аквината, он «разработал новый, четкий метод научного анализа и синтеза и приводил новые аргументации в своих доказательствах». Главной заслугой Фомы Аквината перед общехристианской мыслью было преодоление им одностороннего спиритуализма, восходящего к традиции Платона. Опираясь на Аристотеля, он настаивал на реальности созданного Богом мира, на правах разума, многоступенчатости процесса познания. От отверг как *фидеизм крайних платоников, так и концепцию «двойной истины», защищаемую мусульманским философом Ибн-Рушдом и парижским монахом Сигером. Отмечая качественное отличие веры от знания, Фома Аквинат подчеркивал, что они тесно соприкасаются. Если есть истины, которые мы познаем только из *Откровения, то все прочее возможно познавать силами разума.

Гносеология Фомы Аквината иерархична, она начинается с эмпирического знания и переходит к отвлеченному постижению. Вершиной иерархии является мистическое созерцание, которое уже превосходит область разума. Эти этапы познания соответствуют иерархической структуре всего существующего. Творение не призрак и не иллюзия; оно вполне реально, но не является самодовлеющим. Подлинное Бытие принадлежит только источнику бытия – Богу. Этот взгляд позволил Фоме Аквинату создать стройную систему, в которой находило свое место и эмпирическое, и логическое, и мистическое знание.

Фома Аквинат был не только философом и богословом, но и экзегетом. Самой ранней его экзегетической работой считаются комментарии на Ис., над которыми он начал работать в 40-х гг., а продолжил в конце жизни. Его университетские

лекции по посланиям апостола Павла были записаны студентами в 60–70-х гг. Тогда же им были созданы комментарии на Иов., Иер., Плач. В 60–70-е гг. он написал объяснения к Мф. и Ин. На закате жизни Фома Аквинат составил толкования на Псалтирь и Песнь Песней (не сохранились). Как комментатор Фома Аквинат был менее оригинален, чем как богослов и философ. Его пояснения к Библии являются главным образом пересказом святоотеческих толкований. Он также составил антологию из экзегетических трудов св.отцов («Золотая катена», 60-е гг.), которая свидетельствует о его глубоком знании не только западных, но и восточных отцов Церкви.

В соответствии со своей гносеологией и онтологией Фома Аквинат настаивал на многоступенчатом характере процесса экзегезы. Подобно тому, как реальность имеет несколько слоев, так и у Писания есть несколько смысловых измерений. Бог, вдохновитель Библии, выражает истину и через слова, и через события и вещи (описанные словами). «Первое значение, посредством которого слова обозначают дела и вещи, принадлежит к первому смыслу, историческому, или буквальному. То значение, которое имеют дела и вещи, обозначенные словами, называются духовным смыслом, который базируется на буквальном и предполагает его» («Summa Theologiae», 1,1,10). Духовный смысл, в свою очередь, имеет аллегорический, нравственный и мистический аспекты. Аллегии связывают между собой два Завета, нравственный смысл относится к поведению человека, мистический смысл открывает человеку мир «вечной Славы». Фома Аквинат подчеркивал, что исторический, буквальный смысл не исключает иносказаний. Эту мысль он иллюстрировал ссылкой на *антропоморфизмы в Библии, в которых буквальным смыслом «будет не сам образ, а то, что обозначается образом».

В своих трудах, связанных с Библией, Фома Аквинат исследовал множество актуальных вопросов космологии, *антропологии, этики, социальной жизни, используя труды Аристотеля для раскрытия различных сторон христианского учения. В частности, трактуя проблему творения, Фома Аквинат вводит понятие «вторичных причин», т.е. закономерностей,

которые Бог установил в природе. Ссылаясь на мнение Аристотеля, что только добродетельный правитель может принести благо обществу, Фома Аквинат разъясняет смысл *монархии идеи в Библии. Власть царя не абсолютна: она действительна лишь до тех пор, пока он соблюдает законы.

♦ Opera Omnia, vol.1–25, Parmae, 1852–1873; англ. пер. «Нуммы» издан в серии «Великие книги Западного мира», 1952; нем. пер. вышел в 1934–1938, франц. – в 1952; существуют также пер. трудов Фомы на многие европейские языки и переводные антологии изобразительных текстов. Перечень сочинений Фомы приведен в кн.: *Gilson E.*, The Christian philosophy of St.Thomas Aquinas, N.Y.,1956, p.381–437; в рус. пер.: Фома Аквинский, в кн.: Антология мировой философии, М.,1969, т.1, ч.2 (пер. *Аверинцева).

• *Боргош Ю.*, Фома Аквинский, пер. с польск., М., 1975²; *Бронзов А.А.*, Аристотель и Фома Аквинат, СПб.,1884; *Кичанова И.М.*, Философия Фомы Аквинского, ВФ, 1958, №3; *Соколов В.В.*, Средневековая философия, М.,1979; ФЭ, т.5; ФЭС; ЭСБЕ, т.41^а; *Chenu M.D.*, St.Thomas d'Aquin et la théologie, P.,1959; *Chesterton G.K.*, St.Thomas Aquinas, Garden City (N.Y.), 1956; *Gilson E.*, Le Thomisme, P.,1965; *Lubac H. de*, Exégèse médiévale, vol.1–4, P.,1959–1964; *Maritain J.*, Le Docteur Angélique, P.,1930 (англ. пер.: The Angelic Doctor, Toronto, 1931); *Pieper J.*, Uber Thomas von Aquin, Münch.,1949; Thomas von Aquin. Sein Leben, sein Werk und sein Zeit in der neusten Forschung, 1987; прочую библиографию см. в указанных сочинениях и в LTK, Bd.10; NCE, v.14.

«Фóрмгешихте»

«Фóрмгешихте» – см. *«Истории форм» школа.

Фосс

Фосс (Voss) Герхард, иеромонах (р.1935), голландский католический богослов и библеист. Высшее образование получил в университетах Инсбрука и Мюнстера. В 1958 вступил в Доминиканский орден. Рукоположен в 1961. Деятель католического экуменизма; редактор журнала «Una Sancta». Главная библейская работа Фосса – «Христология писаний Луки» («Die Christologie der Lukanischen Schriften in Grundzügen», Р.,1965).

ФО́ТИЙ

Фо́тий (Φώτιος), святитель (ок.820-ок.891), византийский церковный деятель и богослов, патриарх Константинопольский. Родился в аристократической семье. Получил разностороннее классическое образование. Занимал при византийском дворе ряд высоких должностей. В результате государственного переворота занял место смещенного патриарха Игнатия (858). Позднее его самого дважды низлагали (867 и 886). Фотий был активным поборником церковной независимости Византии. Его столкновения с Римом привели к первому разделению христиан Востока и Запада. Фотий много способствовал христианизации славянских народов. Его учениками были свт.*Кирилл и *Арефа Кесарийский. Скончался Фотий в ссылке.

Фотий был одним из образованнейших людей своего времени. Для библейской науки немалое значение имеет его энциклопедический труд «Мириобиблион» («Множество книг»), который содержит обзор 280 рукописей (в 19 в. книга была переведена на русский язык священником Н.Надеждиным, но напечатан перевод не был). Среди них утраченные произведения иудейского историка Юстуса Тивериадского, современника *Флавия, и ряда раннехристианских писателей (*Гегезипп, св.*Иустин и другие). Фотий составил *катены на Пс. и послания апостола Павла. Кроме того, в своей книге «Ответы Амфилохию» он рассмотрел множество *трудных мест Библии и объяснил ряд встречающихся в ней *«противоречий» библейских. «Ответы» содержат и рассуждения о литературном характере еврейских и греческих текстов священных книг. В полемическом труде, направленном против византийского павликианства (род *манихейства), Фотий указал на духовное *единство Библии, которое отрицалось этими еретиками.

♦ *Migne*. PG, t.101–104; в рус. пер.: Слово тайноводственное о св. Духе, ДБ, 1866, т.I, №20–26; О Гробе Господа нашего Иисуса Христа, ПСб.,1892, т.XI, вып.1; Множество книг, или Библиотека (фрагменты), в книге: Памятники византийской литературы IX- XIV веков, М.,1969;

прочие русские переводы творений Фотия указаны в книге: *Cyprien Kern, Les traductions Russes des textes patristiques, Guide bibliogr., Chevetogne (Belg.), 1957.*

● *Каждан А.П.*, Социальные и политические взгляды Фотия, ЕМИРА, 1958, сб.2; **Лебедев А.С.*, Новые исследования о времени и личности патриарха Фотия, ПО, 1868, т.ХХVI, № 5, т.ХХVII, № 9; *Пальмов И.С.*, Цареградский патриарх Фотий, СПб.,1891; *Платонов И.В.*, Патр. Фотий, М.,1891; Св.Фотий, патр. Константинопольский, ЖМП, 1955, №2; *Стуков Ф.*, Ко дню тысячелетия памяти Фотия, патр. Константинопольского, Каз.,1891; *Россейкин Ф.М.*, Первое правление Фотия, патр. Константинопольского, Серг.Пос.,1915; *Сергиевский Ф.*, Фотий до вступления на патриарший престол в Константинополе, ПТО, 1854, ч.III; *Успенский Ф.И.*, Очерки по истории византийской образованности, СПб.,1891; архиеп.**Филарет (Гумилевский)*, Историческое учение об Отцах Церкви, СПб.,1882², т.3; ЭСБЕ, т.36; см. также церковно-исторические труды **Лебедева А.П.* о разделении церквей; иностранную библиографию см. в ODCC,p.1088.

Фрагментáрная теóрия происхождéния Ева́нгелий

Фрагментáрная теóрия происхождéния Ева́нгелий, теория, согласно которой каноническим Евангелиям предшествовало множество кратких записей, позднее использованных евангелистами в качестве исходных *источников. Эта гипотеза впервые была высказана *Шлейермахером (1817), а в 20 в. разработана католическим библеистом *Серфо (1953). *«Истории форм» школа модифицировала Фрагментарную теорию происхождения Евангелий, превратив ее в гипотезу о происхождении Евангелий из кратких устных сказаний и речений. Вступление к Лк. (Лк.1:1–2) показывает, что евангелист действительно располагал какими-то источниками *досиноптической традиции. Но вопрос, были ли это цельные повествования или только небольшие рассказы, остается открытым. В любом случае несомненно, что евангелисты опирались на какие-то тексты и предания.

- См. статьи: *Евангелия; *Синоптическая проблема.

Фрагментарная теория происхождения Пятикнижия

Фрагментарная теория происхождения Пятикнижия, теория, согласно которой *Пятикнижие сформировалось из большого числа независимых фрагментов. Первым эту теорию выдвинул католический библеист *Геддес в 18 в., а затем в начале 19 в. она была развита нем. протестантом *Фатером. В какой-то мере Фрагментарную теорию происхождения Пятикнижия. принимал и *Астрик, но он выделял среди *источников, которыми пользовался Моисей, несколько главных. Развитие библейской *исагогики в 19–20 вв. привело к отказу большинства авторов от Фрагментарной теории происхождения Пятикнижия. Против нее свидетельствует стилистическое, сюжетное и смысловое единство обширных блоков текста Пятикнижия.

- *Шавров М.В., Школа фрагментаристов и ее попытка опровергнуть целостность и единство книги Бытия, ДБ, 1862, № 17; *Kraus, S.144–146; прочую библиографию см. в статье *Пятикнижие.

Франк-Каменецкий

Франк-Каменецкий Израиль Григорьевич (1880–1937), советский востоковед и историк литературы. Родился в Вильнюсе. Учился в Киевском университете. Доктор литературоведения (с 1934). С 1919 профессор Иркутского, Московского и Ленинградского университетов, научный сотрудник Института языка и мышления АН СССР, руководитель кабинета семито-хамитских языков. Главные его работы посвящены Сравнительно-религиозному и *сравнительно-литературному изучению Библии.

♦ Памятники египетской религии в фиванский период, М., 1917; Религия Амона и Ветхий Завет, «Сборник трудов профессоров и преподавателей Иркутского Гос. университета», 1921, вып.1; Пророки-чудотворцы. О местном происхождении мифа о Христе, Л., 1925; Вода и огонь в библейской поэзии, «Яфетический сборник», Л., 1925, №3; Пророк Иеремия и борьба партий в Иудее, в книге: Религия и общество, Л., 1926; Пережитки анимизма в библейской поэзии, «Еврейская мысль», 1926, № 2; Религиозный синкретизм в Египте в Фиванский период, «Коллегия востоковедов. Записки», Л., 1928, т.3, вып.1–2; Растительность и земледелие в поэтических образах Библии и в гомеровских сравнениях, «Язык и литература», Л., 1929, №4; Колесница Иеговы, «Яфетический сборник», Л., 1930, № 6; Отголоски представлений о матери-земле в библейской поэзии, «Язык и литература», 1932, №8; Иштарь-Исольда в библейской поэзии, «Труды Института языка и мышления АН СССР», 1932, № 2; Женщина-город в библейской эсхатологии, в книге: С.Ф.Ольденбургу к 50-летию научно-общественной деятельности, Л., 1934; Адам и Пуруша. Макрокосм и микрокосм в иудейской и индийской космогонии, в сборнике: Памяти академика Н.Я Марра, М.-Л., 1938.

● Милибанд. БССВ; Некрологи см. в «Вестнике АН СССР», 1937, №6 и в книге: Язык и мышление, 1940, №9.

Французская библейстика

Французская библейстика, библейская наука, развивавшаяся во Франции и франкоязычных странах (Бельгия, частично Швейцария).

Предыстория Французской библеистики относится к святоотеческому периоду, когда в Галлии появились первые латиноязычные комментаторы (*Иларий Пиктавийский, *Евхерий Лионский и др.). Они входят в число основоположников христианской экзегезы и герменевтики. В течение Средних веков вплоть до начала Нового времени библеисты Франции писали свои труды на латинском языке, как это было принято во всех западноевропейских странах. Толкования этого времени чаще всего были выдержаны в духе *катен. Проблемы веры и знания в связи с Библией впервые были поставлены *Абеляром в 12 в. Средневековая Французская библеистика существовала почти исключительно в католическом контексте. В 16 в. *Кальвин и его ученик *Беза положили основание протестантской Французской библеистике.

В 17–18 вв. французские католические ученые *Бонфрер, *Кальме, *Астрюк и *Симон, обратившись к методам историко-литературного исследования Библии, открывают новую эпоху в *критике библейской и в *исагогике в целом, но вскоре наталкиваются на ожесточенное сопротивление католической ортодоксии. Этот негативизм по отношению к критике царил в католической Французской библеистике на протяжении почти всего 19 в. Любые новые подходы (например, *социальная интерпретация Евангелия, предпринятая *Ламенне) вызывали решительное осуждение церковных властей. В результате научные достижения *немецкой библеистики, занявшей в то время лидирующее положение, проникали во Французскую библеистику лишь в форме *отрицательной критики библейской (в частности, через *Ренана). Постепенно натиск этой критики побудил французских католиков и протестантов усовершенствовать научные методы библейской апологетики (*Прессансе, *Дидон).

Борьба с отрицательной критикой привела к двоякому исходу. С одной стороны, *рационализм в библеистике и либеральное богословие (*Сабатье) стали оказывать влияние на французский католицизм, что завершилось на рубеже 19 и 20 вв. *«модернизмом» католическим (*Луази). С другой стороны, консервативная школа (*Вигуру, *Ле Камю) выступала теперь во всеоружии исторических, археологических и филологических знаний. Синтез был достигнут в трудах о.*Лагранжа, школа которого после долгой борьбы одержала победу. Ее *«исторический метод» органично сочетал религиозное отношение к Библии с признанием наиболее бесспорных методов и выводов *новой исагогики. Вокруг основанной Лагранжем *Иерусалимской библейской школы группировались многие видные французские библеисты (*Абель, *Буамар, *Бенуа, *Де Во, *Шэн и другие). После энциклики *Пия XII (1943) начался быстрый расцвет Французской библеистики в направлении, указанном Лагранжем (*Желен, *Леон-Дюфур, *Казелль, *Робер, *Стейнманн, *Фейе).

Начало исследованиям *Древнего Востока во Франции положили восточные походы Наполеона I, которого сопровождала группа ученых. Французский ориенталист Ж.Шампольон расшифровал египетские иероглифы; французские археологи обогатили культуру множеством находок в Египте, Месопотамии, Иране, Сирии и Палестине (работы *Венсана, *Клермон-Ганно, *Масперо и другие). Французское востоковедение во многом содействовало прогрессу библейской науки.

Значительный вклад в библеистику внесли и бельгийские экзегеты, главным образом из Лувенского университета (*Хоонакер, *Коппенс, *Серфо). Одним из выдающихся достижений Французской библеистики является издание *Иерусалимской Библии. На французском языке вышел ряд *словарей библейских, *серий трудов по библеистике и *толковых Библий; издаются переводы Писания, принадлежащие как одному переводчику (*Дорм, *Ости), так и коллективам (напр., *экуменический перевод). Существует несколько французских *периодических изданий библейских, как

научных (например, «Библейское обозрение», RB), так и популярных (например, «Библейский мир», MB).

- *Levie J.*, *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, P.-Louvain, 1958; см. также статьи: *Исагогика; *Историко-литературная критика; *Католическая библеистика.

Французские переводы Библии

Французские переводы Библии – см. *Переводы Библии на новые европейские языки.

Фрэзер

Фрэзер, Фрейзер (Frazer) Джеймс Джордж (1854–1941), английский историк культуры и религиовед. Высшее образование получил в Кембридже, где затем был преподавателем. С 1907 профессор социальной антропологии в Ливерпульском университете. Первоначально Фрэзер занимался античной культурой и филологией, но в поисках объяснения одного из древних римских обычаев обратился к вопросам первобытной религии, мифологии и *магии. Результатом его исследований явился 12-томный труд «Золотая ветвь» («The Golden Bough», 1911–1915; рус. пер.: М., 1980; сделан с 1-томного варианта 1923). В этой работе Фрэзер проследил роль магии в становлении царской власти, связав обряды интронизации с мифами об умирающем и воскресающем божестве. Сам Фрэзер признавался, что основные идеи заимствовал у своего друга У.Р.*Смита, одного из основоположников *ритуально-исторической школы. Обширнейший материал, блестящее изложение (стиль Фрэзера был признан классическим) привлекли к «Золотой ветви» внимание широких научных и читательских кругов.

Фрэзер был избран членом Британского королевского общества и получил множество ученых степеней. Сторонники *мифологической теории происхождения христианства были уверены, что нашли у Фрэзера подтверждение своих взглядов. Ввиду этого ученый в специальном приложении к т.9 («Распятие Христа») подчеркнул, что убежден в исторической реальности Основателя христианства. «Растворять Основателя христианства в мифе, – писал он, – едва ли менее абсурдно, чем делать то же в отношении Магомета, Лютера и Кальвина. Подобные взгляды по большей части – грезы исследователей, знающих большой мир главным образом по бледному отражению в книгах».

Работая над «Золотой ветвью», Фрэзер публиковал статьи по вопросам сравнительно-религиозного и *сравнительно-литературного изучения Библии, которые он впоследствии

объединил в 3-томном труде «Фольклор в Ветхом Завете» («Folklore in the Old Testament», L.,1918; рус. пер.: М.,1986; сделан с 1-томного варианта 1923). В нем он указал на параллели между ветхозаветными сказаниями и *фольклором самых различных народов и эпох. Будучи по воззрениям позитивистом-агностиком, Фрэзер не стремился к обобщениям, а предлагал читателям лишь энциклопедию фактов. Многие из них действительно помогают уяснить генетические корни некоторых сказаний, обычаев и обрядов Ветхого Завета, но ценность материала, собранного Фрэзером, часто снижается его научной «неразборчивостью». Так, например, приводя сказания «примитивных» народов, похожие на библейские, Фрэзер не всегда учитывал их вторичность (нередко они являлись фольклорным искажением рассказов, которые туземцы слышали от миссионеров).

♦ The Belief in Immortality and the Worship of the Dead, v.1–3, L.,1913–1924; Man, God and Immortality, L.,1968; в рус. пер.: Человек и сверхъестественное, в сборнике статей: Происхождение религии в понимании буржуазных ученых, М., 1932; Происхождение представления о Боге у человека, там же.

• Мелетинский Е.М., Поэтика мифа, М.,1976; СИЭ, т.15; Schmidt W., Der Ursprung der Gottesidee, Münster, 1926², (англ. пер.: The Origin and Growth of Religion, L.,1931); RGG, Bd.2, S.1090.

Фукс

Фукс (Fuchs) Эрнст (1903–1983), немецкий протестантский богослов, специалист по Новому Завету. Был ординарным профессором в Марбургском университете (с 1961). Его имя связано с *«новым поиском исторического Иисуса» в постбультмановский период библейской *герменевтики. Фукс считает, что историческую ценность имеют не столько слова Иисуса, донесенные до нас евангелистами, сколько повествования о Нем. Именно поступки Христа (например, Его обращение с отверженными и грешниками), идущие вразрез с общепринятыми в обществе того времени устоями, есть самое достоверное в Евангелии. Это не легендарный вымысел, а свидетельство о явлении Божественного милосердия через Христа.

♦ What is Interpreted in the Exegesis of the New Testament. Studies of the Historical Jesus, Naperville-L., 1964.

- RGG, Bd.7, S.67.

Фу́лтон Шин

Фу́лтон Шин, архиепископ – см. *Шин Фултон, архиепископ.

Фундаментализм

Фундаментализм в библеистике. Термином Фундаментализм принято обозначать воззрения ряда протестантских деноминаций, которые стремятся противопоставить всем видам модернизма и идеям *либерально-протестантской школы экзегезы верность основным догматам христианства. Начало Фундаментализму было положено в США в 1895, когда на библейской конференции в Найагаре было сформулировано 5 «фундаментальных принципов», которые были признаны обязательными для христианского правоверия.

1) Библия – источник *Откровения, непогрешимый по сути и по форме;

2) Христос родился от Девы;

3) Его смерть имеет искупительное значение;

4) Его Воскресение было реальным, во плоти;

5) Христос явится в конце истории для Суда над миром.

Комментарии к этим пунктам были изложены Р.Торри и Л.Диксоном в 12-томном сборнике статей «Основы» («The Fundamentals», 1909–1915), а затем распространены в сокращенном виде. Учение, выраженное в п. 2–5, вполне соответствует православному Символу веры. Дискуссионной же остается проблема п.1. В фундаменталистской интерпретации земной, человеческий аспект Писания полностью поглощается его Божественным аспектом. В этом отношении Фундаментализм оказывается в противоречии со святоотеческим понятием о *богочеловеческой природе Священного Писания, принятым в православной и католической библеистике. Проповедуя крайний *фидеизм, Фундаментализм создает тормоз для углубления богословских исследований Слова Божьего в его историческом выражении. Фундаменталистский *вербализм ставит читателя Библии перед многочисленными трудностями и соблазнами, поскольку игнорирует «земную плоть» Писания. В 70–80 гг. 20 в.

Фундаментализм стал в США девизом политического консерватизма.

- *Барр Д., Фундаменталистское толкование Библии, «Символ», 1981, № 6; *Яковлев Н.Н.*, Религия в Америке 80-х, М., 1987 (там же указана библиография); *Gore Ch., The Doctrine of the Infallible Book, L., 1924; *Richardson A., The Rise of Modern Biblical Scholarship and Recent Dissension of the Authority of the Bible, in: Cambridge History of the Bible, Camb., 1963; NCE, v.6, p.224.

Фуст

Фуст (Fust) Иоганн (ок.1400–1466), немецкий типограф, совладелец (а потом, вероятно, владелец) типографии Гутенберга. На его средства вышла первопечатная Библия Гутенберга. В типографии Фуста была также издана Псалтирь (1457, 1459).

- Пятьсот лет после Гутенберга. 1468–1968. Статьи, исследования, материалы, М., 1968.

Хааг

Хааг (Haag) Герберт (1915–2001), немецко-швейцарский католический библеист. Профессор по Ветхому Завету в Люцерне (с 1948) и Тюбингене (1960–1980). Под его редакцией вышел предметно-именной «Библейский словарь» («Biblisches Wörterbuch», Freiburg-Basel-Wien, 1971), в основу которого был положен словарь голландского библеиста А. ванн ден Борна. Книга выдержала несколько изданий. В работе над ней принимали участие католические и протестантские авторы. Хааг занимался проблемами кумрановедения и *сравнительно-религиозного изучения Библии (в частности, библейскими параллелями с Гомером и текстами *Угарита), а также вопросами библейского учения о *сотворении мира.

♦ Die biblische Schöpfungsgeschichte heute, in: Evolution und Bibel, Luzern-Münch., 1962; Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda, Stuttg., 1965; Biblische Schöpfungslehre, Stuttg., 1966; Vom alten zum neuen Pascha, Stuttg., 1971.

- WBSA, p.89; ZAW, 1956, №68.

Хайниш

Хайниш (Heinisch) Пауль, священник (1878–1956), немецкий католический библеист. Окончил университет в Бреслау. Рукоположен в 1902. Начало его научной деятельности совпало с борьбой вокруг католического *«модернизма», что обусловило осторожность методики Хайниша и выбора им тем для работы. Степень доктора он получил за труд «Влияние Филона Александрийского на раннехристианскую экзегезу» («Der Einfluß Philos von Alexandrien auf die älteste christliche Exegese», Münster, 1908). Хайниш преподавал в Бреслау, а затем был профессором в университетах Австрии. Он участвовал в работе над «Боннской» *Толковой Библией и написал для нее комментарии к Быт., Исх., Числ., Лев. Хайниш всегда оставался сторонником умеренного критицизма, он принимал наиболее бесспорное в *новой исагогике и отвергал крайние гипотезы. Эта тенденция выразилась в его «Богословии Ветхого Завета» («Theologie des AT», Bonn, 1940) и «Истории Ветхого Завета» («Geschichte des AT», Bonn, 1950), вышедшей уже после энциклики *Пия XII «Divino afflante Spiritu». Хайниш был одним из редакторов *периодического издания «Biblischen Zeitfragen».

♦ Die griechische Philosophie im Buch der Weisheit, Münster, 1908; Probleme der biblischen Urgeschichte, Luzern, 1947.

● *Harrington W., The Path of the Biblical Theology, Dublin, 1973; LTK, Bd.5.

Хаммурапи

Хаммурапи (правил около 1792–1750 до н.э.), шестой царь 1-й Вавилонской династии. Многие экзегеты 19 в. отождествляли его с Амрафелом, упомянутым в (Быт.14) (в настоящее время эта гипотеза оставлена; см. статью *«Поход четырех царей»). Как явствует из древневосточных документов, Хаммурапи объединил под своей властью Шумер и Аккад (север и юг Месопотамии) и сделал Вавилон одной из мировых столиц. Хаммурапи ввел в своем царстве свод законов, которые были высечены на каменных столбах (такой столб был найден в Сузах французской экспедицией 1901–1902). Параллели между законами Хаммурапи и правовыми нормами *Пятикнижия показывают, что эти нормы не являлись продуктом эпохи ветхозаветных царей (как полагала школа *Велльхаузена), а существовали уже в эпоху *патриархов. Так, например, статьи 196, 198, 200 кодекса Х. соответствуют ветхозаветному принципу уголовного наказания («глаз за глаз, зуб за зуб», Исх.21:34), статьи 250–251 сходны с правилами о бодливом быке в (Исх.21:28–29); много общего имеют брачные законы Хаммурапи и законы Моисеевы, а также этическая направленность обоих кодексов. Хаммурапи заявляет, что издал свои законы, «чтобы сильный не притеснял слабого, чтобы оказать справедливость сироте и вдове» (ср. Исх.22:22).

Композиция вавилонского кодекса напоминает композицию законов Пятикнижия (в частности, Втор.). Судебник Хаммурапи начинается историческим вступлением, затем следуют *казуистические законы, призывание в свидетели богов, и завершается он проклятием в адрес нарушителей законов. Нет, однако, оснований считать, что в Библии содержатся прямые заимствования из судебного Хаммурапи. Скорее всего, и вавилонский кодекс, и Пятикнижие опирались на т.н. «обычное право», распространенное на Востоке в 1-й трети 2-го тысячелетия до н.э. Сравнивая законы Ветхого Завета и законы Хаммурапи, *Тураев отмечал их сходство в деталях и глубокое различие в сфере религиозной.

Переводы: Волков И.М. Законы Вавилонского царя Хаммураби, М.,1914; Законы Вавилонского царя Хаммурапи, ХДВ, т.1, с.151–178.

- *Дьяконов И.М., Якобсон В.А., Старовавилонский период в Двуречье, в книге: История Древнего Востока, М.,1983, ч.1; *Лопухин А.П., Вавилонский царь правды Аммураби и его новооткрытое законодательство в сопоставлении с законодательством Моисеевым, СПб.,1904; *Тураев Б.А., Вавилон и Хаммурапи, в его книге: История Древнего Востока, Л.,1936, т.1; *Mendenhall E., Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East, Pittsburgh, 1955; см. также статьи: *Археология библейская; *Древний Восток.

Хáнтер

Хáнтер (Hunter) Арчибалд (р.1906), английский протестантский библеист, исследователь Нового Завета. Высшее богословское образование получил в университетах Глазго, Марбурга и Оксфорда. Был профессором по Новому Завету в Оксфорде, Глазго, Абердине, Ричмонде (США). Во время Второй мировой войны занимал должность пастора. Главные труды Хантера посвящены новозаветной тематике. Большинство из них рассчитано на широкий читательский круг: они написаны сжато, доступно, тесно связаны с актуальными проблемами христианской жизни. В комментарии к Рим. (1955) Хантер для пояснения взгляда апостола Павла на *Закон сближает «обрезание» с традиционной церковностью, а «необрезание» с секуляризмом, как это делают многие протестантские экзегеты. Свои основные взгляды Хантер изложил в книге «Введение в новозаветное богословие» («Introducing New Testament Theology», L.,1957). В ней он прослеживает динамику осмысления того, что он называет «Событием Христа». Это понятие включает жизнь, личность и учение Господа и, в первую очередь, Его Страсти и Воскресение. Именно они являются исходным пунктом новозаветного богословия. Хантер принимает мн. выводы *критики библейской, однако исторический скептицизм школы *Бульмана рассматривает как неоправданный. «Мы можем, – пишет он, – считать деяния и слова, приписываемые Иисусу в синоптических Евангелиях, подлинными, если не будет доказано противное». Но таких доказательств в трудах радикальных критиков Хантер не находит.

В 1-й части книги он описывает «Событие Христа»: Его учение о Царстве Божьем, Его мессианское самосвидетельство, начало нового народа Божьего – Церкви, Страсти как промыслительную участь *Служителя Господня и Воскресение как торжество высшей правды и основу христианства. Часть 2-я посвящена ранней апостольской *керигме, которую Хантер выводит непосредственно из «События Христа». Часть 3-я

говорит о богословии «толкователей События» (апостолов Петра, Павла и Иоанна) и показывает, что их учение, подобно керигме *первообщины христианской, органически связано с «Событием». Хотя Хантер строит свою книгу только на данных Нового Завета, не касаясь церковного, догматического толкования, он видит в этом толковании законный процесс дальнейшей интерпретации «События Христа», которое, по его словам, «продолжается до сих пор».

♦ Paul and His Predecessors, L.,1940; The Unity of the New Testament, L.,1943; The Gospel According to St. Mark, L.,1948; The Work and Words of Jesus, Phil.,1950; Interpreting the New Testament, L.,1951; Design for Life, L.,1953; Interpreting the Parables, L.,1960; The Gospel According to John, Camb. (Eng.), 1965; The Gospel According to St. Paul, L.,1966; Bible and Gospel, L.,1969; Gleanings from the New Testament, Phil.,1975.

● *Harrington W., The Path of the Biblical Theology, Dublin, 1973.

Ха́ос

Ха́ос (греч. χάος), термин, заимствованный из греческой литературы и философии и означающий первичное недифференцированное состояние Вселенной. Аналогии этому греческому термину имеются почти во всех древних космогониях. Хотя они носят не отвлеченный, а мифологически-образный характер.

Внебиблейские представления о Хаосе. Олицетворением Хаоса в мифо-поэтических сказаниях *Древнего Востока и Греции является могучая морская стихия. Хаос изображался как первичный океан, вечный и божественный по своей природе. Чаще всего в нем видели материнское лоно богов и людей. У шумеров это была богиня Нааму, у вавилонян – богиня Тиамат, у египтян Хаос отождествлялся с первобожеством Нуном. Существует множество оттенков в толковании идеи Хаоса. В индийском космогоническом гимне Риг-Веды (X,129) первостихия носит апофатические черты; у греческих философов и поэтов Хаос – одушевленное материальное начало Вселенной; на Ближнем Востоке и в Китае Хаос нередко представлялся в виде морского чудовища, змея или дракона. Во многих космогонических мифах (в частности, в египетских и месопотамских, финикийских и греческих) против извечного божественного Хаоса восстают порожденные им молодые боги (см. статью *Дуализм). Они дифференцируют элементы Вселенной, внося в нее упорядоченный строй (борьба вавилонского бога Мардука с Тиамат). Космогонические мифы о Хаосе содержат две основные мысли: а) первичный Бог-стихия извечен; б) рациональная структура мира возникла благодаря преодолению Хаоса. В ряде систем греческой философии эти концепции преобразовались в учение о безначальности материальной основы мироздания.

Идея Хаоса в Библии. Священное Писание использует общечеловеческую идею Хаоса, но дает ей совершенно иную религиозную интерпретацию. *Шестоднев содержит понятие о водной Бездне (евр. **תְּהוֹם**, **техом**, или **תֵּבוֹם**), но полностью

демифологизирует его. Теом – не Божество, а *тварная* стихия, созданная по воле единого Бога. Однако в других местах Ветхого Завета бездна изображается в традиционном для Востока образе морского чудовища. Этот мифо-поэтический образ чаще встречается в поздней ветхозаветной письменности, когда ослабевает соблазн языческого его понимания. Змей, дракон, раав обозначают сатану, тварные силы, противящиеся замыслам Божьим. Господь не уничтожает эти силы, но обуздывает их подобно тому, как суша полагает пределы бурным морским волнам (Пс.103:6–9). Таким образом, безлика водная бездна *космографии Книги Бытия становится символом зла. «Ты расторг силою Твоею море, Ты сокрушил головы змиев в воде. Ты сокрушил голову левиафана» (Пс.73:1314). Продолжающееся творение представлено как борьба с Хаосом не только в природном, но и в духовно-нравственном смысле. Это отражено в Откр., где сатана изображен в виде «дракона, древнего змия, называемого диаволом и сатаной, обольщающего всю вселенную» (Откр.12:9). Торжество Божественного замысла ведет к исчезновению моря, которое в данном случае тождественно с драконом (Откр.21:1). Море символизирует состояние Хаоса, которое преодолевается в процессе Божественного Домостроительства. Пророчество об этом завершающем Дне Господнем содержится в т.н. «Апокалипсисе Исайи» (см. статью *Исайи пророка Книга). «В тот день поразит Господь мечом Своим тяжелым, и большим и крепким, левиафана, змея прямо бегущего, и левиафана, змея изгибающегося, и убьет чудовище морское» (Ис.27:1).

В литературном отношении эти образы связаны с символикой Востока; в частности, в одной из поэм *Угарита сказано, что Ваал «сокрушил извивающегося змея». Но по существу в Библии речь идет не о «битве богов», как в мифологии, а о торжестве Бога над тварными силами, искажившими Его пути в мироздании. Примечательно, что эти силы связываются в Библии не только с природными, но и с историческими проявлениями зла и несовершенства. Тиранические империи представлены в виде чудовищ, выходящих из моря (Дан.7:3; Откр.13:1). Одна из важных черт,

отличающих библейские представление о Хаосе от языческих, это учение о конечной победе Творца над ним, тогда как в языческих мифах Вселенная через определенные промежутки времени возвращается в изначальное состояние Хаоса.

● *Ильин В., Шесть дней творения, Париж, 1930; Светлов Э. (прот. А.Мень), Магизм и единобожие, Брюссель, 1971; Топоров В.Н., Хаос, МНМ, т.2; Элиаде М., Космос и история, М.,1987; его же, Chaos, RGG, Bd.1, S.1640–1641; Brandon S.G., Creation Legends of the Ancient Near East, L.,1963; *Gunkel H., Schöpfung und Chaos, Gött.,1895; *Rad G. von, Genesis, Bd.1–2, Gött.,1952–1953; *Vawter B., On Genesis, Garden City (N.Y.), 1977. Переводы древних космогонических текстов и литературу о них см. в библиографии к статьям: *Археология; *Древний Восток; *Клинопись; *Сравнительно-религиозное изучение Библии.

Хапи́ру

Хапи́ру, *хабири, аперу*, название социальной или племенной группы, обитавшей в Палестине и Финикии в 15–12 вв. до н.э. В надписи фараона Аменхотепа II (ок.1443) Хапиру упомянуты среди ханаанских военнопленных. В 14 в. вассал Эхнатона (см. статью *Амарнский период), царь Иерусалима, сообщает, что Хапиру захватывают царские земли в Ханаане. Многие библеисты отождествляли это событие с походами Иисуса Навина, а Хапиру – с евреями (*Нельдеке, Р.*Киттель, *Введенский, *Струве). *Тураев высказывался более осторожно, считая, что Хапиру было «общим названием бедуинов».

В настоящее время исследователи пришли к выводу, что скорее всего Хапиру представляли собой разноплеменную «вольницу», боровшуюся как с фараонами, так и с подвластными им ханаанскими правителями. В эпоху Иисуса Навина Хапиру, по-видимому, составляли основное население палестинского государства Амурру.

- *Дьяконов И.М., Сирия, Финикия и Палестина в III-II тысячелетиях до н.э., в книге: История древнего мира, т.1, М.,1983²; Зверинский С., Сирия и Палестина до исхода евреев из Египта по египетским монументам (по Г.Данкану), «Странник», 1913, №5; Соловейчик И.И., Палестина в XV в. до н.э. при свете новейших открытий, ЖМНП, 1896, №3; Письмо Абдихибы, правителя Иерусалима, египетскому фараону Эхнатону, ХДВ, М.,1963, с.281; *Bright J., A History of Israel, L.,1972.

Хárнак

Хárнак (Harnack) Адольф фон – см. *Гарнак.

Хáррингтон

Хáррингтон (Harrington) Уилфрид, иеромонах (р.1927), ирландский католический. библеист. Родился в городе Корк, где в 1947 вступил в доминиканский орден. Высшее богословское образование получил в Риме и в *Иерусалимской библейской школе, после чего преподавал Священное Писание в католических учебных заведениях Ирландии и США. Труды Харрингтона тесно связаны с его преподавательской деятельностью: они, как правило, являются *руководствами библейскими и написаны сжато, ясным языком, в свете *новой исагогики и с привлечением новейших данных. Харрингтону принадлежат толкования на Лк. (1967) и Откр. (1969). В комментарии к Откр. каждому разделу предшествуют выдержки из Ветхого Завета, поясняющие символику этой новозаветной книги.

В работе «Путь библейского богословия» («The Path of the Biblical Theology», Dublin, 1973) Харрингтон рассматривает роль и методы *богословия библейского и его историю, начиная с *Габлера и кончая современными направлениями. Исагогическая книга Харрингтона «Ключ к Библии» («Key to the Bible», vol.1–3, Garden City (N.Y.), 1976) продолжает в послесоборных условиях традицию, начало которой положило «Введение» *Робера и *Фейе. В 1-м томе освещаются вопросы *боговдохновенности, *канона Священного Писания, *критики библейской и дается очерк ветхозаветной и новозаветной истории. Во 2-м содержатся краткие сведения о книгах Ветхого Завета, а в 3-м – о книгах Нового Завета. К руководству приложена библиография на английском языке. Харрингтон – один из редакторов серии «Провозвестие Нового Завета. Библейско-богословский комментарий», выходившей в 70–80 гг. (самому Харрингтону в серии принадлежит книга о Лк.).

♦ Explaining the Gospels, N.Y.,1963; Vatican II on Revelation, Dublin-Chi.,1967; The Promise of Love, Staten Island (N.Y.), 1968; Come, Lord Jesus, Staten Island (N.Y.), 1968; Parables Told by Jesus, N.Y.,1975; Christ and Life, Chi.,1975.

Хáррис

Хáррис (Harris) Джеймс Рендел (1852–1941), английский протестантский востоковед и библейский текстолог. Родился в семье конгрегационалистов, но впоследствии вступил в общину *квакеров. Образование получил в Кембридже. Заведовал Манчестерской библиотекой Райленда, где собраны древнейшие *рукописи библейские (в т.ч. «папирус *Райленда»). Путешествуя по Египту и Синаю, Харрис открыл и опубликовал много первохристианских текстов (им найдена утраченная «Апология» Аристида, писателя 2 в., издан сирийский *палимпсест Четвероевангелия и *апокриф «Оды Соломона»).

♦ The Teaching of the Apostles and the Sibylline Books, Camb. (Eng.), 1885; Biblical Fragments from Mount Sinai, L., 1890; Diatessaron of Tatian, Camb. (Eng.), 1890; Four Lectures on the Western Text of the NT, L., 1894; The Four Gospels in Syriac, Camb. (Eng.), 1894; Testimonies, v.1–2, Camb. (Eng.), 1916–1920.

• Дойель Л., Завещанное временем, М., 1980; ODCC, p. 620–21.

Хасиды

Хасиды (евр. חסידים, хасидим – благочестивые, греч. ἁσιδαῖοι), течение в *иудействе, возникшее в 1-й трети 2 в. до н.э. Община Хасидов вела борьбу против западного, главным образом греческого, влияния. В начале Маккавейского восстания Хасиды, «крепкие силою в Израиле, все верные закону», примкнули к повстанцам (1 Макк.2:42, по греческому тексту). Но вскоре после первых побед над язычниками они устранились от политической жизни. По всей видимости, хасидское движение распалось на несколько ветвей, из которых вышли *ессеи и *фарисеи. В 18 в. Хасидами стали называть членов одной из мистических сект в *иудаизме.

- См. статьи: *Второго Храма период; *Междузаветный период; *Течения и секты.

Хасту́пис

Хасту́пис (Χαστούλης) Афанасиос (р.1921), греческий православный библеист. Окончил богословский факультет Афинского университета, где с 1952 был профессором кафедры Священного Писания Ветхого Завета. В 1953 перешел в Салоникский университет, где получил степень доктора богословия и был назначен деканом. Профессор Афинского университета кафедры *исагогики и ветхозаветной *герменевтики библейской.

Важнейший труд Хаступиса – «Исагогика Ветхого Завета» (1981). В этом курсе учтены все достижения современной текстологии, библейской *археологии и *историко-литературной критики. В вопросе об *источниках *Пятикнижия Хаступис занимает умеренную позицию, признавая наличие в тексте Моисеевых книг ряда независимых традиций и в то же время отвергая исторический скептицизм школы *Велльхаузена. Хаступис подчеркивает, что раскопки в странах *Древнего Востока доказали глубокую древность сказаний Пятикнижия. По мнению Хаступиса, сам Велльхаузен как добросовестный исследователь изменил бы свою точку зрения, если бы располагал данными о новейших находках. Эти находки, отмечает Хаступис, показывают, что «основы включенных в Пятикнижие преданий и ядро законодательства восходят ко временам становления Израиля как народа. Доминирующей фигурой той эпохи был, разумеется, Моисей, организатор, религиозный вдохновитель и законодатель».

Результаты раскопок, по мнению Хаступиса, имеют определенное значение и для библейского *богословия. Благодаря им «открылись новые горизонты в толковании Ветхого Завета. В свете изучения историко-филологического фона более адекватно уясняются вечные истины Писания, такие как этический монотеизм, Откровение Бога через события истории, Божественное присутствие в мире, богоизбранность, Откровение через пророков». Признавая важность научных исследований Библии, Хаступис в то же время отмечает, что

«нетленная ценность религиозных истин» Писания «заключена в самой их природе, а не в их историко-филологических формах». В процессе исследования *Септуагинты Хаступис пришел к выводу, что в ряде случаев *масоретский текст сохранил более точно первонач. смысл Писания.

- Θρησκευτική καί ήθική έγκυκλοπαιδεία, 'Αθήναι, 12 (там же приведен список трудов Хаступиса).

Хатч

Хатч (Hatch) Эдвин – см. *Хэтч.

Хаусрат

Хаусрат, Гаусрат (Hausrath) Адольф (1837–1909), немецкий протестантский историк Церкви и Нового Завета. По взглядам примыкал к *тюбингенской школе (автор подробной биографии *Штрауса). В своих книгах «Апостол Павел» («Der Apostel Paulus», Heidelberg, 1865), «История новозаветного времени» («Neutestamentliche Zeitgeschichte», Th.1–3, Heidelberg, 1868–1874) и «Иисус и новозаветные писатели» («Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller», Bd.1–2, B., 1908–1909) Хаусрат развивал идеи *Баура о противоречиях между фракциями и их примирении внутри ранней Церкви. Не владея научными приемами представителей тюбингенской школы, Хаусрат приобрел популярность ярко написанными биографиями и историческими романами.

♦ В рус. пер.: Средневековые реформаторы, т.1–2, СПб., 1900.

● *Арсеньев К.* Хаусрат, Новый немецкий историк, «Вестник Европы», 1873, № 11; его же, Движение умов в Римской империи при Флавиях, Траяне и Адриане, «Вестник Европы», 1875, №12; ПБЭ, т.4, с.136–137; свящ. *Смирнов А.А.*, Немецкая богословская литература, ПО, 1875, №2; RGG, Bd.3, S.99.

Хвóльсон

Хвóльсон Даниил Авраамович (1819–1911), видный православный библеист, филолог, востоковед, участник *синодального перевода Библии. Родился в Вильнюсе в бедной еврейской семье. Начальное образование получил в иудаистских школах. Самостоятельно изучив несколько европейских языков, Хвольсон пешком отправился за границу. В 1850 он окончил Бреславльский университет со степенью доктора философии Лейпцигского университета. Первые его работы были посвящены арабской религии. Возвратившись в Россию, Хвольсон принял православие. В 1855 он занял кафедру еврейской, сирийской и халдейской филологии в Петербургском университете, а параллельно преподавал *древнееврейский язык и библейскую *археологию в Санкт-Петербургской Духовной академии (1858–1883) и в Католической Духовной академии (1858–1884). В 1910 Хвольсон был избран почетным членом Петербургской АН.

Хвольсон входил в комиссию по работе над синодальным переводом Ветхого Завета. По поручению этой комиссии он перевел *Пятикнижие, *Исторические книги Ветхого Завета, Иов., Притч., Еккл. Кроме того, совместно с *Савваитовым Хвольсон сделал русский перевод канонических книг Ветхого Завета с *масоретского текста для Британского библейского общества (напечатан в Лондоне). В 1897 им был издан в Берлине древнееврейский перевод 1 Макк. по рукописи 12 в. Исследования Хвольсона касались истории сирийцев, арабов, хазар, проблем семитской *эпиграфики и *палеографии.

Главные работы Хвольсона были посвящены Библии. В частности, ему принадлежит труд «История ветхозаветного текста и очерк его древнейших переводов» (ХЧ, 1874, т.1–2, неоконченный). В монографии «Последняя пасхальная беседа Иисуса Христа и день Его смерти» (ХЧ, 1875–1878; есть немецкий и английский варианты) Хвольсон высказал мысль, что главным противниками Христа были не *фарисеи, а *саддукеи (позже этот тезис был развит *Флуссером). Когда

*Древс стал пропагандировать *мифологическую теорию, Хвольсон откликнулся на нее полемической книгой «Возражение против ложного мнения, будто Иисус Христос в действительности не жил» (СПб.,1911, есть немецкий вариант).

◆ Новооткрытые памятники древней вавилонской письменности, «Русский вестник», 1859, т.21, май, кн.1,2, июнь, кн.1; Новооткрытый памятник Моавитского царя Меши, ХЧ, 1870, т.II; Характеристика семитических народов, «Русский вестник», 1872, № 2; О влиянии географического положения Палестины на судьбы древнееврейского народа, ХЧ, 1875, №1; Покоящиеся буквы He, Wow и Jod древнееврейской орфографии, ХЧ, 1881, № 2; прочие сочинения Хвольсона указаны в литературе о нем.

● Биографический словарь профессоров и преподавателей Санкт-Петербургского университета, СПб.,1898, т.2; ЕЭ, т.15; ЭСБЕ, т.37.

Хейстингс

Хейстингс, *Гастингс* (Hastings) Джеймс (1852–1922), английский пресвитерианский пастор и богослов. Образование получил в университете и богословском колледже города Абердин. Рукоположен в 1884; в 1898–1904 под редакцией Хейстингса вышел 5-томный «Библейский словарь» («A Dictionary of the Bible»), а в 1909 – его однотомное издание. В работе над словарем принимали участие английские библеисты и историки. Статьи включают не только библейские имена и географические названия, но также понятия библейского богословия. Текст выдержан в духе умеренного критицизма, приближающегося к позициям *либерально-протестантской школы. В 1963 *Роули и Ф.Грант подвергли этот труд существенной переработке.

♦ A Dictionary of Christ and the Gospels, v.1–2, N.Y., 1906–1908; Dictionary of the Apostolic Church, v.1–2, N.Y., 1915–1918; в рус. пер.: Богодухновенность Библии, пер. Н.Розанова, ЧОЛДП, 1888, №7.

- ODCC, p.622.

Хéнгель

Хéнгель (Hengel) Мартин (1926–2009), немецкий протестантский библеист, богослов и историк. Окончил Тюбингенский университет, где преподает Священное Писание Нового Завета и историю *иудейства *междузаветного периода. Доктор богословия, чл.-корр. Британской АН. Обширный (около 700 с.) труд Хенгеля «Иудейство и эллинизм» («Judentum und Hellenismus», Tüb., 1969) является своего рода энциклопедией по истории религии и культуры иудейского и эллинистического миров и их контактов в период от Александра Македонского до восстания Маккавеев. Эту же эпоху Хенгель рассматривает в другой своей работе: «Иудеи, греки и варвары» («Juden, Griechen und Barbaren», Stuttg., 1976). Проблеме отношения Библии к различным политическим системам посвящена книга Хенгеля «Христос и власть» («Christus und die Macht», Stuttg., 1974). К ней примыкает очерк «Распятие» («Crucifixion», L., 1977), включающий историческую и богословскую проблематику. Хенгель прослеживает историю казни через распятие в древности. В этой казни сосредоточена вся сущность жестокого мира насилия, и именно этому миру Евангелие противопоставляет свою веру в Распятого.

♦ Nachfolge und Charisma, B., 1968; War Jesus Revolutionär?, Stuttg., 1970 (англ. пер.: Was Jesus a Revolutionist?, Phil., 1971); Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche, Stuttg., 1973 (англ. пер.: Property and Riches in the Early Church, L., 1974); Der Sohn Gottes, Tüb., 1975 (англ. пер.: The Son of God, L., 1976); Zur Urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttg., 1979 (англ. пер.: Acts and the History of Earliest Christianity, Phil., 1980); «Mors turpissima crucis», Tüb.-Gött., 1976.

Хёнгстенберг

Хёнгстенберг, *Генгстенберг* (Hengstenberg) Эрнст Вильгельм (1802–1869), немецкий протестантский библеист. Учился в Боннском университете. В молодости испытал влияние пиетизма, но вскоре перешел на позиции ортодоксального лютеранства. С 1828 до конца дней занимал кафедру Священного Писания в Берлинском университете. Будучи редактором евангелического журнала, Хенгстенберг вел страстную полемику против *рационализма в библеистике и зарождающегося либерального богословия.

«Всесторонняя ученость по библиологии, – пишет о Хенгстенберге *Муретов, – виртуозность диалектики и экзегезы... увлекательный и сильный, доходящий до поэтического воодушевления, тон, наконец, надо думать, крепкая и живая вера во Христа и в несокрушимость Его Церкви: вот качества, благодаря которым... Генгстенберг стал главою всех, искавших опоры против неверия и полувверия». Хенгстенберг считал, что долг ортодоксии отстаивать *старую исагогику, в частности, *авторство Моисея для всего *Пятикнижия (при этом он допускал, что Еккл. написан после Плена). Его перу принадлежат многочисленные библейские комментарии (на Пс., Песн., Еккл., Иез., Откр. и др.), а также книги «Очерки к введению в Ветхий Завет» («Beiträge zur Einleitung ins AT», В., 1831), «Книги Моисея и Египет» («Die Bücher Moses und Aegypten», В., 1841), «Христология Ветхого Завета» («Christologie des Alten Testaments», Т.1–3, В., 1829–1835). Посмертно вышла его «История Царства Божия во времена Ветхого Завета» («Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde», Т.1–3, В.-Лpz., 1869–71).

• Еп.**Михаил (Лузин)*, Библейская наука, Тула, 1898, кн.1, с.106; *Муретов М.Д.*, Протестантское богословие до появления Штраусовой «Жизни Иисуса», Серг.Пос., 1894; прот.**Полотебнов А.Г.*, Мессианское значение типологических псалмов, по Генгстенбергу, М., 1872; ODCC, p.632; иностр. библиографию см.RGG, Bd.3, S.219–220.

Хенобоскиѡнские апѡкрифы

Хенобоскиѡнские апѡкрифы – см. *Гностические писания;
*Нагхаммадийские рукописи.

Херáсков

Херáсков Михаил Иванович, протоиерей (1836–1901), русский православный церковный писатель и библеист. Окончил Киевскую Духовную академию. Преподавал в Нижегородской Духовной семинарии, был ректором Владимирской Духовной семинарии. Приобрел известность как одаренный педагог и проповедник (его проповеди изданы во Владимире в 1886). Хераскову принадлежат три учебных *руководства по библеистике, неоднократно переиздававшиеся. В них содержится не только пересказ содержания священных книг Ветхого и Нового Завета, но и приводятся различные мнения толкователей и собственные соображения автора.

♦ Послания Апостольские и Апокалипсис; истолковательное обозрение, Владимир, 1895; Руководство к последовательному чтению Пятикнижия Моисеева, Владимир, 1903⁶; Обозрение исторических книг Ветхого Завета, Владимир, 1908⁵.

● Рецензия на книгу: Обозрение исторических книг Ветхого Завета, ЧОЛДП, 1879, №9; ЭСБЕ, т.37.

Хергозёрский

Хергозёрский Алексей Никитич (1812–1891), русский православный библеист. Родился в Олонецкой губернии в семье причетника. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию (1839), где слушал лекции протоиерея *Павского. По окончании академии преподавал Священное Писание в Вологодской Духовной семинарии до 1881, когда ушел в отставку. Хергозерский явился одним из инициаторов литографического неподцензурного издания переводов Павского из Ветхого Завета (с примечаниями), которое было вскоре запрещено и изъято у всех владельцев. Он был блестящим знатоком древних языков. По свидетельству современников, Хергозерский мог без труда цитировать в оригиналах отрывки из Библии, св. отцов и *Талмуда. Ему принадлежат два учебника, которые были высоко оценены в русских духовных школах и долгое время служили для них пособиями.

♦ Исагогика, или введение в книги Священного Писания Нового Завета, СПб., 1860; Обозрение пророческих книг Ветхого Завета, СПб., 1899⁴.

• Хергозерский А.Н., (Некролог), «Вологодские ЕВ», 1891, №6; *Родосский*, с.511; ЦВед, 1891, №26; РБС, 1901, т.21, с.318.

Хёльшер

Хёльшер, *Гёльшер* (Hölscher) Густав (1877–1955), немецкий протестантский богослов и библеист. Состоял профессором Ветхого Завета в университетах Галле, Марбурга, Бонна и Гейдельберга. Хёльшер был сторонником *религиозно-исторической школы и последователем *Велльхаузена, однако пошел гораздо дальше его в плане исторического скептицизма. Так, Хёльшер отрицал достоверность сообщения 4 Кн. Царств о реформе царя Иосии и находке Книги Закона, хотя именно это сообщение было отправной точкой для создания *четырех источников Пятикнижия теории. Хёльшер отнес Книгу Второзакония к *Второго Храма периоду. Он утверждал, что Книга пророка Иезекииля в значительной части написана не самим пророком; склонялся к отрицанию Ездры как исторического лица. В своем раннем труде «Пророки» («Die Profeten», Lpz., 1914) Хёльшер проводил аналогии между *профетизмом и языческим институтом прорицателей. Согласно Хёльшер, вся эсхатология **Ветхого Завета** – продукт слепого периода. Гиперкритицизм Хёльшера встретил энергичный отпор библеистов различных направлений.

- ♦ Geschichtsschreibung in Israel, Lund, 1952.
- RGG, Bd.3, S.411.

Хилиа́зм

Хилиа́зм (от греч. χιλίας – тысяча), или *милленаризм* (от лат. mille – тысяча), буквальное толкование пророчества (Откр.20:1 сл.) о тысячелетнем Царстве Христа на земле в конце истории. В широком смысле под Хилиазмом понимают учение о периоде торжества правды Божьей на земле. Впервые Хилиазм в этом последнем смысле встречается у *пророков, например, в пророчестве Исайи о всеобщем мире и установлении гармонии между человеком и природой (Ис.2:2–4; 11:6–9; ср. Мих.4:1 сл.). Элементы Хилиазма есть в пророчестве о Новом Иерусалиме у пророка Иезекииля (Иез.40–48). Пророчества о временном мессианском Царстве на земле особенно часто встречаются в *междузаветный период и в 1 в. н.э. в *апокрифах (Книга Еноха, Апокалипсис Варуха, 3 Книга Ездры).

Многие древнехристианские писатели святоотеческого периода разделяли учение о Хилиазме (*Папий, св.*Иустин, *Юлий Африкан, свт.*Ириней Лионский, свт.*Ипполит Римский, *Тертуллиан, *Аполлинарий Лаодикийский и другие). В то же время свт.*Дионисий Великий, *Евсевий Кесарийский, свт.*Василий Великий, свт.*Григорий Назианзин, блж.*Иероним, блж.*Августин, блж.*Феодорит Киррский и другие высказывались против Хилиазма. Дискуссия по этому вопросу не утихала в течение веков. В той или иной мере Хилиазм проповедовали *Иоахим Флорский, радикальные реформаторы типа Томаса Мюнцера и анабаптистов, *Сведенборг, *Юнг-Штиллинг, *мормоны, *иеговисты.

Следуя блж. Августину, католики полностью отказались от Хилиазма и толкуют пророчество о тысячелетнем Царстве символически (в 1944 Хилиазм был официально осужден католическими церковными властями). Православное богословие оставляет этот вопрос открытым. «История догмы, – пишет протоиерей *Булгаков, – знает отдельные частные мнения, притом различные до полной противоположности, однако не было и нет еще определения церковного».

- *Булгаков С., Два Града, М.,1911, т.2; его же, Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования), Париж, 1948; священник Киановский В., Эсхатология св. Иринейя Лионского в связи с современными ему эсхатологическими воззрениями (хилиазм и гностицизм), Вир, 1912, № 15–16; *Мелиоранский Б., Из лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви, СПб.,1910, вып.1, с.47–49; ФЭ, т.5; иностранную библиографию см. RGG, Bd.1, S.1651.

Химéнес

Химéнес (Ximénez, Jiménez) Франсиско, архиепископ, кардинал (1436–1517), испанский католический церковный и государственный деятель. Учился в Саламанкском университете. В 1484 вступил в орден францисканцев. В 1492 был приближен ко двору и назначен духовником королевы Изабеллы Кастильской. Занимал важные государственные должности (канцлер, регент), был архиепископом Толедским, кардиналом и великим инквизитором. Хименес прославился как выдающийся борец за объединение Испании и как человек строгой аскетической жизни. Однако в борьбе с маврами и еретиками он проявил большую жестокость (во время его пребывания на посту великого инквизитора было сожжено более 2,5 тыс. человек). Поэтому, когда в 17 в. почитатели предложили причислить его к лику блаженных, это предложение было отклонено.

В историю библейской науки Хименес вошел как инициатор и организатор издания первой *полиглотты. Работа над ней была начата в 1502. Хименес из собственных средств оплатил труд 8 ученых католических филологов, которые расположили в виде параллельных столбцов еврейский текст Ветхого Завета и его греческий и латинский переводы (1–4 тома), а также арамейский *таргум Онкелоса с переводом на латинский язык. Далее следовала греко-латинская *билингва Нового Завета (5-й том). Завершал труд особый том, содержащий словари и справочные таблицы. Полиглотта печаталась на протяжении 1514–1517 и вышла в городе Алкала. По латинскому названию города «Complutum» она получила название «Комплутенской полиглотты». Первый ее тираж состоял из 600 экз. Выход полиглотты был важным этапом в развитии *текстуальной критики Нового времени. По решению Хименеса издание продавалось по цене намного меньшей, чем затраченные на него средства.

- Лозинский С.Г., История инквизиции в Испании, СПб., 1914; Льоренте Х.А., Критическая история испанской

инквизиции, М.,1936, т.1–2; СИЭ, т.14; NCE, v.14; см. также статью *Полиглотты.

Хитрѳв

Хитрѳв Михаил Иванович, протоиерей (1851–1899), русский православный церковный писатель. Окончил историко-филологический факультет Московского университета (1876). Преподавал всеобщую и отечеств. историю и русский язык в московских учебных заведениях. Был помощником председателя Училищного совета при Святейшем Синоде. Получил степень кандидата богословия, принял сан священника (1895). Переводил древнюю аскетическую литературу, писал популярные очерки и повести из церковной истории. Ему принадлежит работа «Подлинный лик Спасителя» (М., 1894), одно из немногих на русском языке исследований о внешнем облике Иисуса Христа. В книге собраны свидетельства святоотеческого периода, а в приложении дан альбом древних изображений Спасителя.

- См. некрологи в ЦВед., 1899, №18; ЦВ, 1899, №18.

Хокмические писания

Хокмические писания, категория канонических и *неканонических книг Ветхого Завета, а также *апокрифов, связанная с традицией *книжников и *мудрецов. Термин Хокмические писания происходит от еврейского слова *חכמה*, *Мудрость* (Премудрость). См. статьи: *Мудрецов Писания; *Учительные книги; *«Соломоновы писания» и статьи о Еккл., Иов., 4 Макк., Прем., Притч., Сир.

Хольцманн

Хольцманн, Гольцманн (Holtzmann) Генрих Юлиус (1832–1910), немецкий протестантский богослов и библеист либерального направления. Окончил Берлинский университет, после чего был назначен пастором в Баден-Баден (1854–1857). Преподавал в университетах Гейдельберга (1858–1874) и Страсбурга (1874–1904). В своей работе «Синоптические Евангелия» («Die Synoptischen Evangelien», Lpz., 1863) Хольцманн одним из первых обосновал *двух источников теорию. Разрабатывая ее, он выдвинул гипотезу, согласно которой Мк. предшествовало некое «первичное писание», или досиноптический «Прото-Марк» (по терминологии Хольцманна, документ А). На основе А было написано Евангелие от Марка, которое использовали Матфей и Лука, причем Лука, вероятно, имел перед собой не просто Евангелие от Марка, а именно «Прото-Марка». Эта гипотеза, по мнению Хольцманна, способна «объяснить факт родственного соотношения синоптиков». Хольцманн также предположил существование досиноптического устного Евангелия. Критики Хольцманна отмечали, что эта *устная традиция сама по себе уже может быть достаточным объяснением сходства *синоптических Евангелий.

В попытке реконструировать евангельскую историю Хольцманн шел по пути, намеченному *Ренаном, утверждавшим, что в жизни Христа было два разнородных периода, и только после исповедания в Кесарии Филипповой Христос отождествил Себя со страждущим Служителем Господним. В этом же духе составлены им комментарии к Евангелиям («Hand-Commentar zum Neuen Testament», Bd.1–4, Freib.-B., 1889–1891).

♦ Die Entstehung des Neuen Testaments, Stras., 1904; Lehrbuch der NT Theologie, Bd.1–2, Freib.-B., 1897.

● *Троицкий Н.И., О происхождении первых трех Евангелий, Кострома, 1878; *Bauer W., H.J.Holtzmann, B., 1932; ODCC, p.657; RGG, Bd.3, S.436; Schweitzer. GLJF, K. XXIV.

Хольцманн

Хольцманн, Гольцманн (Holtzmann) Оскар (1859–1934), немецкий протестантский библеист. Родился в Штутгарте. С 1889 экстраординарный профессор новозаветного богословия в Гиссенском университете. Основная работа – «Жизнь Иисуса» («Das Leben Jesu», Tüb.-Lpz., 1901) написана в духе либеральной *христологии. В основу реконструкции евангельской истории Хольцманн положил Евангелие от Марка и в соответствии с этим сгруппировал речения Христа. В книге сделана попытка проникнуть во внутреннюю жизнь Иисуса исходя из законов психологии. Чудеса толкуются Хольцманном символически. Подобно большинству аналогичных произведений, эта работа Хольцманна отмечена субъективизмом и обилием произвольных домыслов. В лекции «Мессиянское самосознание Иисуса» («Das Messiasbewusstsein Jesu und seine neueste Bestreitung», Giessen, 1902) Хольцманн подверг критике концепцию «мессиянской тайны», выдвинутую *Вреде.

♦ War Jesus Ekstatiker?, Tüb.-Lpz., 1903; в рус. пер.: Падение Иудейского государства, М., 1899.

♦ *Schweitzer*. GLJF, K. XVIII.

Хомéрски

Хомéрски (Homerski) Юзеф, священник (р.1922), польский католический библеист. Образование получил в Люблинском католическом университете, *Папском библейском институте и *Иерусалимской библейской школе. С 1972 преподает в Люблинском католическом университете. Редактор «Общего введения в Священное Писание» (1973), член редакции, работавшей над Познанской *Толковой Библией (Цар., Иез., Дан., Мф.). Основные работы Хомерски связаны с проблемами библейского *мессианизма, *эсхатологии, *апокалиптической литературы.

♦ Dyskusje nad istotą natchnienia biblijnego, «Ruch Biblijny i Liturgiczny», 1964, R.17, №5; Natchnienie biblijne i prawda Książów Swiptych, «Ateneum Kapłańskie», 1969, R.61, T.2, 73.

Хомяко́в

Хомяко́в Алексей Степанович (1804–1860), выдающийся русский православный богослов, историк, публицист и поэт, представитель раннего славянофильства.

Родился в Москве в старинной дворянской семье. Большое влияние на Хомякова имела мать, воспитавшая его в православной традиции, которой он остался верен до конца дней. В 1822 Хомяков сдал экзамен в Московском университете на звание кандидата математических наук. Состоял на военной службе; участвовал в русско-турецкой войне. Выйдя в отставку, Хомяков посвятил себя литературной деятельности и сельскому хозяйству в своем имении. Бывал за границей (во Франции, Италии, Швейцарии, славянских странах). В 1847 он посетил Англию, которая полюбилась ему больше других стран Западной Европы. Скончался Хомяков от холеры в селе Терновское Казанской губернии.

Хомяков был человеком многообразных талантов: одаренный художник и поэт, инженер-изобретатель и философ. Даже люди, не разделявшие его взглядов, признавали силу изощренной диалектики Хомякова «Боец без усталости и отдыха, – писал о нем А.И.Герцен, – он бил и колол, нападал и преследовал, осыпал остроумными и цитатами, пугал и заводил в лес, откуда без молитвы выйти нельзя». Хомяков хорошо знал западную культуру, испытал влияние *Шеллинга, но при этом главной миссией своей жизни считал осмысление православия как основы русской культуры. В полемике с католиками и протестантами он не столько анализировал частные проблемы, сколько стремился выявить целостный образ православия. Центральной темой его размышлений была *экклесиология библейская. Он отверг юридическое и социальное понимание Церкви, выступая не только против инославия, но и против отечественного школьного богословия (догматика митрополита Макария Булгакова, по его резкому выражению, «провоняла схоластикой»). Церковь была для Хомякова «единством Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений,

покоряющихся благодати». В ней нет внешнего авторитета. Она живет свободой и любовью. Нарушение этого «соборного» принципа лишает христианское общество церковности. Поэтому, утверждал Хомяков, когда в латинский текст Символа веры было внесено изменение (добавлено *Filioque*), совершился «братоубийственный акт» и «церковная жизнь кончилась для целой половины Церкви». Церковь как единство свободы и любви в благодати сохранилась лишь на Востоке.

Экклезиологические концепции Хомякова оценивались по-разному. Приверженец Хомякова Ю.Ф.Самарин считал его «учителем Церкви». Напротив, протоиерей *Горский, профессор МДА П.С.Казанский и священник П.А.Флоренский резко критиковали его взгляды. Духовная цензура запретила богословские труды Хомякова, и долгое время они выходили за рубежом. Вл.*Соловьев отмечал, что, говоря о Востоке, Хомяков имел в виду Церковь идеальную, а в оценке Запада исходил из эмпирической действительности. Упрек этот справедлив лишь отчасти. Считая Россию и славянство идеальной почвой для Евангелия, Хомяков не закрывал глаза на негативные стороны российской действительности. Он выступал против крепостного права и подавления гражданских свобод. Объективную, дифференцированную оценку Хомякову дал *Бердяев, различавший в учении Хомякова вечное и преходящее. В частности, он подчеркивал, что хотя принятое Хомяковым деление культуры на иранство (к которому он относил и Ветхий Завет) и кушитство и не выдержало исторической критики, оно имеет ценность как деление культуры по типам духовности независимо от этнических элементов.

Хомяков **о Священном Писании**. Хомякову принадлежит несколько стихотворений на библейские темы («Давид», «Навуходоносор», «Звезды», «Воскрешение Лазаря», «По прочтении псалма» и другие). Он начал переводить Новый Завет, перевел Гал. и Еф., снабдив их примечаниями. Он также написал краткое толкование на гимн в (Флп.2:6–11), дав собственный перевод этого *трудного места Библии. Сохранились его заметки к Мф. и Ин. В письме, обращенном к *Бунзену, он подверг критическому разбору его опыт перевода

Ветхого Завета. Но главный вклад Хомякова в православную библеистику связан с его интерпретацией вопроса о соотношении Писания и *Предания, с его взглядом на проблему авторства священных книг.

Библия, по Хомякову, есть книга, отражающая процесс *Откровения. Первоначально существовало «внешнее откровение» благодати Бога, Его премудрости и всемогущества, явленное через мироздание. Но это Откровение осталось непонятым большинством людей. «С течением веков, в час, назначенный Его премудростью, Бог снова явил Себя твари в Сыне Человеческом, и это явление было полнее первого. Чего не могла поведать неизмеримость творения, что оставалось сокрытым в блистаниях тверди, то было открыто в тесных границах человеческого естества». Но на обоих этапах Откровения действовал один и тот же Бог. Откровение шире буквы Библии. Оно познается Церковью и в Церкви. «Священным Писанием называется собрание ветхозаветных и новозаветных книг, которые Церковь признает своими. Но нет пределов писанию, ибо всякое писание, которое Церковь признает своим, есть Священное Писание. Таковы, по преимуществу, исповедания Соборов и особенно никео-константинопольское. Посему было до нашего времени Священное Писание и, если угодно Богу, будет еще Священное Писание. Но не было и не будет никогда в Церкви никакого противоречия, ни в писании, ни в предании, ни в деле; ибо во всех трех единый и неизменный Христос». Автором Писания является Дух Божий, говорящий в Церкви. «Писание не иное что, как предание начертанное, а предание не иное что, как живое Писание».

Отсюда вытекает подход Хомякова к историко-литературной критике библейской. Если католические и протестантские апологеты того времени считали, что аутентичность, т.е. принадлежность определенному, указанному традицией автору есть гарантия боговдохновенности, то Хомяков поставил вопрос по-иному. «Писание не есть писание Павла или Луки, но писание Церкви». Даже если будет доказано, что священные книги были написаны иными

авторами, эти книги происходят «от Церкви, и вот все, что нужно для Церкви». Именно она канонизирует книги, а не авторство само по себе. «Имя ли Марка сообщает авторитет евангелию, которое ему приписывается, или имя Павла авторитет посланиям? Нисколько. Но Св.Марк и Св.Павел проставлены за то, что найдены были достойными приложить имена свои к писаниям, которые Дух Божий, выразившийся в единодушном голосе Церкви, признал за свои». Разумеется, священный автор накладывает «печать своей земной природы на вещественную форму писания», но ни эта форма, ни авторство не имеют значения, если книга не принята Церковью. Хомяков приводит в качестве примера апокриф, носящий имя Еноха, и Книгу Иова. Автор первой книги назван, но она не введена в канон, автор же Книги Иова неизвестен, но она – часть Писания, признанного «подзаконной Церковью», т.е. Церковью Ветхого Завета, а от нее Церковью Нового Завета, и это определяет ее авторитет. Предвосхищая дискуссии вокруг исторической документальности Евангелий, Хомяков подчеркивает, что «Господь наш не восхотел быть ни дагерротипированным (т.е. сфотографированным. – А.М.), ни стенографированным». Важны не столько внешние детали, сколько дух. А именно это и дает нам Евангелие.

♦ ПСС, т.1–8, М.,1900–1906 (главные богословские труды помещены во 2-м томе); Стихотворения и драмы, Л.,1969.

• *Бердяев Н.А., Алексей Степанович Хомяков, М.,1912; Бродский Н.Л., Ранние славянофилы, М.,1910; Ведерников А., Идея Церкви в сочинениях А.С.Хомякова, ЖМП, 1954, № 7; Завитневич В.З., А.С.Хомяков, т.1–2, К.,1902–1913; прот. Зеньковский В., История русской философии, Париж, 1948, т.1; Керимов В.И., Историософия А.С.Хомякова, М.,1989; Ловягин А.М., Хомяков, РБС, СПб., т.21, 1901; Лосский Н.О., История русской философии, пер. с англ., М.,1951; Петрово-Соловово М.М., «Учитель Церкви», в его книге: Под знаком скепсиса, вып.1, Пг., 1915; Скобцова Е.Ю. (мать Мария), А.С.Хомяков, Париж, 1929; прот. Флоровский Г., Пути русского богословия, Париж, 1981²; прочую литературу см. в указанных сочинениях и в КЛЭ, т.8; СИЭ, т.15; ФЭ, т.5; ЭСБЕ, т.37^а.

Хоонакер

Хоонакер (Hoonacker) Альбин ван, каноник (1857–1933), бельгийский католический библеист, голландец по происхождению. Родился в Брюгге. Окончил Лувенский университет, где с 1889 по 1927 был профессором ветхозаветной экзегетики. Наряду с о.*Лагранжем был одним из пионеров *новой исагогики в католической библейской науке. Применяя историко-критические методы, он создал новую реконструкцию *хронологии *Рестаурации эпохи. Согласно гипотезе **Хоонакера**, деятельность Неемии предшествовала реформам Ездры. **Хоонакер** работал над проблемой *источников *Пятикнижия. Сам факт существования таких источников **Хоонакер** считал вполне вероятным, хотя полагал, что нет оснований отрицать Моисеево авторство для значительной части Пятикнижия.

В отличие от последователей *Графа и *Велльхаузена, **Хоонакер** не отождествлял центральное святилище, о котором говорится во Втор., с Иерусалимом, как делали сторонники *исторического эволюционизма в библеистике. **Хоонакер** указал, что идея богослужебного центра значительно древнее эпохи монархии. В частности, такими центрами были Сихем, Галгал, Массифа и др. В силу цензурных условий того времени **Хоонакер** не смог опубликовать свой главный труд «Историко-критическая дискуссия о литературной композиции и происхождении Моисеева Шестикнижия» («De compositione litteraria et de origine mosaica Hexateuchi disquisitio historico-critica»). Книга вышла посмертно под редакцией *Коппенса (Brussel, 1949).

♦ Néhémie et Ezra, Louvain, 1890; Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux, Gand, 1894; Nouvelles études sur la Restauration juive après l'exil de Babylone, P., 1896; Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux, L., 1899; Les Douze Petits Prophètes, P., 1908.

• Попов В.Д., Ездра-Неемия или Неемия-Ездра? ХЧ, 1904, №10,12; *Coppens J., Le Chanoine A. van Hoonacker, P., 1935.

Хорт

Хорт (Hort) Фентон Джон Энтони (1828–1892), англиканский библеист. Учился и преподавал в Кембридже.

Был близок к идеям христианского социализма У.Морриса и пастора Ч.Кингсли (см. статью Социальные интерпретации Библии). Друг и сотрудник Дж.*Лайтфута и *Уэсткотта. Вместе с последним в течение 30 лет работал над критическим изданием НЗ, которое вышло в 1881. В нем учтены все важнейшие библейские *рукописи, известные к тому времени. Изданию предпослано обширное «Введение». Сравнивая рукописи Евангелий, **Хорт** и Уэсткотт установили, что 7/8 всего их объема не содержат разночтений, а имеющиеся по большей части несущественны. **Хорт** также входил в коллектив ученых и богословов, подготовивших английский Пересмотренный перевод Библии (RV, см. статью *Переводы Библии на новые европейские языки). Ему принадлежит ряд комментариев на Новый Завет (Четвероевангелие, Деян., Соборные послания) и несколько исследований по церковной истории, в частности по истории *иудео-христианства, вышедшее посмертно («Judaistic Christianity», L.,1894).

- *Hort A.F., Life and Letters of F.J.A.Hort, L.-N.Y.,1896* (там же приведен список трудов Хорта); ODCC, p.668.

Хоскинс

Хоскинс (Hoskyns) Эдвин Клемент (1884–1937), англиканский библеист. Учился в Кембридже. Рукоположен в 1908. Во время Первой мировой войны служил армейским капелланом. С 1919 был деканом капеллы колледжа Корпус-Кристи в Кембридже. Первоначально **Хоскинс** находился под влиянием *либерально-протестантской школы экзегезы и идей А.*Швейцера, но позднее сблизился с неоортодоксией *Барта (**Хоскинс** перевел на английский язык его толкование на Рим.). **Хоскинс** выступал против концепции *«исторического Иисуса», подчеркивая, что Новый Завет знает Христа только как Господа. В толковании Нового Завета **Хоскинс** опирался на материалы по *семантике библейской, собранные в словаре Г.*Киттеля. В посмертно вышедшей работе «Четвертое Евангелие» («The Fourth Gospel», L.,1940) **Хоскинс** развивал традиционную гипотезу о том, что евангелист Иоанн знал и богословски переосмыслил *синоптиков.

♦ The Christ of the Synoptic Gospels, in: Essays Catholic and Critical, L.,1926, p.151–178; The Riddle of the New Testament, L.,1931.

- ODCC, p.669.

Хо́фманн

Хо́фманн (Hofmann) Иоганн Христиан Конрад фон (1810–1877), немецкий лютеранский библеист и богослов. Родился в Нюрнберге. Учился в университетах Эрлангена и Берлина. С 1845 и до конца жизни был профессором богословия в Эрлангене. Хотя Хофманн испытал влияние *Бенгеля, *Шлейермахера и *Гегеля, он остался ревностным приверженцем лютеранской ортодоксии. В своей работе «Пророчество и Исполнение в Ветхом и Новом Завете» («Weissagung und Erfüllung im Alten und Neuen Testamente», Bd.1–2, Nördlingen, 1841–1844) и других трудах Хофманн решительно выступил против притязаний *историко-литературной критики на исчерпывающее толкование Библии. Первенство, утверждал он, принадлежит духовному, христианскому, мессианскому пониманию Ветхого Завета. Единый Дух Божий открывал себя в событиях и словах двух Заветов. Он же руководит христианским толкователем. Главное в Писании не цепь событий, а сама священная история спасения в целом. Весь Ветхий Завет – грандиозный библейский *прообраз единения Бога и человека во Христе, которое является смыслом и целью истории. В «Герменевтике», изданной посмертно («Biblische Hermeneutik», Lpz., 1880), Хофманн подчеркивал необходимость уяснения сущности ветхозаветных сказаний и речений в свете Нового Завета, т.к. к нему устремлено движение дохристианского библейского *Откровения. Хофманн признавал ценность научного изучения Библии, но лишь при условии, что она будет восприниматься как сотериологическая Весть, как Слово Божье. Школа последователей Хофманна получила название эрлангенской.

♦ Der Schriftbeweis, Bd.1–3, Nördlingen, 1851–1857; Die heilige Schrift Neuen Testaments, Bd.1–8, Nordlingen, 1869–1875.

● *Schelbach M.*, Theologie und Philosophie bei von Hofmann, Gütersloh, 1935; RGG, Bd.3, S.420–422.

Хриса́нф

Хриса́нф (Владимир Николаевич Ретивцев), епископ (1832–1883), русский православный богослов и религиовед. Родился в Тверской губернии в семье сельского священника. Окончил Московскую Духовную академию (1856) и был назначен преподавателем Священного Писания в Костромскую Духовную семинарию, где в 1857 принял постриг. Еще в студенческие годы он привлек внимание профессоров своими способностями и глубоким знанием немецкой философии (в частности, *Гегеля). С 1858 вел курс основного богословия в Казанской Духовной академии.

По словам историографа академии П.Знаменского, Хрисанф внес в преподавание богословия «современный исторический метод». Его аудитории были всегда переполнены. «Лекции его списывались во множестве экземпляров, как драгоценное научное приобретение... Это было еще первое в академии такое полное, откровенное и вместе с тем талантливо-художественное изложение целого ряда новых философских систем и религиозных учений».

В 1860 Хрисанф вошел в комитет по подготовке русского перевода Священного Писания и работал над переводом Нового Завета. За труд «Деятельность пастырей церкви IV в. по отношению к общественной жизни» (ПС, 1860, т.1) Хрисанф получил степень магистра. В 1865 переведен в Санкт-Петербургскую Духовную академию, где через год был назначен инспектором с возведением в сан архимандрита. В 1869 он стал ректором Санкт-Петербургской Духовной семинарии, но в 1874 его преподавательская деятельность прекратилась, поскольку он был хиротонисан во епископа Астраханского и направлен на епархию.

Как пишет соученик Хрисанфа по МДА, «из сродной ему научной атмосферы этот философ-монах был послан и назначен архиереем в Астрахань, где, на границе Европы и Азии и христианского и мусульманского миров, прославился красноречием и деятельностью по обращению в христианство».

инородцев и иноверцев, но окончательно расстроил там свое хилое здоровье». Несмотря на недуги, загруженный архипастырскими трудами, Хрисанф продолжал научную работу и завершил докторскую диссертацию «Религии древнего мира в их отношении к христианству. Историческое исследование» (СПб., 1873, 1875, 1878, т.1–3). Учитывая его болезни, Святейший Синод перевел его в Нижний Новгород (там он обратил внимание на таланты юного А.Пешкова, будущего писателя М.Горького). Вскоре после перемещения в Нижний Новгород Хрисанф перенес инсульт. Он вынужден был уйти на покой и последние годы провел в московском Донском монастыре, где скончался и был погребен.

Докторская диссертация являлась первой в России работой по истории древних религий, стоявшей на уровне мировой науки того времени. Усматривая главную черту язычества в его неотделимости от обоготворения природы, Хрисанф, однако, подчеркивал, что и во тьме язычества «светили лучи того света истины, который никогда не оставлял человека». Хрисанф был одним из первых русских религиоведов, который не рассматривал язычество как нечто статичное, а находил в нем «своего рода прогресс». Но на фоне этого «прогресса» библейское *Откровение занимало, по словам Хрисанфа, место исключительное. «Все разнообразные реки и потоки религиозной жизни древнего мира связаны между собой; все они имели общее направление. Только еврейская религия представляет собой иной ток религиозной жизни, чистый, не смешанный с другими».

3-й том исследования Хрисанфа целиком посвящен вероучению Ветхого и Нового Завета. Он является первым опытом систематизации православного библейского *богословия. Часть материалов этого тома была изложена автором в отдельной работе «Ветхозаветное учение о Боге в сравнении с воззрениями на Божество в древних языческих религиях» (ХЧ, 1876, т.II). Хрисанф дает глубокий анализ смысла *имен Божьих в Писании, характеризует различные аспекты библейской мысли. В частности, он отмечает своеобразие учения *пророков с их *историзмом и отвержением

«ложного аскетизма». «Пророки, – по его словам, – требуют внутреннего благочестия вместо одного внешнего исполнения обрядов и предписаний закона». Но и эти «своеобразные, исключительные по своему воззрению религиозные верования были только приготовлением к иной всеобщей религии, перед которой пали все верования древнего мира и которая быстро распространилась по вселенной».

♦ Взгляд на мнения новейших рационалистов о существе религии, ПС, 1860, т.III; Современное иудейство и отношение его к христианству, СПб.,1867; Эммануил Сведенборг и его вероучение, ХЧ, 1866, т.1; Египетский метемпсихоз, ПО, 1875, т.I, №1; прочие сочинения Хрисанфа см. в литературе о нем.

● *Знаменский П.В.*, История КазДА, т.1–3, Каз.,1891–1892; **Корсунский И.Н.*, Хрисанф, РБС, т.21, 1901; **Смирнов С.К.*, История МДА до ее преобразования, М.,1879; У Троицы в Академии, М.,1914; **Чистович И.А.*, СПбДА за последние 30 лет, СПб., 1889; Языков Д.Д., Обзор жизни и трудов покойных русских писателей, СПб.,1883, вып.3; ЭСБЕ, т.37^а.

«Христианская наука»

«Христианская наука» (Christian Science) и ее толкование Библии. **«Христианской наукой»** называется одна из протестантских сект, созданная в 70-х гг. 19 в. в Америке. Ее основала Мери Бекер-Эдди (1821–1910), которая первоначально была последовательницей оккультизма, а затем, исцеленная от нервно-соматической болезни путем внушения, разработала собственную доктрину, изложенную ею в книге «Наука и здоровье с Ключом к Писанию» («Science and Health with Key to the Scripture», 1875; переведена на многие языки; русский перевод вышел в Бостоне в 1961). Под христианской оболочкой и с помощью христианской фразеологии в этой книге излагалось учение, разительно напоминающее индийский и неоплатоновский спиритуализм. Согласно М.Бекер-Эдди, Бог не создавал материи; материя является иллюзией, заблуждением падшего ума. Все, о чем говорится в *Шестоднев, есть лишь *аллегория (например, свет – это разум, твердь – это «духовное понимание, которое отделяет человеческое познание, материальное чувство, от Истины»). Вселенная является совокупностью духовных сил. Человек пал, потому что вообразил материю реальной.

Сотериология **«Христианской науки»** вытекает из ее спиритуализма. Задача человека – освобождение от иллюзии материальности. «Искупление, – пишет Бекер-Эдди, – есть наглядный пример единства человека с Богом, благодаря которому человек отражает божественную Истину, Жизнь и Любовь. Иисус из Назарета учил, что человек одно с Отцом, и выявлял это единство, и за это мы обязаны Ему бесконечным почитанием». **«Христианская наука»** превращает свой спиритуализм в терапевтический принцип. Человеку внушается, что его болезни и само его тело – иллюзии. Такой метод давал определенный эффект, позволивший М.Бекер-Эдди создать собств. влиятельное движение, которое распространилось в 54 странах. Хотя общины **«Христианской науки»** называют себя

«церквами», их учение радикально расходится с самыми основами христианства как религии Воплощения.

- *Джемс В.*, Многообразие религиозного опыта, пер. с англ., М.,1910; *Цвейг С.*, Мери Бекер-Эдди, в его книге: Врачевание и психика, Соч., Л.,1932, т.11; иностранную библиографию см. в NCE, v.3.

Христоло́гия

Христоло́гия *библейская*, учение Священного Писания о личности и миссии Спасителя мира. Эта область библейского *богословия теснейшим образом связана с *сотериологией Писания. Библейская **Христология** подразделяется на ветхозаветную и новозаветную. Первая содержит учение о Спасителе-Мессии, Которого ожидал ветхозаветный мир; вторая учит о Мессии, пришедшем на землю, – Иисусе Христе. Ниже будет рассмотрена главным образом новозаветная **Христология** (о ветхозаветной см. статью *Мессианизм).

Интерпретация библейской Христологии в истории христианской мысли. Вера во Христа как в *Откровение Бога и Его спасающей силы *предшествует* книгам Нового Завета. В них отразилась Благая Весть о Спасителе, уже жившая в *Церкви, в ее апостольской *керигме, и открывавшаяся в личном опыте людей (см. призвание апостола Павла, [Лк.9:1](#) сл.; [Гал.1:15–17](#)). В эту начальную пору христианской проповеди центром ее было не столько богословское размышление о *природе* Христа, сколько благовестие о дарованном Им *спасении* и прощении грехов. Однако и тогда вера в Богочеловечность Христа являлась важнейшей основой **Христологии** Церкви (хотя термин «Богочеловечество» еще не употреблялся).

Осмысление и раскрытие тайны Христовой происходило в противоборстве Церкви с иудеями, не уверовавшими в Иисуса, с язычниками и затем с еретиками. Первые отзвуки этой борьбы мы находим уже в Новом Завете. В дальнейшем гностические попытки истолковать явление Христа в духе *докетизма, намерение гностиков и *Маркиона отсечь Ветхий Завет от Нового уже в доникейский период вызвали необходимость богословской разработки библейской **Христологии**. Но еще острее христологический вопрос встал в эпоху великих ересей и *Вселенских соборов, отстаивающих учение о Богочеловечестве Христа. Если ариане трактовали Его земное уничтожение как свидетельство против Его Божественности, а несториане резко

разделяли в Нем Божественное и человеческое начала, то в **Христологии** монофизитов и монофелитов Божественность Христова поглощала Его человечность. В противовес им догматические определения соборов утвердили веру в «единосущие» Отца и Сына и в антиномичную двуединость природы Спасителя – истинного Бога и подлинного человека (I, IV и VI Вселенские соборы). С тех пор вплоть до 16 в. эти догматические определения понимались на Востоке и на Западе вполне тождественно.

В эпоху Реформации возникли радикальные направления в экзегезе (например, *социнианская экзегеза), которые стремились восстановить в модифицированной форме либо арианские, либо несторианские трактовки **Христологии**. В 17–18 вв. эта тенденция получила развитие в библейском *рационализме, а в 19 в. была подхвачена представителями Либерально-протестантской школы экзегезы. Последние утверждали, что в наиболее ранних пластах новозаветной традиции Иисус Назарянин изображен лишь как религиозный Учитель и что следует «очистить» Евангелие от сверхъестественного элемента. Эти поиски в Евангелии *«исторического Иисуса» зашли в тупик на рубеже 20 в., когда М.*Келер и А.*Швейцер убедительно показали субъективность **реконструкций** образа «исторического Иисуса». Обратной стороной этого кризиса либеральной **Христологии** явилась *мифологическая теория происхождения христианства, которая создала секулярный и наукообразный вариант старого гностического докетизма и монофизитства, объявив Христа «религиозной идеей», *мифом. Обе крайности (Христос как простой человек и Христос только как Божество) преодолевались в процессе углубленного изучения Нового Завета, однако сама по себе тайна Богочеловека не может быть познана одними научными средствами; в конечном счете ее постижение неотделимо от акта личной веры и свободного принятия веры Церкви. Поскольку эта вера, в отличие от других верований, ориентирована на *событие*, совершившееся в истории, исследование **Христологии** не может ограничиться только областью внутреннего опыта, как это пытался сделать

*Бультман, исходя из *экзистенциалистской интерпретации Библии. Кроме того, сотериологич. аспект **Христологии** выходит далеко за пределы *антропологии, и в нем открывается смысл учения апостола Павла о космической миссии Искупителя (протоиерей *Булгаков, *Тейяр де Шарден).

Основная задача библейской **Христологии** как особой богословской дисциплины состоит в том, чтобы наиболее адекватно уяснить понимание личности, учения и дела Христа Спасителя боговдохновенными новозаветными авторами. В исследовании библейской **Христологии** обычно используется 4 основных метода:

а) реконструкция развития **Христологии** в апостольский период на основании свидетельств Нового Завета и других раннехристианских источников (*Покорный и другие);

б) анализ *семантики наименований Иисуса в Новом Завете (*Кульманн и другие);

в) рассмотрение конкретных форм библейской **Христологии** у каждого из священных писателей (*Шнакенбург и другие);

г) синтез всех, главным образом евангельских, свидетельств о Христе (*Трубецкой и другие).

В каждом из этих методов есть свои достоинства и свои слабые стороны, но по существу они дополняют друг друга, помогая увидеть **Христологию** во всей ее многоплановости.

Наименования Христа в Новом Завете включают и те, которые употреблял Он Сам, и те, которые были приняты среди апостолов и первых христиан. Перечень этих наименований приведен в *Брюссельской Библии (приложения). Здесь мы укажем лишь важнейшие.

а) «Сын Человеческий» (см. статью *Сын Человеческий).

б) Мессия-Христос (см. статью *Мессианизм). Сам Спаситель лишь один раз открыто и определенно признал Себя Мессией: это произошло в тот момент, когда Он стоял перед Своими судьями (Мк.14:61–62). Обычно Он избегал прямо провозглашать Себя Мессией. И даже после исповедания Петра Он запретил ученикам говорить о Его мессианстве (Мф.16:20; Мк.8:30). Причина этой *«мессианской тайны» скорее всего связана с дистанцией, отделявшей мессианство Иисуса от

популярных представлений о Мессии. «Объявить себя Мессией – значило стать во главе мессианического восстания, во главе сильного, неудержимого народного движения» (Трубецкой). Между тем Христос отвергал путь спасения, который виделся *зелотам. Когда толпа хотела внезапно схватить Его, чтобы объявить царем, Он скрылся (Ин.6:15 сл.). При этом Он одобрил апостола Петра, признавшего Его Мессией. Следовательно, Он вкладывал в это понятие новый, духовный смысл, который и был позднее воспринят Церковью.

в) Господь (евр. יְהוָה, адон, יְהוָה, адонай, араам. ܐܕܢ, маран, греч. Κύριος). Так, согласно евангелистам, называли Иисуса Его ученики. Вопреки мнению тех, кто считал, что этот титул был заимствован из эллинистических религий (*Буссе), он бесспорно восходит к палестинской арамеоязычной первообщине (ср. литургический возглас *«Маранафа»). Правда, обращение «Мар» могло выражать и просто уважительное отношение к человеку («господин»), но уже с 3 в. до н.э. это слово стало эквивалентом имени Яхве (см. статью *Имена Божьи). Наименование «Мар» не являлось божественным титулом в абсолютном смысле слова – даже в (Дан.2:47 и 5:23). Но каждый иудей должен был знать, что их Бог именуется «Господом» (Кульманн).

г) Сын Божий. В древнееврейской семантике это понятие связывалось с существами небесного мира (см. статью *Сыны Божьи) и с теми людьми, которые находились под особым Божественным покровительством, например царями (2Цар.7:14). В (Пс.2) описана интронизация Царя-Помазанника, Которому Бог говорит: «Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя». Вопрос Каиафы, обращенный ко Христу, подтверждает, что Мессию могли называть Сыном Божиим (Мк.14:61). Но из слов Самого Спасителя явствует, что Он вкладывает в понятие «Сын Божий» не только мессианский смысл, что Его Богосыновство имеет высшее мистическое и онтологическое значение, указывает на неповторимое единство Христа с Небесным Отцом (Мф.11:27–30). Говоря о Боге как Отце людей, Христос в то же время часто называет Его «Отец Мой», чем подчеркивает Свою особую таинственную сопричастность Божеству. В притче о

виноградарях (Мк.12:1 сл.) пророки, предшественники Христа, изображены в виде слуг, а Он Сам – в виде любимого Сына.

Истоки библейской Христологии. Между первой проповедью Христа Спасителя в Галилее и созданием последней книги Нового Завета пролег долгий путь – путь веры, духовного опыта познания Господа и осмысления этого познания. Поэтому новозаветная **Христология** не явилась в готовом виде и не была статичной. Во дни земного служения Сына Человеческого свобода, которую Он даровал людям, исключала навязывание априорных христологических постулатов. Господь в первую очередь возвещал Царство Божье, новое отношение человека к Богу и людям; о Себе же Он говорил чаще всего прикровенно, ожидая, чтобы люди сами, с помощью Божьей, дали ответы на вопросы: «За кого вы почитаете Меня?», «Что вы думаете о Мессии?» (Мф.16:15; 22:42). Эта активность веры учеников находится в глубочайшем соответствии с Домостроительством Божиим и *Заветом, в котором человек призван быть деятельным соучастником. На протяжении всего евангельского повествования мы видим, как постепенно прозревают *апостолы, освобождаясь от ложных мессианских представлений. Однако по-настоящему «открылись глаза их» лишь тогда, когда после тяжкого потрясения пасхальная тайна озарила для них весь земной путь Господа.

Рационалистическая экзегетика искала в Евангелиях Учителя веры и морали и выводила библейскую **Христологию** из того впечатления, какое произвела на учеников совершенная личность Иисуса. Но было ли одного этого впечатления достаточно? Ведь и Моисей, и Исайя поражали воображение современников, однако в Ветхом Завете никогда не возникала мысль о том, что в них воплотился Бог или они воскресли из мертвых. Неуместна здесь и ссылка на влияние языческих культов умирающих и воскресающих богов. Палестинский *«жизненный контекст» Евангелий, ветхозаветные устои, на которых было воспитано первое поколение христиан, исключают подобное влияние. Даже у апостола Павла,

человека из *diasпоры, эллинистические влияния ничтожны (см. *Глубоковский, А. Швейцер).

Разумеется, для общин, хранивших палестинскую евангельскую традицию, события земной жизни Господа были небезразличны, но высшую ценность они обретали только в свете *Воскресения*. Победа над смертью стала исходной точкой всего христианства и всей новозаветной **Христологии**. Поэтому и начало проповеди апостолов содержало не пересказ речений Христовых или изложение Его «биографии», а прежде всего Благою Весть о спасительной смерти Восставшего из гроба. «Мужи Израильские! – провозглашает апостол Петр в день Пятидесятницы, – выслушайте слова сии: Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами и знамениями, которые Бог сотворил через Него среди вас, как и сами знаете, Сего, по определенному совету и предведению Божию преданного, вы взяли и, пригвоздивши руками незаконных, убили; но Бог воскресил Его, расторгнув узы смерти: потому что ей невозможно было удержать Его... Итак, твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли» (Деян.2:22–24, 36). В этой проповеди отражена наиболее ранняя **Христология**. В ней смерть Христова представлена не как случайность, а как часть провиденциального замысла, Его восстание из мертвых – как проявление силы Божией, которая присуща и Самому Иисусу Назарянину (смерти «невозможно было удержать Его»). Прямым продолжением первоначальной керигмы стало благовестие апостола Павла.

Христология апостола Павла (по его посланиям). Савл Тарсянин уверовал во Иисуса как в Мессию не под воздействием апостольской проповеди, а благодаря явлению ему Воскресшего. «Бог, избравший меня от утробы матери моей и призвавший благодатию Своею, благоволил открыть во мне Сына Своего», – писал он (Гал.1:15–16). Богосыновство Иисуса постигнуто апостолом Павлом не в плане земного мессианства, а в высшем Богочеловеческом смысле. Правда, апостол знает, что Христос жил и действовал на земле: был «рожден от жены», подчинился Закону; в ночь, когда Он был предан, установил

Новый Завет в Евхаристии; был распят, умер, восстал из могилы и вознесся (Гал.4:4; 1Кор.11:23; 1Кор.15:3–5; Еф.4:9). Хотя апостол Павел и многие другие верные не знают Его «по плоти», они обретают Его в духовном общении (2Кор.5:16).

В Павловых посланиях нет титула «Сын Человеческий». Возможно, апостол не считал его достаточно понятным для *языко-христианских общин. Но он заменяет его понятием «Адам», которое также имеет корпоративный оттенок. Первый Адам пал, нарушив волю Творца; Христос – Новый Адам, объединяющий новое человечество, новый народ Божий. Принадлежа Божественному бытию, Христос «уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам» (Флп.2:7). Слово «раб» употреблено не случайно. Оно напоминает о *Служителе Господнем, Который взял на Себя грехи мира (Ис.53). Если жертвенная кровь в Ветхом Завете есть символ жизни, возвращаемой Богу для единения с Ним, то Кровь Распятого становится уже не символом, а реальностью, которая открывает людям путь к этому единению.

Явленная в пасхальной тайне сила Божества сделала Мессию Господом, т.е. живым образом Бога. Тем самым упразднилась преграда между Небом и землей. Вера во Христа, мистическое соединение с Ним есть соединение с Богом, прежде немыслимое для человека. Уничтожение Сына Божьего означает, что, воплотившись среди людей, Он ограничил проявление Своей Божественной природы. Он, «будучи образом Божиим», стал представителем и человеческого рода. Но воля Его – в противоположность воле древнего Адама, посягнувшего на равенство с Богом, – была целиком отдана воле Отца. С момента Воскресения сокровенная тайна Сына Божьего обнаруживается во всей полноте. Он познается как Господь, хотя в сущности был таковым изначально. Его «имя» (т.е. по древней семантике – Он Сам) возносится «выше всякого имени». Перед Ним склоняется «всякое колено небесных, земных и преисподних» (Флп.2:10) как перед именем Божиим.

Христос, по учению апостола Павла, пришел в мир не только для того, чтобы излечить его греховные недуги. Его явление входило в предвечный замысел, «тайну»

Божественного Домостроительства. Цель этого замысла заключается в единении Бога со всем человеческим родом. Она лишь смутно предугадывалась в ветхозаветных пророчествах и *прообразах, а теперь открыта через Благою Весть. Правда, многие ветхозаветные пророчества могли выдвигаться как контраргументы против апостольской проповеди. Ведь пророки говорили о преображении мира, которое повлечет за собой приход Мессии. Между тем после Голгофы и Воскресения мир внешне остался таким, как и был. По-видимому, апостол Павел разрешал это недоумение, связывая пророчества с конечным завершением истории. Явление Христа лишь положило начало *«мессианской эре», которая завершится *Парусией. «Мессианская эра» будет проходить в битве с противоборствующими силами, доколе Христос не восторжествует окончательно (1Кор.15:24–26; ср. Пс.109:1). «Тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1Кор.15:28). Это означает, что за пределами истории единение Бога и человека станет возможным в абсолютной полноте.

В круге идей **Христологии** Павла особое место занимает **Христология** Послания к Евреям. Хотя принадлежность Послания самому апостолу многими экзегетами оспаривается, оно тем не менее тесно связано с богословским учением апостола Павла. Послание интерпретирует ветхозаветное *богослужение как прообраз жертвы Христовой (см. статью *Евреям Послание).

Христология ***синоптических Евангелий** отражает постепенное раскрытие христологического учения, совершавшееся параллельно с развитием богословия апостола Павла. Но если «апостол язычников» исходил главным образом из данного ему личного Откровения, то синоптики основываются прежде всего на воспоминаниях о конкретных событиях евангельской истории. Причем **Христология** каждого из синоптиков имеет свои особенности.

а) Евангелист Матфей стремится в первую очередь показать жизнь Иисуса как исполнение мессианских пророчеств. Для него и для его аудитории большую роль играет

принадлежность Господа к мессианскому роду Давидову (титул «Сын Давидов» употреблен в Мф. 9 раз, тогда как в Мк. и Лк. он встречается по 3 раза). Евангелие начинается с *родословия Иисуса Христа, названного «Сыном Давидовым, Сыном Авраамовым». Многие моменты евангельской истории сопоставляются с пророчествами (евангелист Матфей при этом употребляет формулу: «Да сбудется реченное Господом через пророка»). Обетованный Мессия есть как бы второй Моисей, установитель Нового Завета, сменяющего Ветхий. Подобно Моисею, Христос постится 40 дней, Он возвещает новые заповеди на горе (Мф.5:1). *Нагорная проповедь во многом построена как развитие Закона Моисеева и окончательное его восполнение (с отменой некоторых старых установлений). При этом мессианство Иисусово не отождествляется в Мф. с народными представлениями о Мессии. Его царственное достоинство есть достоинство Божественное. Он не только ссылается на Писание, но и властно дает новые заповеди («а Я говорю вам...»). Его отношение к Отцу Небесному иное, нежели у всех других людей: «Все предано Мне Отцем Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф.11:27). Мф. передает очень раннюю традицию, согласно которой Христос проповедует лишь Израилю и к нему посылает Своих учеников (Мф.10:5–6; подобная традиция не могла возникнуть в языко-христианских общинах). Тем не менее в Мф. есть и указания на возвещение Благой Вести народам. Поклониться Младенцу-Христу приходят иноплеменники (Мф.2:1 сл.); об обращении язычников говорится в (Мф.8:11; 21:43), а в последних словах Спасителя дается прямое повеление апостолам «научить все народы» (Мф.28:19).

б) Евангелист Марк подчеркивает земное уничижение Христа, скрывающего Своё мессианство, и постоянно говорит о непонимании, которое Он встречал со стороны учеников. Только у евангелиста Марка рассказано, как в начале проповеди Иисуса родные «пошли взять Его, ибо говорили, что Он вышел из себя» (Мк.3:21), и о том, как Он, придя в Назарет, «не мог совершить там никакого чуда» из-за неверия людей (Мк.6:5).

Евангелист обычно называет Его просто по имени; о Себе же Христос в Евангелии от Марка чаще всего говорит как о Сыне Человеческом. Однако это не значит, будто евангелист Марк изображает т.н. «исторического Иисуса», Учителя веры и морали. Его уничтожение осмыслено евангелистом в свете пасхальной веры. В первом же стихе Евангелия Он назван Христом, Сыном Божиим. В момент Крещения и Преображения небесный глас возвещает о Его Богосыновстве. Он учит как «власть имеющий» и действует как Посланник Неба, пришедший вести борьбу с силами зла. Хотя Его подлинная природа сокрыта до времени, она явлена верным в Его Воскресении.

в) Евангелист Лука сохраняет тесную связь евангельской истории с Ветхим Заветом. Слова Ангела в момент Благовещения говорят об исполнении пророчества, данного Давиду (Лк.1:32–33). Точно так же *Песнь Богородицы и *Песнь Захарии прославляют Господа за осуществление древних обетований Израилю. Земной путь Спасителя показан как исполнение пророчеств о Служителе Яхве (Лк.4:16 сл.). Мессианская царственность Спасителя (Мф.) и Его борьба с силами зла (Мк.) дополнена у евангелиста Луки такими Его качествами, как сострадание и милосердие. Он прощает грешницу (Лк.7:36 сл.), посещает отверженного Закхея (Лк.19:1 сл.), оплакивает слепоту и трагическую участь Иерусалима (Лк.19:41). У евангелиста Луки мы находим мотивы *универсализма, которые проявляются уже в сказании о Сретении (Лк.2:32). Он единственный из евангелистов подробно говорит о Вознесении Господа. Оно представлено как событие, предвещающее Парусию.

Тема «мессианской эры», простирающейся от Вознесения до последнего Суда, включена и в другую книгу св. Луки – Деяния. В ней, как уже отмечалось, выражена самая ранняя **Христология** апостольской керигмы. Дееписатель приводит слова апостола Петра, обращенные к иудеям:

«Бог Авраама и Исаака и Иакова, Бог отцов наших, прославил Сына Своего Иисуса, Которого вы предали и от Которого отреклись перед лицом Пилата, когда он полагал

освободить Его. Но вы от Святого и Праведного отреклись, и просили даровать вам человека убийцу; а Начальника жизни убили. Сего Бог воскресил из мертвых, чему мы свидетели... Впрочем я знаю, братия, что вы, как и начальники ваши, сделали это по неведению. Бог же, как предвозвестил устами всех Своих пророков пострадать Христу, так и исполнил. Итак, покайтесь и обратитесь, чтобы загладились грехи ваши, да придут времена отрады от лица Господа, и да пошлет Он предназначенного вам Иисуса Христа, *Которого небо должно было принять до времен совершения всего*, что говорил Бог устами всех святых Своих пророков от века» (Деян.3:13 сл.).

Как и в **Христологии** апостола Павла, в этих словах учение о «мессианской эре» связывает тайну явления Мессии с грядущим эсхатологическим преображением мира. В евангельских событиях и даже в пасхальном чуде исполнились еще *не все* мессианские пророчества. Полное их исполнение принесет только Парусия.

г) Евангелие от Иоанна в *святоотеческой экзегезе принято было называть «духовным», поскольку богословский и мистический аспекты выражены в нем больше, чем у синоптиков. Вплоть до недавнего времени среди толкователей господствовал взгляд, согласно которому термин «Логос» (Слово) применительно ко Христу был употреблен евангелистом под влиянием эллинистического окружения. После того как была обнаружена близость фразеологии Ин. к *Кумранским текстам и выявилась его семитическая основа, стала яснее связь 4го Евангелия с иудейской традицией.

Учение о Слове (евр. דָּבָר, дава́р, араб. كَلِمَة, мемра́) как о творящей силе Божьей помогло евангелисту выразить свою христологическую мысль. В согласии с **Христологией** апостола Павла евангелист созерцает Сына Божьего в Его предвечности. Пролог Ин. построен как реминисценция *Шестоднева («в начале», «свет», тема творения). Пришествие Христа означает, что Слово Господне стало «плотью» (семитский синоним «человека») и обитало среди людей. Этим сразу отвергается как учение *эбионитов (Христос только человек), так и докетизм гностиков. Пребывание Слова в человеческом роде передано

глаголом σκηνοῶ («ставить шатер»), что указывает на ветхозаветную Скинию.

Иоаннова **Христология** охватывает тайну Воплощения в широкой сотериологической перспективе. Слово Божье «нисходит» в дольний мир и затем «восходит» к Отцу. Для подчеркивания полноты своего видения евангелист прибегает к традиционной числовой символике (см. статью *Символические числа). Господь совершает 7 знамений, 7 раз говорит Он о наступлении Его часа, 7 раз употребляет священную формулу «Я есмь», соответствующую имени Божьему. В Ин. о единстве Отца и Сына часто говорит Сам Христос. Он есть дверь к Отцу, и Он же всегда пребывает с Ним. Но подобное мистическое восприятие личности Христа не мешает евангелисту видеть в Нем подлинного человека (в Ин. говорится о Его усталости, о Его любви к Лазарю, над могилой которого Он плачет, о Его душевном томлении). Таким образом, Иоаннова **Христология** может быть названа **Христологией Воплощения**. В 4-м Евангелии сочетается и сотериологический взгляд апостола Павла, и *историзм Священного Писания, выраженный у синоптиков.

Богословский смысл девственного Рождения. В двух Евангелиях говорится о том, что Христос не имел земного отца (Мф.1:18–25; Лк.1:26–38). Евангелист Матфей видит в этом исполнение пророчества Ис.7:14, где сказано о чудесном Младенце-Еммануиле, рожденном от Девы. Евангелист опирается на *Септуагинту, в которой еврейское слово נַחֲמָנִיא, алма́ (молодая женщина) передано как παρθένος (дева). «Этот смелый неточный перевод не случаен, провиденциален, прообразователен» (*Карташев). Он свидетельствует о том, что в дохристианское время, когда был сделан перевод LXX, вера в девственное рождение Мессии уже существовала. Рационалистические библеисты пытались отрицать мессианский смысл пророчества Ис. Однако сопоставление (Ис.7:14) с текстами *Угарита показало, что слово об Эммануиле имело именно такой смысл. *Флуссер отметил, что в *апокрифах *междузаветного периода (в частности, в Книге Тайн Еноха) говорится о девственном рождении Мелхиседека, образ

которого носит явные мессианские черты (особенно в кумранском мидраше о нем, 11, Melch). Из этого он делает вывод, что вера в чудесное происхождение Спасителя коренится в иудейском мессианизме. Примечательно и то, что *Филон Александрийский видел в Мелхиседеке воплощение Логоса, а в (Евр.5:10) Мелхиседек изображен как прообраз Христа. Иудейские истоки веры в чудесное рождение Мессии опровергают гипотезу *религиозно-исторической школы, согласно которой эта вера была заимствована из эллинистического язычества. Иудейское представление о величии Божьем не позволяет отождествлять веру в девственное рождение Мессии с мифами о браках между богами и земными женщинами.

В Библии всякое рождение представляется как дар Божий. Это особенно подчеркивается сказаниями о детях, рожденных от бесплодных или престарелых родителей (Исаак, Самуил, Иоанн Креститель). Провиденциально-чудесный характер рождения достигает высшей точки в тайне Рождества Христова. Оно является началом нового мира, *новым творческим актом*, который совершается под воздействием Духа Божьего. В (Лк.1:35) Ангел говорит Деве Марии: «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим». Эта тайна тесно связана с библейской *Мариологией. Женщина, Которая предназначена стать Матерью Искупителя, всецело принадлежит Богу; Она посвящена Ему как непорочный ответный дар человеческого рода Господу. Воздействие Духа Божьего совершается при полном согласии Ее воли: «Се Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк.1:38). Чудесное рождение Мессии предзнаменует рождение в Духе чад Божьих (Ин.1:12–13; ср. 3:3–6).

Христология *Соборных посланий и Апокалипсиса. Интерпретация личности Иисуса Христа и Его миссии в Соборных посланиях отмечена большим сходством с **Христологией** апостола Павла и 4-го Евангелия. Но если Соборные послания указывают и на события земной жизни Спасителя, и на Его Божественную природу, то в Апокалипсисе

земные черты Христа почти отсутствуют. Он представлен Сыном Человеческим, «грядущим с облаками» (см. статью *Теофания), Небесным Первосвященником, Агнцем, закланным от создания мира, Судией живых и мертвых. Он – «Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний». Он един со Вседержителем (ср. Откр.1:8 и 22:13). Прибегая к древнему ветхозаветному *символу, тайновидец изображает венец истории как священный брак Жениха-Агнца и Его Невесты – Церкви верных. В этом историко-космическом и метаисторическом восприятии Христа Откр. оставляет место и для глубоко личных отношений человека со Спасителем. «Се, стою у двери и стучу, – говорит Христос в Откр., – если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр.3:20).

● *Адам К., Иисус Христос, пер. с нем., Брюссель, 1961; еп.*Александр (Светлаков), Иисус Христос по Евангелиям, М.,1891–1894, вып. 1–4; Александров Б.М., Единство Образа Христа по Апокалипсису, Посланиям св. апостола Павла и Евангелиям, Париж, 1964; еп.*Антоний (Храповицкий), Сын Человеческий: Опыт истолкования, БВ, 1903, № 11; его же, Библейское учение об Ипостасном Слове Божиим, БВ, 1904, № 11; Бальтазар Г.У. фон, «Распятого же за ны», «Символ», 1982, №7; *Браун Р.Э., Словосочетание «его еімі» («я есмь») в четвертом Евангелии, «Символ», 1985, №13; *Буйе Л., О Библии и Евангелии, пер. с франц., Брюссель, 1965; прот.*Булгаков С., Агнец Божий, Париж, 1933; *Воронцов Е.А., Господь Иисус Христос и Моисей, ХЧ, 1908, № 89; *Гарнак А., Сущность христианства, пер. с нем., СПб.,1907; *Гийе Ж., Сын и Отец, «Символ», 1982, № 7; *Глубоковский Н.Н., Евангелия и их благовестие о Христе Спасителе, София, 1932; его же, Бог-Слово, ПМ, 1928, вып.1; его же, Христово уничтожение и наше спасение, София, 1932; его же, Благовестие св. апостола Павла, т.1–3, СПб.,1905–1912; *Григорьев К.Г., Богосознание Спасителя по первым трем Евангелиям, Харьков, 1911; его же, Самосвидетельство Христа о Своем Божестве по первым двум евангелиям, Каз.,1912; Громогласов И., Наименование Иисуса Христа Сыном человеческим, ЧОЛДП, 1894, кн.2,3; *Даниелу Ж.,

Христос – центр истории, «Символ», 1983, № 10; *Дидон А., Доказательство божественности Иисуса Христа, пер. с франц., М., 1899; Знаменский Д., Учение св. апостола Иоанна Богослова в четвертом Евангелии о лице Иисуса Христа, К., 1907; Карев А.В., Образ Христа в Новом Завете, БВс., 1969, №1, 1970, №4; свящ.*Князев А., Откровение о Матери Мессии, ПМ, 1953, вып.9; прот. Ковальницкий А., Иисус Христос – Бог, Варшава, 1901; Кулэн Ф., Сын Человеческий. Беседы о человечестве Иисуса Христа, пер. с франц., СПб., 1868; *Кюнг Г., Быть христианином, пер. с нем., б.м., б.г.; Лебедев А.П., Общие и частные черты формального различия между учением Иисуса Христа в Его собственных устах и между учением Его же в устах апостолов, ХЧ, 1875, т.1; Лобов Г., Искупительное значение смерти Христовой по посланию св. апостола Павла к Евреям, ВиР, 1913, №15; *Мелиоранский Б., Христос, ЭСБЕ, т.37^а; прот. Мень А., Сын Человеческий, Брюссель, 1983; еп.*Михаил (Чуб), Христологические проблемы в западном богословии, БТ, 1968, сб.4; *Мищенко Ф., Речи св. апостола Петра в книге Деяний апостольских, К., 1907; *Навиль Э., Свидетельство Христа и единство христианского мира, М., 1898; *Николаи П., Может ли современный образованный мыслящий человек верить в Божество Иисуса Христа? Прага, 1923³; *Ольдгам Г.Х., Учение Иисуса Христа, СПб., 1912; *Певницкий В.Ф., Проповедь в первенствующей Церкви христианской, ТКДА, 1875, № 6; Песчанский С.В., Свидетельство Иисуса Христа о Своем Божестве по первым трем Евангелиям, Каз., 1912; *Поснов М.Э., Евангелие Иисуса Христа и евангелие апостолов о Христе, ТКДА, 1911, №3; Потен Ж., Новые подходы к проблеме Иисуса из Назарета, «Логос», 1972, №8; Рефуле Ф., Иисус – Тот, Кто приходит из иного мира, «Логос», 1973, № 11–12; СББ; Сесбуэ Б., Иисус есть Христос, «Символ», 1983, № 10; его же, От древних Соборов до Второго Ватиканского Собора, там же; его же, Критерий Халкидонского Собора, там же; его же, Новое в христологии, там же; его же, Разные направления в христологии, там же; Смит Д., Девственное рождение Иисуса Христа, «Странник», 1913, № 6; *Снегирев В., Учение о лице Господа нашего Иисуса Христа в трех первых веках

христианства, Каз., 1871; свящ. *Строганов В.*, «Мехи новые» четвертого Евангелия, БТ, юбил. сб. МДА, 1986; **Тареев М.М.*, Основы христианства, т.1–5, Серг.Пос., 1908–1910; **Трубецкой С.Н.*, Учение о Логосе в его истории, М., 1906; прот. *Турчанинов В.Н.*, Беседы о личности Иисуса Христа, Харьков, 1914; **Туберовский А.М.*, Воскресение Христово, Серг.Пос., 1916; *Фаворов Н.А.* Публичное чтение о вере в Иисуса Христа, против рационализма, К., 1865; иером. **Христофор (Смирнов)*, Учение древней Церкви о Лице Господа Иисуса Христа, Тамбов, 1885; *Чекановский А.И.* (впосл. еп. Алексей), К уяснению учения о самоуничтожении Господа нашего Иисуса Христа, К., 1910; его же, Искупительный подвиг Христа Спасителя, К., 1913; **Шафф Ф.*, Иисус Христос – чудо истории, пер. с нем., СПб., 1906⁴; *Шикопп Ю.*, Апологетические беседы о лице Иисуса Христа, СПб., 1870; *Шилтов А.М.*, Мысли о Богочеловеке, Харьков, 1902; *Шнакенбург Р.*, Новозаветная христология, пер. с нем., Брюссель, 1986; [*Щеголев Н.*] Почему Иисус Христос усвоил Себе название: Сын Человеческий? ВЧ, 1881, № 50; **Culmann O.*, Die Christologie des Neuen Testaments, Tüb., 1957 (англ. пер.: The Christology of the NT, L., 1959); *Goergen D.J.*, The Mission and Ministry of Jesus, Collegeville, 1986; *Hahn F.*, Christologische Hoheitstitel, Gött., 1964; **Hengel M.*, Christologie und neutestamentliche Chronologie, in: Neues Testament und Geschichte (hg. H. Baltensweiler et al.), Z.-Tüb., 1972, S. 43–67; id., Der Sohn Gottes, Tüb., 1975; *Marshall I.H.*, The Origins of New Testament Christology, Downers Grove (Eng.), 1976; **Otto R.*, Reich Gottes und Menschensohn, Münch., 1934 (англ. пер.: The Kingdom of God and the Son of Man, L., 1938); **Pannenberg W.*, Grundzüge der Christologie, Gütersloh, 1966; *Pelikan J.*, Jesus through the Centuries, New Haven, 1985; **Pokorny P.*, Die Entstehung der Christologie, B., 1985; **Schillebeeckx E.*, Jesus, N.Y., 1979; id., Christus und die Christen, Freib., 1977; *Stanton G.N.*, Jesus of Nazareth in NT Preaching, L.-N.Y., 1974; **Taylor V.*, The Names of Jesus, L., 1953; NCE, v.7, p. 909–918; RGG, Bd.1, S. 1745–1789; см. также статьи: *Богословие библейское; *Деяния апостольские; *Евангелия; *Павла св. апостола Послания.

Христофóр

Христофóр (Феодор Алексеевич Смирнов), епископ (1842–1918), русский православный богослов, литургист, историк. Родился в Смоленской губернии в семье диакона. Окончил Киевскую Духовную академию (1869). В 1870 получил степень магистра богословия. Преподавал в КДА церковную археологию и литургику. В 1883 рукоположен в иеромонаха. Был ректором Тамбовской и Вифанской Духовной семинарии, а затем – Московской Духовной академии (1885–1887). Хиротонисан в 1887 во епископа Волоколамского. Затем занимал кафедры Ковенскую, Екатеринбургскую, Ирбитскую, Подольскую и Уфимскую. В 1908 был уволен на покой и жил в Вяземском Преображенском монастыре.

Христофору принадлежит очерк о *богослужении апостольского времени (ТКДА, 1873, №4,5). Он один из первых в русской литературе указал на литургические элементы в Откр. Ряд работ **Христофора** посвящен отражению Евангелия в раннехристианском искусстве. Проблемы новозаветной ранней святоотеческой *христологии рассмотрены **Христофором** в труде «Учение древней Церкви о лице Господа Иисуса Христа» (Тамбов, 1885).

♦ Древнехристианская иконография как выражение древнецерковного веросознания, М.,1886; Жизнь Иисуса Христа в памятниках древнехристианской иконографии, М.,1887; Образы Иисуса Христа, М.,1887; Происхождение и значение праздника Рождества Христова, М.,1883.

- *Мануил*. РПИ, т.7, с.474–77.

Хромаций

Хромаций (Chromatius), епископ (ум.407), латиноязычный древнехристианский писатель. Родился в Аквилее, на северном побережье Адриатики. **Хромаций** участвовал в борьбе против арианства. В 387 он стал епископом Аквилейским. Известно о его дружеских отношениях с блж.*Иеронимом, блж.*Августином, свт.*Амвросием Медиоланским. Он пытался защитить свт.*Иоанна Златоуста от гонителей. Ему принадлежат экзегетические беседы на Мф., включающие особый трактат о евангельских Блаженствах. По-видимому, они предназначались для новокрещаемых (катехуменов). На русский язык эти беседы не переводились.

♦ *Migne*. PL, t.20.

• *Butler A.*, *Lives of the Saints*, v.1–4, N.Y.,1963–1965, v.4 (там же приведена библиография); ODCC, p.283.

Хроні́ст

Хроні́ст, условное наименование предполагаемого составителя трилогии ветхозаветных канонических книг: 1–2 Пар., 1 Езд., Неем.. Наименование **Хронист** употребил блж.*Иероним (Libri Chronicorum). В иудейской традиции книги **Хрониста** относятся к *Писаниям, а в христианской традиции – к *Историческим книгам. Если не считать генеалогии, восходящей к Адаму (1Езд.1–9), хронологические рамки **Хрониста** обнимают 11–4 вв. до н.э., т.е. время от царя Саула до *Рестаурации эпохи при Ездре и Неемии. *Иосиф Флавий и большинство отцов Церкви относили всю трилогию к эпохе Рестаурации. Некоторые из них приписывали ее Ездре и Неемии, а блж.*Феодорит считал, что 1–2 Пар. имели множество авторов.

Писания **Хрониста** отличают общность стиля, церковно-храмовый характер, единая историософская концепция. Они уделяют много места роли духовенства в священной истории, говорят главным образом об Иудее и Иерусалиме, игнорируя судьбы *Ефрема. В настоящее время в библеистике господствует мнение, что трилогия была составлена одним автором на основе древних летописей и записок Ездры и Неемии между 350 и 200 до н.э. Протоиерей*Князев считает, что первоначально труд **Хрониста** состоял из двух частей: 1–2 Пар. и Езд.-Неем.

- *Torrey Ch., The Chronicler's History of Israel, New Haven, 1954; Welch A.C., The Work of Chronicler. Its Furpose and Its Date, L.,1939; прочую библиографию см. в статьях *Ездры 1-я книга; Паралипоменон.

Хронолѳгя

Хронолѳгя библейская, историческая последовательность и датировка событий, описанных в Библии, и наука, исследующая и уточняющая эту последовательность и датировку.

Общие принципы. Для духовного и богословского понимания Библии **Хронология** имеет второстепенное значение. В соответствии с *историзмом Священного Писания вполне достаточно общей картины последовательности событий, как мы видим это в апостольской проповеди (см. Деян.7:2 сл.). Однако в *исагогике и библейской *экзегетике **Хронология** играет немаловажную роль. Уточнение последовательности библейских событий и их датировки помогает связать их с определенным историческим контекстом, что, в свою очередь, проливает свет на понимание священной истории. Вопросы библейской **Хронологии** не относятся к вероучительным, а принадлежат к области исторической библейской критики.

В древности и в Средние века библейская **Хронология** реконструировалась на основании одного лишь библейского текста, в частности на его *числовых данных. Наиболее известная из таких реконструкций принадлежала *Ашшеру (Ушеру). Однако подобный метод затруднителен ввиду: а) хронологических пробелов в Библии, б) схематичного, обобщенного изложения многих событий, в) частого употребления *символических чисел, г) отсутствия в Библии и вообще в древнем мире единого летоисчисления. Поэтому хронологические данные Писания дополняются изучением дат внебиблейских событий, синхронных событиям библейским.

Источники и методы. Одним из основных источников древней **Хронологии** являются *эпонимические* хронологические таблицы, т.е. списки правителей с указанием времени их правления. Так, существуют эпонимические списки царей Шумера, Вавилона, Ассирии и других стран, список афинских архонтов, римских консулов. Их абсолютная **Хронология**

уточняется упоминанием в летописях астрономических явлений, которые можно точно датировать. Для библейской **Хронологии** важен также отсчет времени по эрам. К ним, например, относится «Селевкидская эра», которая была введена эллинистическим царем Селевком I с начала его правления (312–311 до н.э.).

В Ветхом Завете роль начала эры иногда играет дата построения Иерусалимского храма. В эллинистический период Эратосфен ввел счет лет по олимпиадам. Римлянин Варрон узаконил «Римскую эру», т. е. счет лет от предполагаемой даты основания Рима (около 753 до н.э.). Даты по *эпонимам и эрам корректируются с помощью материальных памятников культуры (надписей правителей и др.). Сопоставляя их с данными эпонимических списков, астрономических наблюдений, сообщениями древних писателей, историки реконструируют общую синхронную последовательность и датировку событий. Немалую трудность представляет то обстоятельство, что у разных народов год начинался в разное время. Кроме того, есть различия в эпонимических списках, поскольку существовали различные правила датировки царствования. Так, в Вавилоне период от вступления монарха на престол до нового года назывался «началом царствования», а «первый год царствования» отсчитывался с нового года. Египтяне, напротив, вели счет с момента интронизации. Многие цари и правители начинали счет не с интронизации, а с того года, когда они были назначены соправителями. Кроме письменных источников и материальных памятников культуры, для изучения **Хронологии** используется радиоуглеродный метод исследования, хотя он дает большие временные колебания. К нему прибегают главным образом при изучении **Хронологии** древнейшей дописьменной истории.

Проблемы ветхозаветной Хронологии. а) Ввиду различий числовых данных *Пролога Книги Бытия в *масоретском тексте и *Септуагинте (например, по масоретскому тексту Ламех жил 777 лет, а по LXX – 753) первые попытки построения древнейшей **Хронологии** не дали единого результата. Существовало несколько дат сотворения человека, предложенных *Юлием

Африканом, свт.*Ипполитом Римским, *Климентом Александрийским и другими (3761, 35509, 54903, 5508 до н.э. и др.). В настоящее время большинство экзегетов считает, что Библия содержит не научную, а главным образом символическую **Хронологию**. Палеоархеология относит появление первых людей к 40-му тыс. до н.э., а первых городов – к 10-му тыс. до н.э.

б) Если округлить числовые данные масоретского текста и Септуагинты, начало эпохи *патриархов относится примерно ко 2 тыс. до н.э. Эта датировка отразила подлинное историческое предание. Свидетельства кодекса *Хаммурапи, *Нузийских текстов и других памятников показывают, что обычаи, описанные в Быт., соответствуют началу 2-го тыс. до н.э., а в более позднее время они исчезают.

в) (Исх.12:40–41) исчисляет время пребывания израильтян в Египте в 430 лет. Однако Септуагинта распространяет этот срок на весь патриархальный период, т.е. начиная с Авраама. На этом основании экзегеты святоотеческого периода (свт.*Иоанн Златоуст, свт.*Епифаний Кипрский, блж.*Августин) сокращали период пребывания в Египте до 200 лет. Относя время Иосифа к правлению *гиксосов, большинство новейших библистов датирует переселение сынов Иакова в Египет около 1700 до н.э.

г) Относительно даты Исхода существует две теории. Согласно первой, за основу датировки следует принять указание 3Цар.6:1 о том, что Исход совершился за 480 лет до построения Иерусалимского храма. Храм был построен в 4-й год правления Соломона – около 966 до н.э. Следовательно, Исход должен быть датирован около 1446. Однако ряд исторических соображений позволяет рассматривать 480 как символическое число (40×12), а Исход отнести к концу 13 в. до н.э. (см. статью *Пятикнижие).

д) Наиболее бесспорной является ветхозаветная **Хронология** периода, начавшегося с основания *монархии. Однако и здесь остается много неясностей. В письме к пресвитеру Виталию (№ 67) блж.*Иероним писал: «Перечитай все книги Ветхого и Нового Завета, и ты найдешь такое

разногласие в годах и такую запутанность чисел между Иудею и Израилем, т.е. в отношениях того и другого царства, что обращать внимание на вопросы подобного рода может казаться делом не столько любознательного, сколько праздного человека». Историки имеют лишь отдельные синхронные данные из внебиблейских источников, позволяющие уточнять библейскую **Хронологию**. Среди них упоминание библейских событий в памятниках Ассирии, Вавилона, Египта (см. статьи: *Археология библейская; *Древний Восток). Изучению **Хронологии** *междузаветного периода помогают материалы эллинистической литературы, *эпиграфики и археологии, а также произведения *Иосифа Флавия. Общепринятая в современной библеистике **Хронология** Ветхого Завета приведена в таблице, приложенной в конце этого тома.

Хронологические проблемы Нового Завета. В общих чертах **Хронология** событий, описанных в Евангелиях и Деяниях и отраженных в посланиях, достаточно ясна. Земная жизнь Христа Спасителя приходится на 1-ю треть 1 в.; проповедь апостолов Петра и Павла и основание Церквей в странах Средиземноморья – от Иерусалима до Рима – приходится на 30-е – 60-е гг. 1 в. Что же касается отдельных событий, то в их датировке остается ряд спорных вопросов. Ниже мы остановимся лишь на важнейших из них.

а) Дата Рождества Христова. Оба евангелиста, повествующие о Рождестве, говорят, что Христос родился в царствование Ирода (Мф.2:1; Лк.1:5). Первую попытку точнее установить дату Рождества предпринял Климент Александрийский. Он отнес это событие за 194 года до смерти императора Коммода, скончавшегося в 192 н.э. (Строматы I,21). Затем римский монах Дионисий Малый (умер около 540), работая по поручению Папы над пасхалией, отнес Рождество к 753 после основания Рима (по традиционной Варроновой датировке). Эта дата стала общепринятым началом христианской эры. Однако впоследствии выяснилось, что Дионисий ошибся на несколько лет. Согласно Иосифу Флавию, в год смерти Ирода произошло лунное затмение (Древности, XVII, 6, 4), а расчеты астрономов показали, что оно имело место в

марте 4 до н.э. Следовательно, Христос родился не позже этого времени.

Из Мф. можно заключить, что Рождество совершилось не в самый год смерти Ирода, а по крайней мере года за два до этого (Мф.2:16). Косвенным подтверждением даты 7–6 до н.э. явилась гипотеза астронома *Кеплера, который считал, что рождественская звезда обозначает сближение «мессианских» светил Юпитера и Сатурна в созвездии Рыб. Примечательно, что тщательное наблюдение за этими планетами зафиксировано в клинописных вавилонских таблицах, опубликованных в 1925 востоковедом Паулем Шнабелем (таблицы относятся к 7 до н.э.). Вопрос о Квириниевой переписи, упомянутой в (Лк.2:2), остается открытым, поскольку из документов известна лишь одна перепись Квириния, проведенная в 6 н.э. По мнению о.*Лагранжа, евангелист хотел сказать, что перепись, упомянутая им, была до правления Квириния. Другие экзегеты предполагают, что Квириний правил в Сирии дважды, как об этом, возможно, свидетельствует надпись, найденная в 1764 в Тиволи.

б) Дата Крещения Господня. Евангелист Лука указывает, что начало проповеди Крестителя приходилось на 15-й г. царствования Тиберия, когда Понтий Пилат правил Иудеей. В это время Иисусу Христу было около 30 лет (Лк.3:1,23). 15-й г. правления Тиберия падает на период с августа 28 г. по август 29 г. У.*Рэмзи полагал, что счет следует вести не с воцарения Тиберия, а с того момента, когда Август сделал его соправителем. Если так, то в Лк. имеются в виду 25–26 гг. Известно, что Пилат был прокуратором около 10 лет и был отозван незадолго до смерти Тиберия в 37. Следовательно, наиболее вероятной датой Крещения Господня будет начало 27. Вскоре после Крещения иудеи говорили Господу, что Храм строился 46 лет (Ин.2:20), а реконструкция Храма была начата Иродом на 18-м г. его царствования, т.е. в 19 г. до н.э. (Древности, XV,11). Поэтому беседа Спасителя с иудеями должна была происходить около 27 г.

в) Продолжительность служения Господа. Повествование *синоптиков создает впечатление, что

проповедь Христова длилась около года (или даже меньше), в то время как из 4-го Евангелия можно заключить, что ее продолжительность была большей («неполные четыре года», как считает *Евсевий Кесарийский в Церковной истории, I, 10). Однако у синоптиков нет точного указания на один год. Достаточно отметить, что в (Мк.6:39) говорится о зеленой (весенней) траве, хотя речь идет не о той весне, когда произошло Распятие. В (Лк.10:38) говорится о посещении Господом дома Марфы задолго до Его последнего путешествия в Иерусалим, что косвенно подтверждает **Хронологию** Иоанна.

г) Дата Распятия. Евангелие, Деяния и единодушное Предание Церкви знают, что смертный приговор Господу вынес Понтий Пилат. Следовательно, Распятие не могло совершиться позже 37, когда Пилат был смещен. Последняя неделя земной жизни Иисуса совпадала с днями ветхозаветной. Пасхи. Согласно Ин., канун Пасхи, т.е. 14 нисана, приходился в тот год на пятницу, и именно в этот день Господь был распят (Ин.18:28; 19:14; см. статью *Тайная вечеря). Дату Ин. можно считать наиболее вероятной. Относительно же года Распятия единства мнений среди экзегетов не достигнуто. Астрономические вычисления показывают, что в правление Пилата канун Пасхи мог совпадать с пятницей в 27, 30 и 33, но нет уверенности в том, что тогдашний календарь был достаточно точным. Наиболее правдоподобной датой обычно называют 30. Если учесть предполагаемую дату Рождества, Господь был распят на 36 или 37-й год Своей земной жизни. Свт.*Ириней Лионский, однако, полагает, что Ему было более 40 (Против ересей II,22). Это мнение, основанное на (Ин.8:56,57), многими экзегетами не разделяется.

д) Хронология апостольской эпохи вычисляется по свидетельствам самого Нового Завета и внебиблейских источников. Среди последних есть несколько, дающих наиболее надежные даты, которые служат опорными пунктами для хронологических выкладок. После своего обращения апостол Павел три года провел в Набатее (Аравии), после чего вернулся в Дамаск, где его пытался арестовать наместник царя Ареты (Гал.1:17; 2Кор.11:32). Известно, что император Гай Калигула

уступил Арете Дамаск около 37, а в 40 Арета умер. Следовательно, только в эти три года могла иметь место попытка арестовать апостола, а его обращение совершилось за три года до этой попытки.

Казнь апостола Иакова Зеведеева и арест апостола Петра в Иерусалиме произошли в год смерти Ирода Агриппы I (Деян.12), т.е. весной 44.

В (Деян.18:12 сл.) повествуется о том, что апостол Павел был приведен на суд к проконсулу Ахайи Галлиону. Найденная в 1905 дельфийская надпись указывает, что Галлион правил Ахайей в 51–52.

Апостол Павел находился под стражей в Кесарии при прокураторах Феликсе и Фесте (Деян.23:24; 24:27). По данным Иосифа Флавия и Тацита, Антоний Феликс правил в 52–58, а Порций Фест в 58–61 (или 60–62).

Апостол Павел отправился в Рим около 61. Повествование Деян. не может простираться далее 63, т.к., согласно Тациту (Анналы, XV, 44), в 64 вспыхнуло первое гонение на христиан в Риме, о котором евангелист Лука не упоминает.

Согласно Иосифу Флавию (Древности, XX, 9), апостол Иаков, Брат Господень, был побит камнями после смерти Феста, но до прибытия в Иерусалим нового прокуратора Альбина, т.е. около 62.

Таблицы новозаветной **Хронологии** см. в приложении к словарю.

- Архим. *Алексий*, Год Рождества Спасителя и Вифлеемская звезда, «Странник», 1914, № 12; прот. *Алфеев П.И.*, Перепись Квириния как неизгладимый исторический документ неопровержимой достоверности евангельских событий Рождества, Рязань, 1915; архим.(впосл. митр.) *Анатолий (Грисюк)*, Дельфийская надпись и ее значение для Хронология апостола Павла, ТКДА, 1913, № 1; Бикерман Э., Хронология древнего мира, М., 1975; прот.*Богдашевский Д., Хронология книги Деяний Апостольских, ТКДА, 1911, №1; *Введенский Д.И., Патриарх Иосиф и Египет, Серг.Пос., 1914, гл.3; *Гладков Б.И., Опыт разработки вопроса о последовательности евангельских событий, Пг., 1915; *Глубоковский Н.Н., О Квириниевой переписи

по связи ее с Рождеством Христовым, К.,1913; его же, Хронология Ветхого и Нового Завета, ТКДА, 1910, №6, 7/8, 1911, № 3,6,7/8; прот. (еп.Виталий) *Гречулевич В., О времени поклонения волхвов в порядке евангельских событий, «Странник», 1869, № 12; *Добротворский В.И., Библейская Хронология в связи с Хронологией древних народов по новейшим исследованиям, ПО, 1877, т.II, № 5; *Дроздов Н., К вопросу о соглашении библейских свидетельств с данными ассириологии, ТКДА, 1896, №8; *Елеонский Н., О статье Дорра: Сравнение библейских текстов с саргонидскими летописями, ПО, 1864, № 1, с.59–60; диак. Кудрявцев А.Н., Соглашение евангельских повествований о событиях страдания и погребения Господа нашего Иисуса Христа, ХЧ, 1867, т.I, II; Лебедев Д.А., День рождения Христова по Хронологии св. Ипполита Римского, ХЧ, 1915, №1; *Лопухин А.П., Квириниева перепись, в его книге: Приложения ученых изысканий в Библейской истории Нового Завета, СПб.,1895, гл.2; Лучицкий К.И., В котором году родился Иисус Христос? ХЧ, 1838, т.4; Мелихов В., О времени рождения Иисуса Христа, ВиР, 1913, № 18; *Муретов М.Д., Народноперепись в эпоху рождения Господа, ПТО, 1884, №34; его же, Звезда волхвов, ПО, 1884, т.II, № 5,6; его же, В каком году родился Господь наш Иисус Христос? ПТО, 1885, № 35; *Некрасов А.А., Год Рождества и крестных страданий Господа нашего Иисуса Христа, ПС, 1886, т.I; Необходимость Хронологии при изучении священной истории, ЧОЛДП, 1876, № 3; *Скабалланович М., О звезде волхвов, К.,1912; Спасский И.А. (архиеп.*Сергий), Исследование библейской Хронологии, К.,1857; *Тураев Б.А., История древнего Востока, Л.,1936, т.1 (гл. «Хронология»); свящ. Фоменко Кл., Место и время крещения Господня, ВЧ, 1881, №2; Хронология, ЕЭ, т.15; Ф.Р., Библейская Хронология, ЧОЛДП, 1874, № 2,3,5,7; Эфросман А.М., К вопросу о происхождении нашего летоисчисления, в книге: Историко-астрономические исследования, М.,1984, вып.17; *Якимов Н.С., Опыт соглашения библейских свидетельств с показаниями памятников клинообразных письмен, ХЧ, 1884, т.II; Янусов Н., Вопрос о времени и обстоятельствах Рождества Христова, ВиР,

1911, № 24; иностранную библиографию см. в статье *Хомерского и Ф. Григлевича в Enc.Kat., t.3, s.288–290, а также: *Edwards O.*, *The Time of Christ: A Chronology of the Incarnation*, Hudson, N.Y., 1990; NCCS, p.150–155, 898–901; ODœ, p.284; PCV, p.70–72, 728–732; RGG, Bd.1, S.1812–1818 и в статьях: *Деяния св. апостолов; *Евангелия; *Павла св. апостола Послания; *Тайная вечеря.

Хуán де ла Крус

Хуán де ла Крус (Juan de la Cruz), *Иоанн Креста* (де Йепес-и-Альварес), иеромонах (1542–1591), испанский католический мистик и поэт. Родился в обедневшей дворянской семье. Учился в университете Саламанки. В 1563 вступил в орден кармелитов. Рукоположен в 1567. В этом же году познакомился с Терезой Авильской и был вовлечен ею в дело реформы ордена. Борьба за преобразование кармелитских монастырей привела **Хуана де ла Круса** к тюремному заключению. В 1578 ему удалось бежать из темницы (с помощью Терезы). Последние годы жизни он провел в монастырях Гранады и Баэсы. В творчестве **Хуана де ла Круса** мистическая поэзия сочеталась с богословским анализом в духе классической схоластики. Главной темой его поэм является стремление души к единению с Богом. В «Духовных Песнях», написанных в тюрьме, он создал *парафраз «Песни Песней», интерпретировав ее в мистическом плане: Невеста из Песн. изображена как душа, взыскующая небесного Жениха (существует неопубликованный русский перевод). Эту поэму, как и другие свои произведения, **Хуан де ла Крус** снабдил богословским комментарием. Католическая церковь канонизировала **Хуана де ла Круса** (1726) и признала его учителем Церкви (1926).

♦ Из Духовных Песен, пер. с исп., «Вестник РХД», Париж, 1975, №115; критическое издание вышло в Бургосе (1929–1931); произведения Хуана де ла Круса переведены почти на все европейские языки.

● *Арсеньев Н.*, Мистич. поэзия Хуана де ла Круса, в его книге: О жизни преизбыточествующей, Брюссель, 1966; **Мережковский Д.*, Испанские мистики, Брюссель, 1988; *Плавский З.И.*, Испанская литература, ИВЛ, М., 1985, т.3, с.349; *Bruno de Jesus-Marie*, St. John of the Cross, N.Y., 1957; *Pelle-Douel J.*, Saint Jean de la Croix et la nuit mystique, Bourges, 1960; прочую иностр. библиографию см. NCE, v.7; ODCC, p.747.

Хупфельд

Хупфельд, *Гупфельд* (Hupfeld) Герман (1796–1866), немецкий протестантский библеист, один из основоположников *документарной теории происхождения Пятикнижия. Образование получил в университетах Марбурга и Галле, где впоследствии был профессором Священного Писания. Ученик *Гезениуса, **Хупфельд** внес большой вклад в филологическое исследование Ветхого Завета. В историю библеистики он вошел как автор труда «Источники Книги Бытия» («Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung», В., 1853), в котором указывал на различие двух традиций – элохистической и священнической (Э и С, лат. Е и Р). По его мнению, два документа, сформированные этими традициями, соединены с яхвистическим не самим Моисеем, а значительно позже.

♦ De rei grammaticae apud Judaeos initiis antiquissimisque scriptoribus, Halis, 1846; Die Psalmen, Bd.1–4, Gotha, 1855–1861.

• ЕЭ, т.6, с.839–840; *Лившиц Г.М.*, Очерки историографии Библии и раннего христианства, Минск, 1970, с.30; *Thompson R.J.*, Moses and the Law in a Century of Criticism Since Graf, Leiden, 1970.

Хэтч

Хэтч, *Гэтч*, *Хатч* (Hatch) Эдвин (1835–1889), английский протестантский богослов, историк Церкви и исследователь Нового Завета. Окончил Оксфордский университет, после чего читал лекции в Канаде. В 1866 переехал в Англию. В своих исследованиях греческого языка Библии («*Essays in Biblical Greek*», Oxf., 1889) **Хэтч** указал на отличие языка Нового Завета от внебиблейских греческих текстов. Семитизмы Нового Завета он объяснял влиянием *Септуагинты. Коррективы к выводам **Хэтча** были позднее сделаны *Дайссманном. Друг и единомышленник *Гарнака (который переводил его книги на немецкий язык), **Хэтч** стремился подтвердить мысль своего немецкого коллеги об эллинизации христианства, что отразилось в его вышедшем посмертно труде «Влияние греческих идей и обычаев на христианскую Церковь» («*The Influence of Greek Ideas and Usages on the Christian Church*», L.-Edin., 1890; рус. пер.: «Эллинизм и христианство», в книге: «Общая история европейской культуры», т.6, СПб., 1911). В этой работе **Хэтч** собрал богатый сравнит. материал по вопросам эллинистического и христианского воспитания, экзегетике, красноречию, теологии. По его мнению, эволюция христианства «от Нагорной проповеди до Никейского символа веры» происходила под сильным влиянием эллинистических идей. **Хэтч** работал над Симфонией к Септуагинте («*Concordance to the Septuagint and other Greek Versions of the Old Testament*»), которую *Глубоковский оценил как «весьма ценную в научном отношении» (завершена после смерти **Хэтча** Редпетом в 1897).

● НЭС, т.15; *Hatch S.G* (ed.), *Memorials of E.Hatch*, L., 1890; ODCC, p.622.

Цан

Цан (Zahn) Теодор (1838–1933), немецкий протестантский библеист, патролог и историк Церкви. Родился близ Эссена. Высшее богословское образование получил в университетах Базеля, Эрлангена и Берлина. С 1871 экстраординарный профессор в Геттингене, с 1877 ординарный профессор в Киле, Эрлангене (1878, 1892–1909) и Лейпциге (1888–1892). Важнейший его труд посвящен истории новозаветного *канона. Он также являлся редактором 24томного комментария к Новому Завету, в котором самому **Цану** принадлежат толкования на Мф., Лк., Ин., Деян., Рим., Гал. и Откр. (1903–1926). **Цан** обладал обширной эрудицией и критическим даром, но он избегал спорных гипотез и предпочитал разрабатывать традиционные исagogические концепции. В своем комментарии к Откр. он указывает на то, что древние предания не знают другого автора Апокалипсиса, кроме Иоанна Богослова, и на другие факты, подтверждающие традиционную атрибуцию Откр. Впрочем, в некоторых вопросах **Цан** придерживался спорных воззрений. Так, тысячелетнее Царство в (Откр.21) он понимал буквально (см. статью *Хилиазм) и отвергал вечное возмездие как возмездие в бесконечном времени. Ему принадлежит «Введение в Новый Завет» («Einleitung in das Neue Testament», Bd.1–2, Lpz.), изданное в 1897–1899 и переведенное на английский язык в 1909. Совместно с *Гарнаком **Цан** издал писания Мужей Апостольских (1877).

♦ Geschichte des Sonntags, vornehmlich in der alten Kirche, Hannover, 1878; Acta Johannis, Erlangen, 1880; Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Erlangen, Bd.1–2, 1888–1892; Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Erlangen etc., t.1–10, 1881–1929.

● Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Lpz., 1925, Bd.1; RGG, Bd.6, S.1865.

Царёвский

Царёвский Арсений Семенович, протоиерей (1853–1920-е гг.), русский православный библеист. Окончил Киевскую Духовную академию. В 1878 защитил магистерскую диссертацию «Происхождение и состав 1-й и 2-й книг Паралипоменон» (ТКДА, 1878, № 7–8). Был доцентом КДА на кафедре Священного Писания Ветхого Завета и профессором богословия в Юрьевском (Тартусском) университете. Ему также принадлежит «Введение в Священное Писание Ветхого Завета» (вышла лишь 1-я часть, «Пятокнижие Моисея», К., 1890).

♦ Речь перед защитой магистерской диссертации, ТКДА, 1878, № 10; Библейская литература истекшего года на Западе. Ветхий Завет, ТКДА, 1882, № 4, 1883, № 9, 1884, № 5, 1885, № 4, 1886, № 12, 1888, № 2, 3; Волхвы с востока и Вифлеемская звезда, К., 1891; Воскресение Иисуса Христа, К., 1892; Иудейский Синедрион и римские прокураторы в Иерусалиме во времена Христа Спасителя, СПб., 1899.

Цáрская власть в Бíблии

Цáрская власть в Бíблии – см. *Монархии идея в Библии.

Царств кнѣги

Царств кнѣги, 1–4-я, цикл канонических книг Ветхого Завета, входящий в раздел Исторических. В еврейской традиции 1–4 Цар. называются соответственно 1-я и 2-я Книга Самуила (1–2) и 1-я и 2-я Книга Царей (3–4) и входят в состав Древних пророков. В *Септуагинте весь цикл получил общее название Βασιλειῶν (Царств) и разделен на 4 книги (это деление принято и в славяно-русском пер.). 1–4 Цар. состоят соответственно из 31, 24, 22 и 25 глав. Книги имеют форму историко-летописного повествования, хотя главная их цель – назидательно-религиозная. Древнейший фрагмент 1 Цар., найденный в 4-й *Кумранской пещере, восходит, по-видимому, к *рукописной традиции, которая, по мнению *Олбрайта, наиболее близка к оригиналу книги.

Хронологические рамки и датировка. 1–4 Цар. являются продолжением Суд. и охватывают период с 11 в. по 561 до н.э. (см. статьи: *Допленный период; *Плена период). Следовательно, составление книг не могло быть завершено ранее середины 6 в. до н.э.

Композиция. 1–4 Цар. повествуют о становлении единой израильской монархии, распаде ее на два *разделенные царства и о их гибели.

1 Цар. состоит из 3 частей:

а) пророк Самуил и его борьба с филистимлянами (1Цар.1–7);

б) пророк Самуил и первый израильский царь Саул (1Цар.8–15);

в) конфликт между пророком Самуилом и Саулом, Саулом и Давидом; помазание Давида на царство (1Цар.16–31).

2 Цар. посвящена истории возвышения Давида и установления им единой империи Израиля (2Цар.1–20). В гл. 21–24 собраны различные эпизоды из жизни царя Давида.

3 Цар. описывает правление Соломона (3Цар.1–11), разделение его державы и историю разделенных царств до середины 9 в. (3Цар.12–22).

4 Цар. говорит о разделенных царствах до падения *Ефрема (4Цар.1–17), а затем излагает историю Иудеи до разрушения Иерусалима Навуходоносором II (4Цар.18–25). В эпилоге книги сказано об освобождении из тюрьмы плененного иудейского царя Иехонии.

Источники. Хотя во всем повествовании видна рука одного составителя (или группы составителей), 1–4 Цар. включают много древних источников и опираются на них. Среди этих источников сказания о пророке Самуиле и царе Сауле, жизнеописания Давида и Соломона, сказания о пророках Илие и Елисее, не дошедшие до нас летописи Ефрема и Иудеи. Обширный материал древневосточной *археологии позволяет уточнять *хронологию и обстоятельства событий, описанных в Цар. Внебиблейские памятники содержат ряд сведений о деятелях, упомянутых в Цар. (финикийском царе Хираме, фараонах Шешонке I, или Сусакиме, Тахарке и Нехо II, ассирийских царях Тиглатпалласаре III, или Фуле, Саргоне II, Синаххерибе, вавилонском царе Мардук-аппла-иддине, сирийском царе Хазаэле, или Азаиле, халдейском царе Навуходоносоре II и др.). В вавилоноассирийских памятниках упоминаются еврейские цари Ахав, Иегу (Ииуй), Езекия, Манассия и другие. Многообразие источников Цар. определило наличие в них *дублетов и совмещение различных *жанров.

Богословие 1–4 Цар. Если древние летописи и исторические повествования, как правило, прославляют подвиги царей и героев, то 1–4 Цар. являют обратный пример. Книги почти не останавливаются на политических успехах царей и народа. Составитель имеет в виду обличительную цель: показать, как неверность Богу приводит к тяжкому историческому возмездию. Он дает понять читателям, что истинное Царство Божье и истинный Царь-Помазанник (Мессия) – реальности, выходящие за пределы политических чаяний. За великую веру царя Давида его потомкам обещано Вечное Царство (2Цар.7:16); но, как явствует из истории их правления, дом Давидов неуклонно идет к упадку. Лишь отдельные его представители (Езекия и Иосия) стремятся утвердить царство на религиозных основах, но их усилия оказываются тщетными.

Соблазны окружающего языческого мира слишком сильны; искушения *двоеверием не прекращаются до самого падения Иерусалима. Таким образом, составитель 1–4 Цар. описывает не просто историю своего народа, а историю *нарушения им *Завета*. *Пророки, особенно *пророки-писатели, говоря об этой измене Богу, возвещают грядущий Новый Завет (Иер.31:31). В свете надежды на него и написаны 1–4 Цар. – величайшее свидетельство народного покаяния. Описывая отечественную историю в самых мрачных красках, составитель 1–4 Цар. сам выступает как пророк и обличитель национального прошлого. Грехи этого прошлого должны стать уроком для новых поколений, взыскующих Царства Божьего.

Святоотеческие комментарии: см. в творениях свт.*Григория Великого; прп.*Ефрема Сирина; *Оригена; блж.*Феодорита Киррского.

● *Богородский Я.А., Еврейские цари, Каз.,1906; Богоявленский И.Я. (еп.*Исидор), Значение Иерусалимского храма в ветхозаветной истории еврейского народа, Пг.,1915; *Введенский Д., Сокровища ветхозаветного храма, Серг.Пос.,1911; *Велльгаузен Ю., Материальная, общественная и духовная культура до-пророческой эпохи, пер. с нем., ОПЕК; свящ.*Глаголев А., 3-я и 4-я Книги Царств, ТБ, т.2, с.357–582; *Грессман Г., Возникновение и характер царской власти у израильтян, пер. с нем., ОПЕК; иером. Гурий (Степанов), Ветхозаветная политика, «Странник», 1905, № 10; арх.*Иосиф (Петровых), Самуил и Саул в их взаимных отношениях, БВ, 1900, №12; *Казанский П.И., Состояние Иудейского царства при Езекии, Манассии, Аммонее и Иосии (Очерк, составленный на основании пророческих писаний Наума, Аввакума и Софонии), ЧОЛДП, 1875, № 2; Красин П., Государств. культ Израильского десятиколенного царства, К.,1904; Красный Г., Израильское царство, ЕЭ, т.8; Миролюбов А., Быт еврейских царей, Каз.,1898; *Муретов М.Д., Ветхозаветный храм, М.,1890; *Никольский Н.М., Царь Давид и псалмы, СПб.,1908; *Олесницкий А.А., Ветхозаветный храм в Иерусалиме, СПб.,1889; О судьбе десяти колен Израильского народа, рассеянных за Евфратом, ХЧ, 1855, т.II; Петрово-Соловово М.М., Краткий очерк истории отношений

между Ассириевой Вавилонией и евреями, СПб., 1895; свящ. *Побединский-Платонов И., История царств израильского и иудейского до вавилонского плена, ДЧ, 1874, ч. I, № 1–4; его же, Состояние иудейского царства после падения царства Израильского, там же; его же, Судьба иудейского царства при последних царях, там же; *Покровский Ф. И., Поход Синахериба в Иудею при царе Езекии, ХЧ, 1877, № 1; *Рейсс Э., Расцвет израильского государства под властью Давида, пер. с нем., ОПЕК; Ъ-я (*Смирнов А.), Пророчица Олдама, ее значение и степень участия в важнейших событиях царствования Иосии, ЧОЛДП, 1888, 2 пол.; *Соловьев Вл., История и будущее теократии, Соч., СПб., 1912², т. 4; Соломин В. Г., Жестокость Соломона и ее мотивы, СПб., 1911; Струженцев И., Единство состава 1 и 2 книги Царств, ЧОЛДП, 1889, кн. 11; *Трубецкой С. Н., Учение о Логосе в его истории, М., 1906; *Фаррар Ф., Соломон, его жизнь и время, пер. с англ., СПб., 1900; Шифман И. Ш., Царская власть и государственность, ПСб., 1981, № 27 (90); *Штаде Б., Пророческая реформа, пер. с нем., ОПЕК; Ackroyd P. R., The First Book of Samuel, Camb., 1971; *Auzou G., La danse devant l'arche, P., 1968; *Maly E., The World of David and Solomon, Englewood Cliffs (N.Y.), 1966; Manchline J., I and II Samuel, L., 1971; McCarter P., I Samuel, Garden City (N.Y.), 1980; прочую библиографию см. в JBC, v. 1, p. 163–209; NCCS, p. 305–351; PCB, p. 318–356; RFIB, t. 1 и в статьях: *Допленный период; *Исторические книги Ветхого Завета; *История библейская; *Пророки.

Цвѣнгли

Цвѣнгли (Zwingli) Ульрих, Хульдрейх (1484–1531), швейцарский реформатор. Родился в семье зажиточного крестьянина. Предназначенный родителями к церковнослужению, получил гуманистическое образование в университетах Вены и Базеля. Рукоположен в 1506. Знакомство с *Эразмом Роттердамским побудило **Цвингли** обратиться к изучению еврейского и греческого текстов Писания (сохранился автограф **Цвингли** с греческим текстом посланий апостола Павла). Сопоставляя древние и средневековые толкования с самой Библией, **Цвингли** пришел к выводу, что они лишь затемняют ее текст. «Я начал, – вспоминал он позднее, – просить Бога о просвещении, и Св. Писание стало для меня более ясным». Злоупотребления, развившиеся в католической церковной практике, укрепили **Цвингли** в замысле очистить христианскую жизнь и веру от всего, что обременяло ее на протяжении веков. В тезисах для диспута в 1523 он заявил: «Те, кто говорят, что Евангелие ничто без одобрения Церкви, поносят Бога». Деятельность **Цвингли** развивалась параллельно с деятельностью *Лютера и в сходном направлении. Возглавив протестантские преобразования в Цюрихе, реформатор добился закрытия монастырей, изъятия икон и статуй из храмов. Его реформы привели к военному конфликту между Цюрихом и швейцарскими католическими кантонами. **Цвингли** принял личное участие в этой войне и был убит в сражении при Каппеле.

Цвингли исповедовал взгляды, более радикально расходящиеся с церковным Преданием, чем у Лютера. В частности, Евхаристию он понимал лишь как символический акт воспоминания. По его мнению, *боговдохновенность не ограничена рамками Писания: Бог открывает Себя и вне библейского *Откровения. Однако богословие **Цвингли** отличал абсолютный христоцентризм. «Иисус Христос, – писал он, – единственный Путеводитель к спасению; кто ищет или указывает другую дверь, тот убийца и похититель душ. Христос

глава всех верующих, которые суть Его члены и без своего Главы мертвы и бессильны». С помощью своего друга Лео Юда **Цвингли** перевел Библию на немецкий язык (1529). Он также написал ряд комментариев к Ветхому и Новому Завету. Они носят преимущественно гомилетический характер и направлены на защиту идей реформатора.

♦ Werke, Bd.1–8, Z.,1828–1842; Aus Zwinglis Predigten, Bd.1–2, Z.,1957; в рус. пер.: Тезисы Цвингли, в книге Порозовской (см. ниже).

● Багрецов Л.М., Ульрих Цвингли, Харьков, 1909; Бригер Т., Реформация, в книге: История Нового времени, под ред. И.Пфлуг-Гартунга, СПб.,1913, т.1; Гейссер Л., История Реформации, М.,1882; Порозовская Б.Д., Ульрих Цвингли, его жизнь и реформаторская деятельность, СПб.,1892; Ранке Л., Отношение Цвингли к Лютеру и спор их об Евхаристии, в книге: Я.Г.Гуревич. Историческая хрестоматия по Новой и Новейшей истории, СПб.,1879², т.1; Farner O., Huldrych Zwingli, der schweizarische Reformator, Emmishofen (Schweiz), 1917 (англ. пер.: Zwingli the Reformer, N.Y.,1952); прочую библиографию см. в NCE, v.14; ODCC, p.1514.

Цельс

Цельс, *Кельс* (Celsus) (2 в.), античный языческий писатель. О жизни его ничего неизвестно. Утрачен и его памфлет «Правдивое слово» (Ἀληθὴς λόγος), одна из самых ранних попыток литературной борьбы против христианства. О содержании книги можно судить по цитатам из книги *Оригена «Против Цельса». Первый опыт реконструкции книги Цельса по апологии Оригена принадлежит *Кайму (1873). Цельс критиковал христианство с точки зрения античной государственной религии и широко понимаемой стоической морали. Ему представлялось варварством, что христиане поклоняются «схваченному и казненному». Примечательно, что он не сомневался в историческом существовании Иисуса Христа. «Совсем недавно, – говорит Цельс, – проповедовал он это учение, и христиане признали его сыном Божиим». В другом месте, очевидно, пользуясь какими-то *апокрифами, Цельс замечает, что евреи «восстали против государства иудейского и последовали за Иисусом».

♦ *Ориген. Против Цельса, Каз., 1912; *Ранович А.Б.*, Античные критики христианства (фрагменты из Лукиана, Цельса, Порфирия и других), М., 1935.

• *Виппер Р.Ю.*, Цельс – обличитель христианства, ВИА, 1950, №1; *Лебедев Н.И.*, Сочинение Оригена «Против Цельса», М., 1878; его же, Цельс и Ориген, ЧОЛДП, 1879, №1; *Спасский А., Эллинизм и христианство, Серг.Пос., 1913; *Розов М.*, Цельс и его свидетельства в пользу подлинности и достоверности наших канонических Евангелий, ЧОЛДП, 1874, №8, 11, 12; иностранную библиографию см. в ODCC, p.260.

Церковно-славянской Библии издания

Церковно-славянской Библии издания, рукописные и печатные издания *переводов Библии на церковно-славянский язык.

Первые, не дошедшие до нас, *рукописи **Церковно-славянской Библии изданий** содержали перевод Писания, сделанный св.*Кириллом и Мефодием и их сподвижниками. Перевод этот был осуществлен на основе лучших византийских манускриптов. Как отмечает протоиерей В.Сорокин, эти рукописи, употреблявшиеся при *богослужении, находились «под постоянным контролем церковных властей» и поэтому сохраняли верность древнейшим *рукописным традициям. Равноапостольные братья прежде всего переводили те части Библии, которые были необходимы для литургических целей. Этого правила придерживалась и последующая древнеславянская и русская традиция. Текст перевода выходил по частям, и лишь в конце 15 в. появилась полная церковнославянская версия Библии.

Книги Ветхого Завета первоначально выходили в форме *Паремийников и отдельных изданий Псалтири. По-видимому, они были переведены св. Кириллом и Мефодием. Из сохранившихся до наших дней Паремийников древнейшими являются «Григоровичев» 12 в. из Болгарии и «Захарьинский» из Пскова (1271). Паремийники изготовлялись рукописным способом, а затем и типографским вплоть до 17 в., когда они вышли из употребления и когда тексты *паремий стали включаться в другие богослужебные книги. Всего сохранилось 70 списков Паремийников. Древнейшие известные списки славянской Псалтири датируются 11 в. (русские «Слуцкая» и «Бычковская» Псалтири и болгарская «Синайская»). Первый сборник ветхозаветных книг на славянском языке *четьего типа (т.е. для домашнего употребления) был составлен в Болгарии в 50–70 гг. 14 в. Он включал 1–4 Цар., *Пророческие книги, Песн., Притч., Сир., Иов. В дальнейшем создавались и более полные

сборники. Всего церковнославянских изданий ветхозаветного текстов за период 11–17 вв. зафиксировано около 5 тыс.

Целиком текст Ветхого Завета был включен в *Геннадиевскую (1499), *Острожскую (1580–1581), *Московскую (1663) и *Елизаветинскую (1751) Библии. Каждое из указанных изданий проходило редакционную обработку Справщиков, но после Елизаветинского издания текст в основном оставался неизменным.

Евангелия. Кирилло-Мефодиевский перевод Евангелий появился в виде *Апракоса. От него ведут свое происхождение и другие издания евангельских Апракосов. Древнейшие из них – краткие, т.е. содержащие переводы богослужебных чтений лишь на субботные и воскресные дни. Списки этих кратких Апракосов относятся к 10–11 вв., они появились в Болгарии и на Руси («Саввина книга», «Ассеманиево Евангелие», *«Остромирово Евангелие»). Создание первых полных Апракосов, включающих и чтения на будние дни, относится к той же эпохе. Древнейшие из сохранившихся датируются 12 в. Изготовлены они русскими переписчиками («Мстиславово» Евангелие, «Юрьевское» Евангелие). Во времена св. Кирилла и Мефодия появились также и четьи Евангелия. Самые ранние из зафиксированных наукой манускриптов написаны глаголицей в 10–11 вв. («Зографово» и «Мариинское» Четвероевангелия). Первое известное Четвероевангелие четьего типа («Галичское»), написанное восточнославянским письмом, датируется 1144. Четьи Евангелия были разделены на *зачала, а поэтому могли употребляться не только для домашнего чтения, но и в храме. Впоследствии четьи Евангелия включались во все полные издания славянской Библии (см. выше).

Апостол также первоначально существовал в форме Апракоса. Наиболее ранние списки славянских Апостолов – это болгарские Апракосы: Охридский (12 в.), Слепченский (12 в.), Мануйловский (13 в.) и русские: два Псковских (1307, 1309), Новгородский (1391), «Хлудовский» (1389–1406). Апостол, изданный диаконом *Федоровым (1564), считается первопечатной русской книгой. В 14–15 вв. в Болгарии и Сербии появляются Апракосы всего Нового Завета.

Рукописные традиции славянского Нового Завета. Новозаветных славянских рукописей различного типа насчитывается свыше 10 тыс. В них прослеживается несколько рукописных традиций, связанных с историей священных книг на Руси. Профессор Московской Духовной академии Г.А.*Воскресенский предложил гипотезу о нескольких фазах, через которые прошла эта история. Вначале имел хождение перевод, очень близкий к Кирилло-Мефодиевскому или даже тождественный с ним. Он строго следовал греческому оригиналу. Затем в связи с развитием русского языка и литературы возникли попытки редактирования этого перевода. По мнению Воскресенского, справщики того периода «не особенно дорожили старинным текстом», в результате чего возникло «чрезвычайное разнообразие евангельских списков». Редакция, осуществленная свт.*Алексием Московским, имела целью унифицировать *изводы и приблизить их к оригиналу. И, наконец, в 15 в. сложилась рукописная традиция, легшая позднее в основу Острожской первопечатной Библии.

Внешние особенности Церковно-славянской Библии изданий. На Руси и в других славянских странах Священное Писание как драгоценное сокровище Церкви было всегда окружено исключительным почитанием. Поэтому переписчики, миниатюристы, переплетчики стремились изготавливать экземпляры библейских книг с любовной тщательностью, украшая их иллюстрациями, буквицами и заставками. Многие древнерусские издания Библии были настоящими произведениями искусства (см. Иллюстрированные издания Библии). К таким шедеврам относятся, например, *лицевая Киевская Псалтирь 1397 и «Евангелие Хитрово» начала 15 в. (как полагают, в оформлении его принимал участие *Рублев). Елизаветинская Библия 18 в. была иллюстрирована гравюрами на библейские темы. Обложки напрестольных Евангелий, как правило, представляли собой образцы высокого ювелирного искусства. Библейские списки и первопечатные издания обычно снабжались предисловиями и имели *колофоны.

Кроме богослужебных Апракосов и четых изданий в древней Руси и у восточнославянских народов существовали и

*Толковые Библии. В них обычно включались переводы святоотеческих комментариев. Всего сохранилось около 50 рукописей библейских текстов с толкованиями. Древнейшая из них датируется 11 в. (Болгария).

- *Алексеев А.А., Лихачева О.П.*, Библия, СКДР (включает библиографию); *Вздорнов Г.И.*, Искусство книги в Древней Руси. Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII – начала XV веков, М.,1980; *Воскресенский Г.*, Характеристические черты четырех редакций славянского перевода Евангелия от Марка по ста двенадцати рукописям Евангелия XI-XVI вв., Серг.Пос.,1895; **Евсеев И.Е.*, Очерки по истории славянского перевода Библии, Пг.,1916; прот. *Сорокин В.*, Славянский текст книг Нового Завета и значение его исследования для православного богословия, ЖМП, 1987, № 1–2; *Ухова Т., Писарева Л.*, Лицевая рукопись Успенского собора, Л.,1968; *Ягич И.В.*, Мариинское Четвероевангелие, СПб.,1883; прочую литературу см. в СКДР, вып.1, с.68; БТ,1989, сб.29 и в статье *Переводы Библии на церковно-славянский язык.

Цéрковь

Цéрковь и Священное Писание. **Церковь предшествует Писанию.** В православном церковном самосознании богословское определение **Церкви** слагалось постепенно, сочетая социальный подход к ней как к «обществу верующих во Христа» с мистическим пониманием, которое в русском богословии впервые было сформулировано *Хомяковым. Но даже если рассматривать **Церковь** только как исторический феномен (т.е. Общину), остается бесспорным тот факт, что в обоих Заветах община верных хронологически предшествовала книгам Священного Писания. Более того, именно в лоне **Церкви** был определен *канон священных книг.

а) Ветхий Завет. В период от Авраама до Моисея ветхозаветная **Церковь** существовала без Писания. Определенный и, видимо, немалый промежуток времени отделяет *кодификацию Моисеевых законов от канонизации всего *Пятикнижия, а также проповедь *пророков – от включения Пророческих книг в канон. Когда в 1 в. н.э. произошла канонизация *Учительных книг, история ветхозаветной **Церкви** насчитывала уже около 18 столетий.

б) Новый Завет. Христос Спаситель учил о Ветхом Завете как о богооткровенном Слове (Мф.5:18; 15:4; Мк.12:36), и если говорил о дополнениях к нему, то только в силу Своей высшей, Богочеловеческой власти. Следуя Господу, Христианская **Церковь** с самого начала своего бытия приняла ветхозаветную Библию как боговдохновенное Писание (2Петр.1:20–21; Рим.3:2; 2Тим.3:15–17). Что же касается книг Нового Завета, то они включались в Библию постепенно, в результате длительного *отбора*, критерием которого была верность той или иной книги апостольскому учению, Священному *Преданию **Церкви** (см. статью *Канон библейский).

1. Церковное учение о Библии.

а) Церковь Христова учит о Библии как о Божественном *Откровении, переданном через избранных пророков, *мудрецов и апостолов. Кроме вышеуказанных новозаветных

свидетельств, мы имеем свидетельство древнейшего памятника святоотеческой письменности: свт.*Климент Римский называет Писание Ветхого Завета «истинными глаголами Духа Святого» (1 Кор.45).

б) **Церковь**, хотя и не сразу, приняла учение о *богочеловеческой природе Священного Писания (см. статьи: *Святоотеческая экзегеза; *Синергизм).

в) **Церковь** исповедует *единство Библии, ибо, как пишет свт.*Ириней Лионский, «Один и Тот же Дух Божий, Который чрез пророков возвещал, каково имело быть пришествие Господа, а посредством старцев хорошо истолковал то, что хорошо было сказано пророками, – Он же и чрез Апостолов проповедовал, что пришла полнота времен усыновления и приблизилось Царство Небесное, и живет в людях, верующих в родившегося от Девы Эммануила» (Против ересей. III, 21,4). *Историзм Священного Писания обуславливает цельность непрерывной традиции, связывающей два Завета. Отсюда осуждение **Церковью** доктрины *Маркиона, отрицавшего боговдохновенность всего Ветхого Завета. Большинство важнейших понятий новозаветного богословия (*Грехопадение, Искупление, Христос, Откровение, *Завет, Обетование, народ Божий, Церковь и многие другие) коренятся в Ветхом Завете и без него не могут быть выяснены во всей их полноте.

г) Священное Писание рассматривалось и рассматривается **Церковью** в контексте Священного Предания как его часть. К области Предания относится и вероучительная, *догматическая интерпретация* библейских книг св. отцами. Поэтому *Вселенские соборы (в частности, 19-е правило VI Собора) заповедали следовать этой интерпретации, что стало принципом как для православных, так и для католиков. Попытка протестантской экзегезы отсечь Писание от контекста Предания привела к безграничному субъективизму, который повлек за собой дальнейшие разделения среди самих протестантов. На крайних полюсах различных протестантских интерпретаций стояли рационализм *социнианской экзегезы, с одной стороны, и *вербализм различных деноминаций, исповедующих *фундаментализм, – с другой. Стремление представителей

*либерально-протестантской школы обрести единство экзегетических принципов на основе лишь исторической науки и *критики библейской не дало желаемых результатов, т.к. чисто научный подход порождает нескончаемую разногласию гипотез и вел к стиранию грани между Библией и другими древними памятниками.

д) Со времен древних св. отцов **Церковь** признала возможность и необходимость применения научных (филологических, исторических и других) методов в толковании Библии; однако эти методы рассматривались как *вспомогательные*. Они не должны были подменять собой духовного и догматического восприятия Писания. «Слово Божие, хотя и может быть изучаемо как памятник, никогда не должно становиться *только* памятником, потому что в его исторически данной и временно обусловленной оболочке содержатся глаголы жизни вечной» (протоиерей *Булгаков).

2. Ветхозаветная экклезиология. Ветхозаветная **Церковь** создана не по человеческому замыслу, а по воле Господа, Который Сам закладывает ее основание. Родоначальники народа Божьего (патриархи) изображены в Книге Бытия не идеализированными героями, а людьми, которым свойственны многие слабости и недостатки. Этим подчеркивается, что избрание – не заслуга, а свободный дар Божий. Природа ветхозаветной **Церкви** характеризуется несколькими чертами.

а) Хотя в начале ее истории призыв и Обетование Божие обращены к одному человеку – Аврааму, Завет и Обетование уже тогда связываются с определенной общностью людей (исторически – с потомками Авраама по плоти, духовно, в новозаветной интерпретации, – со всеми верующими во Христа, грядущего и пришедшего; см. Гал.3:28 сл.). Таким образом, согласно Ветхому Завету, носителями Откровения и Обетования являются не просто отдельные личности, но *единый народ Божий*, единая **Церковь**. В *Пятикнижии она обычно называется «собранием» (евр. *קהל*, кахал) и «обществом», или «общиной» (евр. *עדה*, эда), что в *Септуагинте передано как *ἐκκλησία*, *συναγωγή*. В силу исторических условий эта единая **Церковь** промыслительно ограничивается сначала семейными, затем

родовыми и, наконец, этническими рамками (см. статью *Универсализм и партикуляризм в Библии).

б) Первым шагом родоначальника ветхозаветной **Церкви** Авраама является его *отделение* от язычников, «исход» из родной земли (Быт.12:1 сл.). Второй «исход» совершает уже группа людей, поверивших Слову Божьему, возвещенному через Моисея. Образованный в процессе Исхода и странствия в пустыне новый народ получает особое предназначение: быть *святым*, т.е. всецело посвященным Богу (Исх.19:6). Эта *«святость» является не эмпирической данностью, а заданностью, призывом к участию в Домостроительстве Божиим. И даже тогда, когда многие из нрода отступают от Завета, всегда сохраняется святой *«остаток», т.е. те, кто сберег верность Господу.

в) *Вселенский* характер **Церкви**, несмотря на ее первоначальную этническую ограниченность, предопределен уже в завете с Авраамом: «Благословятся в тебе все племена земные» (Быт.12:3). Проповедь пророков постепенно внедряет в сознание членов ветхозаветной **Церкви** универсальность сотериологических обетований. Они учат, что в грядущем богооткровенная вера найдет отклик среди всех народов (Ис.2:2 сл.). В *междузаветный период возникает коллизия двух тенденций: одна продолжает ограждать Общину во имя «святости», ведя ее к изоляционизму и самозамыканию, что в итоге определит характер постхристианского Иудаизма, а другая открывает двери *прозелитам, подготавливая почву для всемирной проповеди Евангелия.

г) Ветхозаветная **Церковь** есть **Церковь Предания**. В ней осуществляется живая преемственность веры, учения и обычаев. Моисей возвещает не нового Бога, а «Бога отцов», «Бога Авраама, Исаака и Иакова» (Исх.4:5). Пророки опираются на заветы Моисеевы (Ос.8:12; Ам.2:4; Мих.6:8; Мал.4:4). Предание раскрывается и углубляется в *мудрецов Писаниях и в *апокалиптической литературе. Разумеется, нередко в эту традицию проникали и «предания человеческие», вокруг которых шли дискуссии и споры среди учителей *иудейства.

д) Ветхозаветная **Церковь** жила чаянием Спасителя и тем самым была Мессианской Общиной. Этот ее аспект особенно сильно проявился в междузаветное время. Важно подчеркнуть, что грядущий Мессия – страждущий Агнец и *Сын Человеческий – открывался пророкам как таинственная *корпоративная Личность, объединяющая в Себе народ Божий, **Церковь** (см. *Служителя Господня Гимны; Дан.7:13–14,27).

е) Вступление в лоно ветхозаветной **Церкви** знаменуется посвятителем обрядом (обрезание). Хотя он был широко распространен в древнем мире, в Ветхом Завете он получает особое экклезиологическое толкование (причастность к народу Божьему). Членам **Церкви** заповедуются также определенные этические принципы, правила поведения и обряды, которые должны отличать их от язычников. **Церковь** совершает *богослужение, являющееся формой общения между Богом и Его народом. Этой же цели служат праздники; они напоминают о спасительных деяниях и заветах Господа.

ж) Хотя весь «народ святой» назван «царством священников» (Исх.19:6; Втор.7:6), т.е. служителей Божьих, в ветхозаветной **Церкви** существовали особые формы служения и харизматических призваний (священники, левиты, пророки и мудрецы-книжники). Таким образом, в ветхозаветной **Церкви** мы находим прообразы почти всех основных черт **Церкви** новозаветной, Христовой **Церкви**. (ср.1Петр.2:9).

3. Новозаветная экклезиология. Подобно ветхозаветной **Церкви**, Христова **Церковь** также создается по воле Божьей. Она есть Новый Израиль, на что указывает *символическое число Двенадцати апостолов, соответствующее числу 12 патриархов – родоначальников **Церкви** ветхозаветной. Как в Быт. подчеркиваются человеческие слабости патриархов, так и в Евангелиях не замалчиваются слабости учеников Христовых. Невозможно определить точный момент основания **Церкви** Христовой. В ответ на исповедание Петра Спаситель говорит: «Создам Церковь Мою», – т.е. Он имеет в виду будущее время (Мф.16:18). Одни толкователи считают этим моментом Евхаристию, *таинство заключения *Нового Завета, другие – сошествие Св. Духа в день Пятидесятницы.

Писание указывает на ряд свойств новозаветной **Церкви**.

а) **Церковь** Христова *едина*. Спаситель говорит не о «церквах», а о «Церкви». Ее единство не означает лишь внешней целостности. Оно есть мистическое, духовное единство, отображающее внутрибожественную тайну: «Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин.17:21). О необходимости для **Церкви** внутреннего единства и единодушия учат все новозаветные писатели. Евангелист Лука с восхищением говорит о иерусалимской первообщине, у членов которой «было одно сердце и одна душа» (Деян.4:32). Апостол Павел обличает разделения среди христиан, призывая их к единству во Христе (1Кор.1:10 сл.; см. также 1Петр.3:8; Рим.12:16; Флп.2:2). В (Еф.4:4–6) заповедь единства выражена в торжественных словах: «Одно тело и один Дух, как вы и призваны к одной надежде вашего звания; один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас».

б) Новый Завет учит о *святости Церкви* как нового народа Божьего. «Вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет» (1Петр.2:9). В этом определении содержится развитие заповеди, данной в (Исх.19:5–6). Оно объясняет, почему первые христиане называли себя «святыми» (Рим.1:7; 2Кор.1:1).

в) Этническая ограниченность, свойственная ветхозаветной **Церкви**, в Христовой **Церкви** окончательно преодолевается. Хотя проповедь Евангелия обращена сначала к иудеям, а потом к эллинам (Рим.1:16), она является Благой Вестью для всех народов (Мф.28:19–20). Обратившиеся ко Христу, кто бы они ни были – иудеи или эллины (1Кор.1:24) – образуют *вселенскую* семью народов. В ней «нет различия между иудеем и еллином, потому что один Господь у всех, богатый для всех, призывающих Его» (Рим.10:12).

г) В новозаветной **Церкви** сохраняется и роль Предания, которое восходит к ветхозаветной **Церкви**, ко Христу Спасителю и Апостолам (см. статью *Предание и Библия).

д) Новозаветная **Церковь** есть Мессианская община по преимуществу, Община, верующая во Христа – воплотившегося, распятого и воскресшего. Он – ее подлинное Основание, краеугольный Камень (Еф.2:20), Глава церковного Тела – этого живого богочеловеческого организма (Рим.12:5; 1Кор.12:12–27).

е) Знаком вхождения в **Церковь** Христову является Крещение (см. статью *Таинства), которое занимает место обрезания. Членам **Церкви** даны заповеди, превосходящие заповеди ветхозаветного Закона (Мф.5). В центре христианского богослужения стоит Евхаристия (1Кор.11:23–27). **Церковь** Христова сохраняет некоторые ветхозаветные обычаи (посты, возложение рук, общественная молитва, сопровождаемая проповедью, и т.д.), вносит в них изменения (суббота заменяется днем воскресным; ветхозаветная Пасха связывается с тайной Воскресения Христова и т.д.), а некоторые обычаи отменяет (например, деление пищи на чистую и нечистую).

ж) Сохраняется в новозаветной **Церкви** и различие служений. «Иных, – говорит апостол Павел, – Бог поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее, иным дал силы чудодейственные, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки» (1Кор.12:28). Новый Завет знает три степени священства: епископов, пресвитеров и диаконов (и диаконисс, хотя этого слова нет в Новом Завете; см. Флп.1:1; Деян.15:4; Рим.16:1). Но конкретно об их обязанностях и формах служения в апостольское время известно мало. Как отмечает Н.*Афанасьев, термины «епископ» и «пресвитер» в Новом Завете, очевидно, синонимы. Так назывались руководители общин, которые, по-видимому, возглавляли евхаристическое собрание.

Служители **Церкви**, служители Христовы, наделяются властью не внешней, а духовной, властью любви и самоотдачи (см. статью *Таинства). Они имеют призвание «связывать» и «развязывать», т.е. руководить общиной (Мф.18:18), но им запрещается господство, насилие, превозношение (Мф.20:25–27).

4. Церковь и Царство Божие. Царство Божье (или Небесное) как полнота совершения Домостроительства Господня не совпадает с эмпирической Церковью, в которой еще проявляется человеческое несовершенство. Но с того момента, когда Христос Спаситель возвестил о наступлении Царства (Мф.4:17), оно стало сокровенной реальностью, действующей в истории. Оно пришло вместе с Ним, хотя всецело осуществится лишь в *Парусии. Возрастание Царства совершается в недрах **Церкви**. Его созидает Дух Божий, однако в этом созидании принимают участие и люди: Апостолы Христовы и те, кто своей верой, свидетельством и жизнью становятся их «сотрудниками» для Царства Божьего» (Кол.4:11).

Вера христианина в действие Духа Божьего через **Церковь** обусловлена не ее внешним авторитетом. Она вытекает из свободного акта доверия ко Христу, из опыта молитвенной, сакральной и нравственной жизни внутри **Церкви**. Это Его Община, Его народ, Его Церковь, через которую христианин получает и само Писание. Таким образом, между Библией и **Церковью** постоянно существует «обратная связь», питающая и церковную жизнь, и понимание Слова Божьего.

• *Аквилон* **Е.П.**, Новозаветное учение о Церкви, СПб.,1904; **Александр (Светлаков)*, Изложение учения Православной Церкви о Церкви, церковной иерархии, благодати и таинствах, Н.Новг.,1878; прот.**Афанасьев Н.*, Церковь Духа Святого, Париж, 1971; прот.**Булгаков С.*, Невеста Агнца, Париж, 1945; его же, Очерки учения о Церкви, «Путь», 1925–1929, №1–4,15–16; прот. *Воронов Л.*, Слово Божие в жизни Церкви, ЖМП, 1987, №3–4; [*Городенский Н.*] Новозаветное учение о Царстве Божиим в новейшей западной богословской литературе, ЧОЛДП, 1894, кн.10; *Думский Ф.*, Церковь и Христос. Экзегетический анализ Еф.1:23, «Странник», 1900, №5; **Зом Р.*, Церковный строй в первые века христианства, М.,1906; архиеп.**Иларион (Троицкий)*, Очерки из истории догмата о Церкви, Серг.Пос.,1913; его же, Священное Писание и Церковь, М., 1914; *Любак А. де*, Тайна Церкви, «Символ», 1980, № 3; митр. *Макарий (Булгаков)*, Православно-догматическое

богословие, СПб.,1849, т.1; *Мансветов И.Д.*, Новозаветное учение о Церкви, М.,1879; *Меллер И.А.*, Мистическое единство Церкви, «Символ», 1980, №3; **Пий XII (папа)*, О мистическом Телес Христовом, пер. с лат., Буэнос-Айрес, 1954; **Соловьев Вл.*, Собрание сочинений, т.3–4, СПб.,1914²; прот.**Соловьев И.*, Обетования и пророчества о Иисусе Христе и Его св. Церкви в книгах Ветхого Завета, М.,1913; *Тернан П.*, Церковь, СББ; свящ. *Тышкевич С.*, Церковь Богочеловека, Рим, 1958; **Тярк О.А.*, Созидание Тела Христова, БВс.,1968, №5,6; свящ. *Флоренский П.*, Понятие Церкви в Священном Писании, БТ, 1974, сб.12; **Хомяков А.С.*, Сочинения, т.3 и отд.: Сочинения А.С.Хомякова. Богословские и церковно-публицистические статьи, Пг., 1915; **Bouyer L.*, L'Eglise de Dieu, P.,1970; **Cullmann O.*, La Royauté du Christ et l'Eglise selon le NT, Neuchâ tel, 1971; *Johnston G.*, The Doctrine of the Church in the New Testament, PCB, p.719–723 (с библиографией); *Lubac H. de*, Méditations sur l'Eglise, P., 1953; **Robinson J.A.T.*, The Body, Chi.,1952; *Schmidt J.*, Kirche, HTG, Bd.2, S.432–443; **Schnakenburg R.*, Die Kirche im NT, Freiburg, 1961 (англ. пер.: The Church in the NT, N.Y.,1965); см. также статью *Богословие библейское.

Цинцендорф

Цинцендорф (Zinzendorf) Николаус фон (1700–1760), немецкий протестантский реформатор, переводчик Нового Завета. Родился в Дрездене в аристократической семье, тесно связанной с пиетистами (их влияние **Цинцендорф** испытал с ранних лет). Окончив университет в Виттенберге, **Цинцендорф** стал юристом, но с начала 20-х гг. целиком посвятил себя религиозной деятельности. Знакомство с различными конфессиями привело его к мысли, что в любой из них может пробудиться истинная преданность Спасителю. В 1722 **Цинцендорф** купил имение в Гернгуте и основал там братство («гернгутеров»), в которое входили лютеране, реформаты и последователи *Гуса («чешские братья»).

Не желая создавать новую деноминацию, **Цинцендорф** вдохновлялся идеей «церкви внутри Церкви», т.е. общины ревнителей веры, которые стремились бы углублять свою духовную жизнь, сохраняя принадлежность к своей конфессии. С этой целью он добился от лютеранских богословов признания своего догматического правоверия.

В 1727 **Цинцендорф** завершил работу по переводу Нового Завета на немецкий язык. Он уступал переводу *Лютера в точности и носил характер *парафразы. В нем заметно отразилось учение «чешских братьев». В 1737 от Д.А.Яблоньского, их епископа, **Цинцендорф** принял хиротонию, но позднее отказался от епископства, заявив, что единственной Главой в Церкви должен быть Сам Господь. «Гернгутерское» движение, начатое **Цинцендорфом**, распространилось не только в Германии, но и в Англии, Дании, Америке и российской Прибалтике. Несмотря на уклон в экзальтацию, оно немало содействовало духовному пробуждению в протестантизме. Через *Шлейермахера идеи **Цинцендорфа** («пробуждение духа», «религия сердца») оказали влияние на *либерально-протестантскую школу экзегезы.

♦ Hauptschriften, Hildesheim, Bd.1–8, 1962–1964.

● *Робертсон Дж., Герцог И., История Христианской Церкви*, СПб., 1890, т.2; ЭСБЕ, т.38 (там же указана библиография); **Кнох R.A., Enthusiasm*, N.Y., 1961; *Weinlick J.R., Count Zinzendorf*, Nashville, 1956; прочую иностран. библиографию см. в ODCC, p.1512.

Цифровые данные Библии

Цифровые данные Библии – см. *Числовые данные Библии.

Чаада́ев

Чаада́ев Петр Яковлевич (1794–1856), русский религиозный мыслитель.

Родился в Москве в дворянской семье. После нескольких лет учебы в Московском университете поступил в гвардию. Во время Отечественной войны 1812 участвовал в Бородинском и других крупных сражениях. Богатство, знатность, боевые заслуги обеспечили **Чаадаеву** блестящую карьеру, но в 1821 он оставил службу. Поездка в Европу, знакомство с *Шеллингом, дружба с декабристами и А.С.Пушкиным – все это постепенно сформировало **Чаадаева** как оригинального мыслителя. Фактически он стал одним из первых самостоятельных историософов в России. Внутренний переворот, пережитый **Чаадаевым** в 20-х гг., придал его воззрениям глубоко религиозную, христианскую направленность. Писал **Чаадаев** мало. Главные его идеи были изложены в «Философических письмах», написанных (по-французски) в 1829–30-х гг. Попытка опубликовать их закончилась трагически. Первая же глава (или письмо), напечатанная в журнале «Телескоп» (1836), вызвала острые дискуссии в обществе и правительственные репрессии. **Чаадаев** был объявлен сумасшедшим, и за ним был установлен надзор. Такая реакция была вызвана беспощадной критикой, которой **Чаадаев** подверг современную ему российскую действительность. Его обвиняли в антипатриотизме и идеализации Запада. Второй упрек имел под собой основания, но первый был результатом недоразумения. Если бы книга вышла в печати целиком, критики бы убедились, что **Чаадаев** выступает в ней как человек, искренне преданный своей стране. Он считал, что великая миссия России заключается в соединении созерцательности Востока и активности Запада. Ориентиром для такого соединения, по мысли **Чаадаева**, лучше всего является универсальная католическая церковная система. Философ утверждал, что христианство призвано преобразовывать жизнь общества, а не только отдельные души. В этом он был единомышленником *Ламенне и

предшественником Вл.*Соловьева. Чаяние Царства Божьего принимало у **Чаадаева** оттенок *хилиазма.

«Истина едина, – писал он, – Царство Божие, небо на земле, все евангельские обетования – все это не иное что, как прозрение и осуществление соединения всех мыслей человечества в единой мысли; и эта единая мысль Самого Бога, иначе говоря, – осуществленный нравственный закон. Вся работа сознательных поколений предназначена вызвать это окончательное действие, которое есть предел и цель всего, последняя фаза человеческой природы, разрешение мировой драмы, великий апокалиптический синтез».

Свой взгляд на историю как на духовное становление **Чаадаев** противопоставлял идеям декабристов о внешнем переустройстве общества.

Философ утверждал, что вера, в широком смысле слова, есть важнейший двигатель общественного развития и что религиозная вера не противоречит науке. Наука познает Бога в творении, и поэтому она, как и вера, идет к познанию Бога, но своим путем. Это познание развивалось в человечестве постепенно. Проблески истины появились уже в язычестве, «ранее, чем мир созрел для восприятия новых истин». «Первоначальное откровение» завершилось «двумя великими откровениями – Ветхого и Нового Завета». Эти откровения **Чаадаев** не отделяет от *Церкви, избегая *библиолатрии. «Никогда, – говорит он, – Божественное Слово не могло быть заточено между двумя досками какой-либо книги; весь мир не столь обширен, чтобы объять его; оно живет в беспредельных областях Духа, оно содержится в неизреченном таинстве Евхаристии, на непреходящем памятнике Креста оно начертало свои мощные глаголы».

Чаадаев настаивает на *богочеловеческой природе Священного Писания. «Дух Святой, говоря устами Своих пророков, не переделывал человеческой природы». «Работа здоровой экзегезы научила меня различать в святой книге то, что является прямым воздействием Святого Духа, и то, что есть дело рук человеческих; поэтому боговдохновенность, покоящаяся на этом дивном произведении, не сможет сделать в

моих глазах одинаково святым и ненарушимым каждое слово, каждый слог, каждую букву, к которым люди прибегли, чтобы передать мысль, которую Дух Святой вложил в сердца их. Чтобы стать понятным для человеческого разума, Божественное Слово должно было пользоваться человеческим языком, а следовательно, и подчиниться несовершенствам этой речи. Подобно тому, как Сын Божий, став Сыном Человеческим, принял все условия плоти, Дух Божий, проявляясь в духе человеческом, также должен был принять все условия человеческой речи; но подобно тому, как Спаситель не в каждом из актов Своей жизни торжествует над плотью, но во всей Своей жизни в ее целом, Св. Дух также торжествует над человеческой речью не в каждой строчке Писания, но в его целом».

В этой мысли мы находим первую попытку связать учение о *боговдохновенности с Халкидонским догматом.

Толкуя сказание *Шестоднева о сотворении человека, **Чаадаев** подчеркивал, что сущностью *теоморфизма является свобода. В этом даре проявилась кенотическая тайна, ибо, дав человеку свободу, Бог «отказался от части Своего владычества в мире». Это владычество вновь станет полным при наступлении на земле Царства Божьего. Путь к нему отражен в Священном Писании. Его образы настолько могущественны и ярки, что способны оставить неизгладимый след в сознании, «производя впечатление людей, с которыми мы жили в близком общении».

Среди этих образов в Ветхого Завета на первом месте стоит Моисей. Самым поразительным в нем, согласно **Чаадаеву**, было сочетание человеческой немощи с величием провозглашенных им истин. «С одной стороны – это величавое представление об избранном народе, то есть о народе, облеченном высокой миссией хранить на земле идею единого Бога... С другой стороны – человек простодушный до слабости, умеющий подавлять свой гнев только в бессилии, умеющий приказывать только путем усиленных увещаний, принимающий указания от первого встречного; странный гений, вместе и самый сильный и самый покорный из людей!» **Чаадаев** один из

первых в русской религиозной мысли утверждал, что книги *пророков ценны не только тем, что предвозвещали будущее. «В них, – писал философ, – заключается учение; учение, относящееся ко всем временам; столь же важная часть вероисповедания, как и все прочие».

Чаадаев первый в России выступил против *мифологической теории происхождения христианства, выдвинутой в 18 в. Ш.Дюпюи и Вольнеем. Божественное происхождение христианства философ связывал с той удивительной силой, которую оно проявило в истории. «Было ли это простым человеческим действием – придать жизнь, действительность и власть всем этим разрозненным и бессильным истинам, разрушить мир, создать другой... выразить всю совокупность рассеянных в мире нравственных истин на языке, доступном всем сознаниям, и, наконец, сделать добро и правду осуществимыми для каждого?» Даже если рассматривать христианство чисто исторически как «еврейскую секту», опирающуюся на Ветхий Завет, который был лишь дополнен Иисусом Христом, оно все равно остается великим явлением и «носит на себе печать независимого действия высшего Разума, что не может быть объяснено приемами человеческой логики».

Незадолго до написания «Философических писем» русское общество волновало толкование Апокалипсиса. Оно пыталось найти в нем указания на конкретные события Нового времени (см. статью *Юнг-Штиллинг). **Чаадаев** считал эти поиски «смешными». «Мысль Апокалипсиса, – писал он, – есть беспредельный урок, применяющийся к каждой минуте вечного бытия, ко всему, что происходит около нас... Превосходная поэма Иоанна есть драма вселенной, ежедневная, вечная, и развязка ее не так, как в драмах, произведенных нашим воображением, но по закону бесконечности продолжается во все веки и началась с самого начала действия». Этот взгляд на Откр. стал впоследствии наиболее распространенным в библейской экзегетике.

♦ Сочинения и письма, под ред. М.Гершензона, т.1–2, М.,1913; Статьи и письма, со вступительной статьей и

комментариями Б.Н.Тарасова, М.,1987; *Lettres philosophiques adressées à une dame*, Р.,1970.

- *Гершензон М.О.*, П.Я.Чаадаев. Жизнь и мышление, СПб.,1908; прот. *Зеньковский В.*, История русской философии, Париж, 1948, т.1; *Ковалевский М.*, Ранние ревнители философии Шеллинга в России – Чаадаев и Иван Киреевский, «Русская Мысль», 1916, №12; *Лазарев В.В.*, Чаадаев, М.,1986; *Лебедев А.*, Чаадаев, М.,1965; *Тарасов Б.Н.*, Чаадаев, М.,1986 (с библиографией); прот. *Флоровский Г.*, Пути русского богословия, Париж, 1981²; см. также КЛЭ, т.8; ФЭ, т.5; ФЭС.

Чайлдз

Чайлдз (Childs) Бревард (1923–2007), американский протестантский библеист. Учился в университетах Принстона, Гейдельберга и Базеля. Доктор богословия. Преподавал в миссионерской семинарии Плимута. Профессор по кафедре Священного Писания в Йельской богословской школе. В работе «Библейское богословие в кризисе» («Biblical Theology in Crisis», Phil., 1970) **Чайлдз** выступил против того рода *богословия библейского, которое оказалось в плену *историко-литературной критики. Анализируя текст Писания, выявляя в нем различные *источники, многие западные экзегеты сосредоточились на отдельных традициях, отраженных в этих источниках. Это привело к утрированной плюрализации Писания и к злоупотреблению гипотезами. Между тем был забыт факт, что Писание есть *книга Церкви*, что следует иметь в виду не только предысторию священных книг, а всю Библию в целостном контексте ее *канона.

Свой метод **Чайлдз** назвал *«каноническим» методом экзегезы. Этот метод не отвергает историко-литературной критики и богословского плюрализма в Писании; но он стремится к богословскому осмыслению священных книг в том виде, как они были приняты в канон. Редакционная работа составителей библейских книг имеет, согласно **Чайлдзу**, исключительно важное значение. Она помогает экзегетике понять, *что именно* было кодифицировано Церковью как Слово Божие. Книги Библии и отдельные традиции внутри книг, взятые изолированно, не могут дать представления о целостном библейском учении. Согласно **Чайлдзу**, эти книги и традиции дополняют друг друга. Так, грозное пророчество пророка Наума о Ниневии дополняется *универсализмом Книги пророка Ионы, а пессимизм основной части Еккл. дополняется его эпилогом, принадлежащим другому автору.

Труды **Чайлдза** вызвали оживленную полемику. Многие библеисты приняли его метод, но некоторые ставят перед сторонниками «канонического» метода ряд вопросов, связанных

с границами канона (на какой канон следует ориентироваться: на Ямнийский, принятый протестантами, или на Александрийский, принятый православными и католиками?).

♦ The Book of Exodus: a Critical Theological Commentary, Phil.,1974; Introduction to the Old Testament us Scripture, Phil.,1979; Childs Versus Barr, «Interpretation», 1984, №38 (1); The New Testament as Canon, Phil.,1985; Old Testament in a Canonical Context, Phil.,1986.

• *Barton J.*, Reading the Old Testament, Phil.,1984; *Sanders J.A.*, Torah and Canon, Phil.,1972.

Чарлз

Чарлз (Charles) Роберт Генри (1855–1931), англиканский библеист. Образование получил в Белфасте и Дублине. Был пастором в Лондоне. Преподавал греческий язык в Оксфорде и Дублине. С 1913 каноник, а с 1919 архидиакон Вестминстерский. Член Британской Академии.

С 90-х гг. **Чарлз** работал над своей главной книгой «Апокрифы и псевдоэпиграфы Ветхого Завета» («The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament»), которая вышла в Оксфорде в 1913 в 2 томах и затем неоднократно переиздавалась. Этот труд (около 2 тыс. страниц) содержит английский перевод *неканонических книг и *апокрифов Ветхого Завета (в протестантской терминологии – апокрифов и псевдоэпиграфов). Кроме общих введений к обоим томам, каждой книге предпослана вводная статья, где подробно рассматривается *датировка книги, ее текстуальная сохранность, ее учение и роль, которую книга играла в духовной жизни *междузаветного периода. Переводы снабжены филологическими примечаниями и библиографией.

Другая крупная работа **Чарлза** – «Исследования Апокалипсиса» («Studies in the Apocalypse», Edin., 1913). К ней примыкает «Критическое и экзегетическое толкование на Откровение св. Иоанна» («A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John», Edin., 1920, vol.1–2). **Чарлз** приписывает Откр. «пророку Иоанну», галилеянину родом, ученику *Иоанна Пресвитера (бывшего, по мнению **Чарлза**, автором 4-го Евангелия).

Чарлз считает достоверными сказания о том, что Иоанн Зеведеев принял мученическую смерть до 70-го, тогда как Откр. (по свидетельству свт.*Иринея) относится к 90-м гг. В книге дан филологический анализ текста и отмечен уникальный язык Откр., автор которого писал на греческом языке, а думал на еврейском. *Символы библейские Откр. **Чарлз** тесно связывает с символикой Дан. и апокрифической *апокалиптической литературы. Особенности композиции Откр. **Чарлз** объясняет

тем, что после смерти «пророка Иоанна» текст был неправильно скомпонован его учеником. В исследование включен очерк истории толкования Апокалипсиса христианскими экзегетами, начиная с древних времен. Для **Чарлза** Откр. – это не просто памятник прошлого. Он называет его «современной книгой». Имея в виду Первую мировую войну, **Чарлз** пишет, что закончил свой труд вскоре «после разрушения величайшего заговора силы против права, какой только был в мировой истории, и в то же время после величайшего исполнения пророчеств Апокалипсиса».

♦ Religious development between the Old and New Testament, L.-N.Y., 1914; A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel, Oxf. (Eng.), 1929.

- «Путь», 1930, №21; ODCC, p.271.

Ча́стные введе́ния в Би́блию

Ча́стные введе́ния в Би́блию, труды, посвященные *исагогике какой-либо одной священной книги или *раздела Библии.

Чейн

Чейн (Cheyne) Томас Келли (1841–1915), английский протестантский библеист. Учился в Оксфорде, где затем преподавал экзегетику Священного Писания (1885–1908). Некоторое время исполнял должность пастора. Под влиянием *Эвальда стал одним из первых сторонников *документарной теории происхождения Пятикнижия в Англии. Участвовал в работе по подготовке английского Пересмотренного перевода Библии (RV, см. статью *Переводы Библии на новые европейские языки).

Чейн также занимался вопросами историографии библейской науки и написал труд «Основатели ветхозаветной критики» («Founders of the Old Testament Criticism», L., 1893). Под его ред. вышла 4-томная «Библейская энциклопедия» («Encyclopaedia Biblica», N.Y., 1899–1903). В последние годы жизни **Чейн** выдвигал ряд крайне спорных гипотез, касающихся библейской истории. Так, например, он утверждал, что иудейский род иерахмеилитов (1Цар.30:29; 1Пар.2:9) был в действительности арабским и через него в библейскую религию проникли арабские влияния.

♦ Prophecies of Isaiah, L., 1880–1881; Job and Solomon, L., 1887; The Origin and Religious Contents of the Psalter, L., 1891; Jewish Religious Life after the Exile, L., 1898; Critica Biblica, L., 1903; в рус. пер.: Премудрости Соломона книга, ЕЭ, т.12.

- ODCC, p.274.

Чэстэра Б́итти папі́русы

Чэстэра Б́итти папі́русы, біблейскія тэксты, запісаныя на папірусах (см. артыку **Папірологія*) і хранячыяся ў калекцыі амерыканскага горнапрамышленніка Альфрэда Чэстэра Битти (ум.1968). У 1933 Чэстэр Битти стаў брытанскім падданым, а ў 1953 перасяліўся ў Дубліне. Большасць папірусаў атрымана ім у 1931. Многія з іх знайдуцца ў Егіпце. Сярод іх 30 лістоў спіскаў Евангелій і Дзеян. (пачатак 3 в.), 86 лістоў спіскаў пасланняў апостала Павла (2–3 в.), 10 лістоў спіска Откр. (3 в.), а таксама многачысленныя фрагменты з грэчаскім тэкстам Ветхого Завета (3–4 вв.). **Чэстэра Битти папі́русы** – адно з самых ценных сабраўняў дрэвніх біблейскіх **рукопісэй*. Работа па іх датіроўке і каталогізацыі была пачата Ф.**Кенъоном* і працягваецца да нашых дзён.

- *Дойель Л.*, Завешчанае часам, М.,1980; ODCC, р.273.

Четверокнижие

Четверокнижие (греч. τετράτευχος), условное название для первых 4 книг *Пятикнижия (Быт., Исх., Лев., Числ.). Четверокнижие объединяет общие всем 4 книгам литературные традиции, или *источники (см. статьи: *Священническая традиция; Элохистическая традиция; Яхвистическая традиция), которые по содержанию и способу выражения отличаются от традиции Второзакония. Книги Второзакония во многом является *девторографом по отношению к Четверокнижию. Во Втор. делается акцент на централизации *богослужения.

Многие законы, приведенные в Четверокнижии (в частности, в Исх.), Втор. приводит в измененном виде. Гомилетический стиль Втор. отличается от стиля Четверокнижия. На этом основании *Де Ветте выделил Втор. как особый источник Пятикнижия (1805). Позднее *Нот (1943) разработал теорию о единстве Четверокнижия. По его мнению, в *Плена период оно существовало отдельно от Втор., которое являлось первой книгой «Второзаконнической истории» (см. статью *Исторические книги), но вскоре Втор. присоединили к Четверокнижию, поскольку в нем, как и в Четверокнижии, повествовалось о Моисее.

- *Noth M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Halle, 1943; прочую библиографию см. в статье *Пятикнижие.

Четырёх источников Евангелий теория

Четырёх источников Евангелий теория, теория, согласно которой *синоптики или же все 4 Евангелия были написаны на основе 4 *источников. Теория существует в двух вариантах.

1. По мнению *Стриттера, ставшая традиционной *двух источников теория недостаточна для объяснения происхождения синоптических Евангелий. Кроме Мк. и *Квелле (Q), должны были существовать по меньшей мере еще два источника. Один (источник M), возможно, представлял собой устное предание и вошел в Мф. (в частности, сказание о Рождестве); другой (источник L) мог быть написан на еврейском языке и включен в Лк. (в частности, гл.1–2).

2. Согласно теории о.*Буамара, помимо «источника речей» (Квелле), из которого черпали составители первой редакции Мф. и Лк., было еще 3 источника (обозначенные им как А, В, С), использованные в первых редакциях Мф., Мк. и Лк. (графическую схему этой теории см. в статье о Буамаре).

● *Benoit P., *Boismard M.E., *Synopse des Quatre Evangiles en français*, vol.1–3, P.,1965–1972, v.2; *Streeter B., *The Four Gospels*, L.,1953.

Четырёх исто́чников Пятикни́жия те́ория

Четырёх исто́чников Пятикни́жия те́ория, теория, согласно которой в основе *Пятикнижия лежат 4 основных *источника, или традиции. Эта теория разрабатывалась главным образом в 3 вариантах. 1-й ведет свое происхождение от гипотезы *Астриюка (18 в.) и сводится к тому, что Моисей при написании Пятикнижия пользовался несколькими древними документами. 2-й вариант получил название классической *документарной теории происхождения Пятикнижия. Она была разработана в 19 в. *Графом, *Велльхаузенем и рядом других библеистов. Согласно документарной теории, Пятикнижие сформировалось в *Плена период на основе 4 цельных повествований:

а) *Яхвиста (условное обозначение Я, лат. J), б) *Элохиста (условное обозначение Э, лат. E), в) Второзаконнического кодекса (условное обозначение В, лат. D) и г) *Священнического кодекса (условное обозначение С, лат. P). Первые три были написаны в *допленный период, а Священнический кодекс – либо в конце Плена, либо в послепленный период. 3-й вариант теории рассматривает 4 источника не столько как документы, сколько как *устные традиции (гипотеза, принятая в *скандинавской библеистике).

Наибольшим признанием в настоящее время пользуется 2-й вариант теории. Однако данные *археологии и результаты изучения *Древнего Востока внесли в него ряд существенных дополнений. В частности, многие экзегеты считают, что ядро Пятикнижия древнее письменной фиксации 4 источников и восходит к Моисею.

- См. статью *Пятикнижие.

Четыркин

Четыркин Василий Васильевич (1885–1948), русский православный библеист. Родился в Смоленской губернии. Окончил в 1912 Санкт-Петербургскую Духовную академию (ученик *Глубоковского) и историко-филологический факультет Петроградского университета (1915), где слушал лекции *Тураева. В 1920–1925 профессор кафедры истории средних веков и истории религий в Саратовском университете. Идеологический гнет заставил **Четыркина** покинуть университет. После этого он работал преподавателем в средних учебных заведениях Ленинграда. В 1946 приглашен в Ленинградскую Духовную академию на кафедру Священного Писания Нового Завета.

Главная работа **Четыркина**, его магистерская диссертация, «Апокалипсис св. Апостола Иоанна Богослова. Исагогическое исследование» (Пг., 1916) является самым основательным трудом на эту тему в русской православной библеистике. Глубокий знаток древней и новой экзегетической литературы, автор дает анализ всех теорий о происхождении Откр., начиная со свт.*Дионисия Великого до библеистов начала 20 в.

Он показывает несостоятельность гипотезы, согласно которой Откр. есть лишь переработка иудейского апокалипсиса, разбирает вопрос о вавилонских влияниях на Откр., поднятый *Гункелем. По мнению **Четыркина**, для истолкования *символов Откр. нет нужды прибегать к внебиблейским источникам, а достаточно обратиться к ветхозаветной традиции.

Исследуя проблему *авторства Откр., **Четыркин** подчеркивает, что против свидетельства древнего церковного предания нет никаких веских возражений. Легенда о том, что апостол Иоанн принял мученическую кончину еще в середине 1 в., представляется ему недостоверной. На попытку отождествить автора Откр. с *Иоанном Пресвитером **Четыркин** отвечает тезисом, что Пресвитер и апостол Иоанн одно и то же лицо. Основной вывод **Четыркина** заключается в том, что после господства *радикальной критики западная библейская

наука постепенно приближается к традиции. Эта же мысль выражена им и в актовой речи, произнесенной в Ленинградской Духовной академии: «Новозаветная письменность в древнецерковном предании и библейская критика нового времени» (ЖМП, 1948, №3).

- (Некролог) ЖМП, 1948, №3.

Чѣты издѣния

Чѣты издѣния *библейские*, в древнерусской традиции издания *церковно-славянскаго перевода священных книг, предназначенные для домашнего чтения. В отличие от *Апракосов и *Паремийников, в которых библейский текст расположен соответственно церковным чтениям, в **Чѣтых изданиях** расположение текста соответствует последовательности в его еврейских и греческих оригиналах. Разделение на *зачала позволяли в случае нужды использовать **Чѣты издания** и для богослужебных целей.

- См. статью *Церковно-славянскѣй Библии издания.

Чёшская библейística

Чёшская библейística, изучение Священного Писания католическими и протестантскими библеистами Чехословакии.

Впервые Библия пришла в чешские земли в переводе св.*Кирилла и Мефодия. Но то были еще лишь *Паремийники и новозаветные *Апракосы. Полный перевод Писания был сделан в 14 в. Над его редактурой работал в 15 в. чешский реформатор *Гус, многие проповеди которого являлись гомилетической формой толкования священных книг. С начатками библейской *текстуальной критики чехов познакомил Григорий Еленский (ум.1514), переводчик трудов *Эразма Роттердамского. Гуситские идеи были развиты в общине «чешских (или моравских) братьев». Их крупнейшим идеологом был Ян Амос Коменский (1592–1670), педагог и просветитель-гуманист (его реформационные воззрения повлияли на *Цинцендорфа).

Развитие **Чешской библеистики** фактически началось в конце 19 в. в связи с возрождением национальной культуры чехов и словаков. Одним из центров католической **Чешской библеистики** стал Карловский университет в Праге. Крупнейшими чешскими католическими библеистами являются Ярослав Седлачек (1860–1925), переводчик Пс., автор монографий о Суд., о связи *Корана с Библией, о *древнееврейском языке, и Войтех Шанда (1873–1953), востоковед, семитолог, специалист по *эпиграфике, автор толкования на Книгу Царств и трудов о Соломоне, пророке Илье, *Пятикнижии (большинство его произведений вышло на немецком языке). Над проблемами библейской *хронологии работал Хуго Доскочил (1875–1961); вопросы *сравнительно-исторического изучения Библии освещались Вацлавом Хазукой (1875–1947); толкования на *Малых пророков написал Бартоломей Кутал (1883–1964); специалистом по библейским *апокрифам, *папирологии и *богословию является Ян Мерелл (1904–1986). Как правило, работы чешских католических библеистов исходили из принципов *старой исагогики. Перемена

ориентации произошла лишь после выхода энциклики *Пия XII «Divino afflante Spiritu» (1943).

Центром *протестантской Чешской библеистики* является богословский факультет им.Я.А.Коменского в Праге. Среди современных чешских протестантских библеистов можно отметить Франтишека Жилку (1871–1944), автора исследования об апостоле Павле, Славомила Данека (1885–1946), изучавшего вопросы Герменевтики и библейского богословия, патриарха Гуситской церкви *Коваржа, а также *Бича, *Манека, *Покорного и *Соучека. В 1956 в Праге вышел 2-томный «Библейский словарь» Адольфа Новотного. Результаты новейшей **Чешской библеистики** изложены в комментариях к новому многотомному переводу Ветхого Завета, работа над которым еще не завершена.

Чешские ученые внесли значительный вклад в *археологию *Древнего Востока. В частности, Бедржих Грозный (1879–1952) расшифровал письменность хеттов и изучал культуру этого народа, неоднократно упоминающегося в Библии (см. о Грозном: ВДИ, 1953, №3).

- Macek P., The Prague School of the Old Testament Research and the Canonical Approach to the Scripture, «Communio viatorum», 1987, № 2; Merell J., Bible v Ceskych zemich, Praha, 1956; id., Úvod do Nového Zákona, Praha, 1979.

Чёшские перевóды Бй́блии

Чёшские перевóды Бй́блии – см. *Переводы Библии на новые европейские языки.

Чйсел книга

Чйсел книга – см. *Пятикнижие.

Чíсла символíческие в Бíблии

Чíсла символíческие в Бíблии – см. *Символические числа библейские.

Числовы́е да́нные

Числовы́е да́нные Библии, демографические, хронологические и другие данные Священного Писания (например, данные о размерах сооружений, строений и другие).

Две категории **Числовых данных**. Экзегеты выделяют в Писании две категории **Числовых данных**: а) исторические, б) символические. Первая категория отражает главным образом конкретные факты прошлого, вторая – несет метаисторическую смысловую, богословскую нагрузку. Поскольку Библия включает в себе в первую очередь *керигму, Слово Божие, **Числовые данные** второй категории в ней преобладают. Хотя для исторической науки **Числовые данные** в описании событий важны как объективная информация, цель священных писателей выходит далеко за эти пределы. Библия передает религиозное учение, а не просто констатирует те или иные факты. Именно это учение носит богооткровенный характер, фактическая же сторона дела относится к сфере, доступной научному знанию. В прошлом смешение двух категорий нередко приводило к трудностям и неразрешимым проблемам в экзегетике. В настоящее время благодаря дифференцированному подходу к **Числовым данным** Библии эти трудности постепенно преодолеваются.

Исторические данные не являются неотъемлемой частью богооткровенной керигмы. Источниками для них служили древние предания, летописи и документы. Таковы, например, указания на сроки царствования ветхозаветных монархов или указания на тот или иной год их правления. Когда автор (4Цар.25:27) говорит об освобождении царя Иехонии через 37 лет после его плена или когда евангелист Лука говорит, что Христос Спаситель вышел на проповедь в 15-й год правления Тиберия (Лк.3:1), то это примеры чисто исторической датировки, за которыми не стоят какие-либо богословские идеи. Экзегету остается лишь найти более или менее точный эквивалент библейским датам в современном летоисчислении, чему служит *историческая критика библейская. В первом случае на основе

изучения вавилонских памятников следует установить, в каком году был пленен Иехония, а во втором – уточнить, какой год правления Тиберия считался 15-м (в частности, отсчитывать ли годы с начала его царствования или с того времени, когда Тиберий стал соправителем Августа).

Особую категорию исторических **Числовых данных** представляют собой «цитации», т.е. сведения, которые священные авторы брали из внебиблейских источников. Так, *Гункель рассматривал 10 допотопных праотцев как своего рода цитацию из древневавилонских сказаний о допотопных царях. Эти сказания были сохранены вавилонским жрецом Беросом (ок.330-ок.250 до н.э.). Гункель даже пытался найти смысловые эквиваленты в именах обоих списков (библейском и вавилонском); однако впоследствии выяснилось, что древнейший список появился в Шумере и содержал 6 царей (в соответствии с шестеричным типом шумерского счисления). Тем не менее даже такой осторожный католический экзегет, как *Хайниш, все же признает, что Библия в данном случае опирается на месопотамскую традицию. Она лишь придает ей более правдоподобный характер (клинописный перечень царей охватывает период в 456 тыс. лет, тогда как библейский перечень, по *масоретскому тексту, сокращен до 1656 лет). Данная «цитация» по своему характеру не сводится к описательно-историческим целям. Библейская генеалогия призвана показать единство человечества и непрерывную преемственность обетования (Ной – наследник человеческих прав, дарованных Адаму, а Авраам – наследник благословений, данных сыну Ноя, Симу).

Богословский смысл Числовых данных является в Писании главным, и поэтому в Библии столь часты *символические числа 3, 7, 10, 12, 40 и производные от них. В некоторых случаях эти числа совпадают с реальными фактами. Например, время пребывания сынов Израилевых в Египте (400 лет, Быт.15:13) является одновременно и символическим (40*10), и историческим. В других же случаях мы имеем дело с округлением **Числовых данных** с целью свести их к символическим. Примером этого служит неполный список царей

в *родословии Иисуса Христа (Мф.1:7 сл.). Как отмечает *Гролленберг, **Числовые данные** «не всегда указывают на точно установленное количество предметов, а часто определяют присущие им качества или их духовное значение».

Некоторые из **Числовых данных** Библии относятся к области поэтических *гипербол. Так, Аврааму сказано, что у него будет столько потомков, сколько звезд на небе (Быт.15:5). В соответствии с этой гиперболой число израильтян, вышедших из Египта, определяется в 603 550 человек, не считая левитов, женщин и детей. Учитывая многодетность, принятую в древности, общее число беглецов должно было быть около 2 млн. Но как отметил еще в 18 в. *Реймарус, такой караван не смог бы перейти границу Египта за несколько дней и растянулся бы на многие километры (особенно если вспомнить, что с караваном шел и скот). Таким образом, налицо несомненная гипербола. Ведь даже в более позднее время, когда население увеличилось, во *всем* Египте было не более 7 млн. жителей. Блж.*Феодорит (Вопр. на Числ.1) подчеркивает, что **Числовые данные** в Числ. должны были указать на исполнение пророчества Аврааму. Впрочем, *Питри Флиндерс, а за ним *Райт предложили другое толкование. Они указали, что еврейское слово אלף, *элеф* (тысяча) означает также семью или племя (1Цар.10:19). В таком случае можно предположить, что из Египта вышло около 5–6 тыс. человек

● *Bennet W.H.*, Number, in: HDB; а также ст.*Кенига «Число» в 1-м изд. этого словаря (1909, т.3) и статьи: *Священные числа; Символические числа; *Хронология библейская.

Чистóвич

Чистóвич Иларион Алексеевич (1828–1893), русский православный историк, историограф Санкт-Петербургской Духовной академии. Родился в Калужской губернии. в семье диакона. Окончил СПбДА (1851) со степенью магистра (курсовое сочинение «Св. пророк Илия»). Преподавал в академии русскую церковную и гражданскую историю, а затем историю философии и опытную психологию. Докторская диссертация **Чистовича** была посвящена проблематике *сравнительно-религиозного изучения Библии, в частности, ее эсхатологическому аспекту («Древнегреческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии души и будущей жизни», СПб., 1871). С 1871 ординарный профессор. Вел курсы философии и психологии в Императорском училище правоведения. С 1873 работал в министерстве народного просвещения, где был членом Совета при министре (1883–1893). С 1888 состоял в должности управляющего контролем при Святейшем Синоде. Был членом-корреспондентом Императорской АН, членом Императорского общества истории и древностей российских при Московском университете.

Важнейшим библейским исследованием **Чистовича** является его «История перевода Библии на русский язык» (вып.1–2, СПб., 1873; 1899²). Эта ставшая классической монография основана на тщательном изучении множества документов, в т.ч. неопубликованных. Во введении **Чистович** кратко рассматривает историю церковно- славянских переводов Библии. В 1-й части он излагает историю *Российского библейского общества и его трудов, а также частных переводов (протоиерея *Павского и архимандрита *Макария Глухарева), сделанных в николаевский период. 2-я часть посвящена *синодальному переводу и другим переводам Библии на русский язык, выходявшим в 19 в. Книгу отличает не только информативная насыщенность, но и научная объективность. **Чистович** стремился дать беспристрастную и достоверную историю трудов переводчиков и борьбы, которая нередко

велась вокруг русского перевода. **Чистовичу** также принадлежат биографии ряда русских экзегетов (епископа *Феофана Прокоповича, митрополита *Амвросия Подобедова и других).

♦ Исправление текста славянской Библии, ПО, 1860, т.I, №4, т.II, №5; Ход дела по составлению духовными академиями примечаний к русскому переводу ветхозаветной Библии, ЧОЛДП, 1877, № 7; Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия, СПб.,1894.

- *Родосский*; (Некролог), ЦВ, 1893, №45; ЭСБЕ, т.38а.

Чудеса́

Чудеса́ библейские, библейские события, которые выходят за пределы обычного хода вещей и в которых Божественный Промысл проявляется особым образом.

Проблема Чудес как таковая не относится непосредственно к сфере библеистики, а изучается основным, или апологетическим, богословием, которое рассматривает чудеса как соприкосновение, пересечение двух планов бытия – запредельного и земного. Это соприкосновение порождает явления необычного порядка, на что указывает и сама этимология слова «чудо» (от «чудиться», удивляться). В широком смысле слова чудом является и все мироздание, и возникновение жизни, и создание человека. Сама разумность, познаваемость устройства вселенной делает ее чудом, проявлением Славы Предвечного. Вера в высший Смысл бытия, в Божественное Начало естественно предполагает свободу творческих деяний Божьих. Блж.*Августин, признавая действие в природе строгих закономерностей, считал, что они шире и глубже того, что дает нам обычный опыт («О Книге Бытия», IX, 17–18). На возражение, что Бог не нарушает Им же установленных законов, можно ответить, что для такого утверждения мы должны знать все законы бытия.

Сегодня наука открывает такие законы природы, которые показались бы «чудом» прежним поколениям. Нам не дано знать пределов многоплановости бытия, и, следовательно, нет оснований априорно отрицать то, что противоречит известным нам законам природы. Но самое главное, что свобода творческих деяний Божьих уже по своему определению не может иметь границ. Чудеса промыслительно оберегают человеческую свободу. Они не сковывают ее неотвратимой очевидностью, оставляя простор для принятия или отвержения. Поэтому Христос Спаситель не делал из Своих **Чудес** орудия духовного насилия; напротив, Он отказывался творить их для доказательства истины (Мф.12:39). Однако тем, кто уверовал, Он указывал на **Чудеса** как на знамения, знаки Его небесного

посланничества, признаки прихода в мир Царства Божьего (Мф.12:28).

Отрицание Чудес в истории экзегетики. Начиная с 17 в. приверженцы *рационализма в библеистике (пантеист *Спиноза, деист *Реймарус и другие) пытались отвергнуть реальность **Чудес**, поскольку они противоречат Божественным законам и природе. **Чудеса** трактовались как «сверхъестественные» события, т.е. противоречащие «естеству» и, значит, вымышленные. Считалось, что библейская история не может быть исключением из общего правила: подвластности мира обычным, проверяемым через эксперимент законам. При таком взгляде проблема библейских **Чудес** решалась трояко.

а) **Чудеса**, описанные в Библии, – лишь дань древнему примитивному мышлению и представляют собой чистую фантазию или обман, которые следует отбросить (*Толанд, Реймарус).

б) Библейские авторы не имели намерения рассказывать о **Чудесах**, а описывали обычные факты, которые лишь ошибочно были восприняты как необыкновенные (И.*Айххорн, *Паулюс).

в) **Чудеса** являются *символами, которые следует толковать только богословски иносказательно (*либерально-протестантская школа экзегезы, *демифологизация *Бультмана).

Эти подходы к проблеме **Чудес** обусловлены определенными философскими предпосылками, которые остаются неприемлемыми для веры в Бога как в высшее личностное свободное Начало. В свете этой веры «сверхъестественным» в строгом смысле слова является только Тот, Кто стоит превыше «естества». Все же **Чудеса**, в том числе библейские **Чудеса**, есть лишь особые события, подчиненные неведомым нам Божественным законам. «В области бытия таится бесконечно много такого, что не снилось мудрецам, особенно в глубинах человеческого духа и в его силе воздействия на внешнюю природу. Каким образом, говорит Августин, может быть против природы то, что бывает по воле Бога, когда воля Создателя есть природа каждой созданной вещи? Поэтому чудо противоречит не природе, но *известной* (нам) природе... самое великое чудо есть сам человек»

(*Муретов М., Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса», СПб.,1907, с.265–266).

Три категории **Чудес**. Чудесные события, описанные в Библии, требуют дифференцированного подхода. Они не являются однородными и могут быть разделены на 3 категории.

а) «Сверхъестественными» в полном смысле слова могут быть названы **Чудеса**, которые относятся непосредственно к Божественному Бытию. Это и создание тварного бытия, и провиденциальное Домостроительство спасения в целом (феномен библейского *монотеизма и зарождение *Церкви), и тайна Боговоплощения, и пасхальная тайна. Здесь естественные «второпричины» отступают перед действием Божественной Первопричины.

б) К **Чудесам** относятся промыслительные события, которые по видимости имеют «естественный» характер, но происходят в необходимый момент священной истории. Так, спасение израильтян от голода в пустыне было чудесным действием Промысла, хотя оно проявилось в естественном факте (полет перепелов через Синайский полуостров; ср. Исх.16:13; Числ.11:31). Некоторые экзегеты относят к этой категории «казни египетские» и переход израильтян через море.

в) Есть в Библии описания **Чудес**, которые не столько отражают чудесную помощь Божью, сколько представляют собой поэтические образы, призванные передать ту или иную идею. Как пишет *Карташев, в древний образный язык Библии «неустранимо входят элементы мифа, в научном, положительном, благородном смысле этого термина. Глубочайшие догматические идеи, как естественного, так и сверхъестественного откровения на языке первобытного человечества запутаны в пелены мифологем. Немало этих пережитков мифологем в книге Бытия: говорящий Змей, география земного рая, любовь небожителей к дочерям человеческим, борьба Иакова с Богом и т.п.» («Ветхозаветная библейская критика с.40»).

Определить, насколько это возможно, к какой из трех категорий относится описание в Библии того или иного чуда, – задача экзегетики. С этой целью она изучает особенности

литературных *жанров Библии, *символов, сопоставляет толкования св. отцов, привлекает к изъяснению текста методы *сравнительно-литературного и *сравнительно-религиозного изучения Библии. Все это помогает отделить в Священном Писании описание реальных фактов чудесного характера от иносказаний и образов священной поэзии.

● *Аверинцев С.С., Чудо, ФЭ, т.5; Алексеев С. (Аскольдов), Чудо, ЭСБЕ, т.39; его же, В защиту чудесного, ВФП, 1903, №70, 1904, №71; еп. Алексей (Дородницын), Отличительный характер чудес Иисуса Христа, ПС, 1907, т.1; архиеп. Амвросий (Ключарев), Вера жены хананеянки, Харьков, 1902; его же, Евангельское повествование об исцелении Господом десяти прокаженных, Харьков, 1902; его же, Евангельское повествование об исцелении Господом жены кровоточивой, Харьков, 1902; *Богдашевский Д., Христос Спаситель как Чудотворец, ТКДА, 1911, № 10–11; прот.*Буткевич Т., Взгляд Ренана на Чудеса и пророчества в евангельской истории, Харьков, 1904; *Глаголев С.С., Чудо и наука, БВ, 1893, № 6; свящ. Жиллов И., Евангелие как книга чудес и по содержанию и по действию на сердца людей, Юрьев, 1911; *Карташев А.В., Ветхозаветная библейская критика, Париж, 1947; прот.*Липеровский Л.Н., Чудеса и притчи Христовы, Париж, 1962; *Лютард Х.Э., Апология христианства, пер. с нем., Пг.,1915²; Матвеев Л.А., Есть ли чудо? Научный анализ чудес Иисуса Христа и апостолов, Белград, 1931; Моррен Л., Значение чуда для современного человека, РВЦ, 1963, № 1; Преображенский В. (еп. Василий), Чудеса Господа нашего Иисуса Христа, М.,1901; Тернан П., Чудо, СББ; *Тренч Р., Чудеса Господа нашего Иисуса Христа, пер. с англ., М.,1883; еп. Феофан (Туляков), Чудо. Христианская вера в него и ее оправдание, «Прибавления к ЦВед», Пг.,1915, № 24 (с библиографией); *Galbiati E., Piazza A., Pagine difficili della Bibbia, Genova, 1951; *Leon-Dufour X., Les miracles de Jésus, P.,1977; Monden L., Le miracle, signe de Salut, Bruxelles, 1959 (англ. пер.: Signs and Wonders, N.Y.,1966); *Richardson A., The Miracle-stories of the Gospels, L.,1941; Sant C., Miracles (in the Bible), NCE, v.9; HTG, Bd.4, S.449–470.

Шавро́в

Шавро́в Михаил Владимирович (1828–1884), русский православный церковный деятель и писатель. По окончании Московской Духовной академии (1852) был назначен профессором словесности в Санкт-Петербургскую Духовную семинарию. За монографию «О третьей книге Ездры. Опыт исследования о книгах апокрифических» (СПб., 1861) получил звание магистра. Последний период жизни **Шавров** состоял чиновником особых поручений при обер-прокуроре Святейшего Синода.

Диссертация **Шаврова** была охарактеризована митрополитом *Филаретом (Дроздовым) как «исследование основательное и многостороннее». И действительно, этот труд является образцом православной и строго научной исагогической работы. Автор тщательно изучил историю толкования 3 Езд. и ее филологических особенностей. Он отметил, что в книге можно выделить два пласта, один из которых сохранился в латинском переводе и является переводом с греческого языка (гл. 314), другой (пролог и эпилог), вероятно, принадлежит иному автору. Оригинал книги, по мнению **Шаврова**, был скорее всего написан на еврейском языке. Поскольку 3 Езд. «обильна истинами христианскими», исследователь относит ее к 1–2 вв. н.э. Ему также принадлежит ряд библейских очерков: о Книге Иова, о теории *Фатера и другие.

♦ Иов и друзья его, СПб., 1859; Школа фрагментаристов и ее попытка опровергнуть целостность и единство книги Бытия, ДБ, 1862, № 17; Ожидание второго пришествия во времена Апостолов, ДБ, 1880, № 6.

• *Языков Д.Д.*, Обзор жизни и трудов покойных русских писателей, вып. 4, СПб., 1888.

Шагáл

Шагáл Марк Захарович (1887-1985), живописец, график, скульптор, витражист, создатель обширных циклов произведений на библейские темы. Родился в Витебске в еврейской семье. Получил традиционное иудаистское воспитание. В 1906 стал заниматься живописью в школе витебского художника И.Пэна, затем учился в Петербурге под руководством Н.Рериха, Л.Бакста, М. Добужинского. В 1910 после первой выставки своих картин уехал в Париж, где сблизился с представителями различных течений литературного и живописного авангардизма (П.Пикассо, А.Модильяни, Г.Аполлинер). Накануне Первой мировой войны вернулся в Витебск уже сложившимся художником, получившим признание. В 1918 **Шагал** был назначен уполномоченным по делам искусств в Витебске. В 1919–1922 гг. преподавал в художественных школах, комиссар губернского отдела народного образования в Витебске. В 1922 работал в Каунасе, после чего жил в Берлине и Париже. С 1937 гражданин Франции. Во время Второй мировой войны переселился в Нью-Йорк, а в 1948 вернулся во Францию. В 1973 **Шагал** посетил Советский Союз. Художник всегда считал Россию своей родиной и не порывал с ней духовной связи. Умер **Шагал** в Сен-Поль де Ванс близ Ниццы.

Своеобразное творчество **Шагала** характеризует тот этап в истории искусства, который следовал за постимпрессионизмом. В его картинах и офортах причудливо сочетаются фантастические, подобные сновидениям, образы и внимание к живым деталям быденного. Хотя творчество художника проникнуто религиозным духом, сам он не относил себя ни к какой конфессии. На вопрос, верующий ли он, **Шагал** отвечал: «Я мистик. Я не хожу в церковь или синагогу. Моя молитва – моя работа... Я верю пророкам. Вот мое кредо». Поэтому **Шагал** расписывал и христианские храмы, и синагоги, обращаясь как к ветхозаветным, так и к новозаветным темам.

В 1900–10-е гг. он написал картины «Богоматерь с Младенцем», «Святое семейство», «Каин и Авель», «Голгофа». Задумав серию иллюстраций к Библии, **Шагал** посетил *Палестину, Сирию и Египет. Законченный цикл из 105 гравюр был издан в 1956 (Париж). С середины 30-х гг. в живописи **Шагала** все чаще возникает мотив Распятия, которое художник трактует в свете *Служителя Господня гимнов. Уже после войны он создает картину «Падение ангела», в которой переплетаются важнейшие образы его творчества: витебский пейзаж с бредущим странником, горящая свеча (символ духа), старец со свитком *Торы, Распятие, Богоматерь, жертвенное животное. В тот же период он выполняет большой цикл цветных литографий к Ветхому Завету и офорты к псалмам. В 1954–1966-х гг. **Шагал** написал серию из 17 монументальных панно, названную им «Библейское провозвестие» («Сотворение человека», «Рай», «Изгнание из Рая» и другие). То же название получила и выставка 1973 г. в Ницце, на которой были собраны панно, витражи, гобелены, статуи и мозаики **Шагала** на темы Священного Писания.

♦ Моя жизнь. По страницам книги, пер. с франц., «Юность», 1987, №12, М.,1994; *Ma vie*, P.,1931.

• Свящ. Аксенов-Меерсон М., Евангелие от Марка Шагала, «Путь», Православный альманах, Нью-Йорк, 1985–1986, № 7; Башляр Г., Введение в Библию Шагала, в его книге: Новый рационализм, М.,1987; Марк Шагала. К 100-летию со дня рождения. Живопись и графика из французских и советских музеев и личных коллекций. Каталог выставки, М.,1987; *Maritain R.*, Marc Chagall, N.Y.,1943; id., Chagall, ou l'orage enchanté, Genève, 1948; *Sweeney J.J.*, Marc Chagall, N.Y.,1946; *Venturi L.*, Chagall, Genève, 1956; RGG, ВФ1, S.1635.

Шарпантьё

Шарпантьё (Charpentier) Этьен (р.1930), французский католический библеист. Родился под Шартром. Окончил *Папский библейский институт и Археологическую библейскую школу в Иерусалиме. По поручению французского епископата руководил группами по изучению Священного Писания, сотрудничал в ряде *периодических изданий библейских (в частности, в «Cahiers Evangile»). Большинство его работ носит популярный характер и имеет целью пробуждение интереса к библеистике среди широких кругов франц. католиков.

♦ Jeunesse du Vieux Testament, P.,1963 (англ. пер.: The Old Testament, Always Relevant, De Pere (Wisconsin), 1969); Ce Testament toujours nouveau, P.,1967 (англ. пер.: The New Testament, Always News, De Pere (Wisconsin), 1969); Pour une première lecture de la Bible, P.,1974; Des évangiles à l'Evangile, P.,1976; Pour lire l'Ancien Testament, P.,1980; Pour lire le nouveau Testament, P.,1981.

Шатобриán

Шатобриán (Chateaubriand) Франсуа Рене (1768–1848), французский писатель, один из основоположников романтизма в европейской литературе. Родился в Бретани в аристократической семье. В юности увлекался идеями Ж.-Ж.Руссо и энциклопедистов. В 1791 совершил поездку в Америку, где полгода путешествовал по девственным лесам. Вернувшись во Францию, **Шатобриан** примкнул к роялистским отрядам, а в 1793 эмигрировал в Англию. Там он написал свое первое произведение, в котором показывал неизбежность революции из-за упадка старого режима. Книга была проникнута антихристианскими настроениями. Но в 1798 **Шатобриан** пережил внезапный внутренний переворот и вернулся в лоно Церкви.

«Мое обращение, – писал он, – не было следствием какого-либо великого сверхъестественного откровения; убеждение мое вышло из сердца». Тогда же он начал работать над большим апологетическим трудом, который опубликовал уже по возвращении в Париж (1800). Труд этот назывался «Гений христианства» («Génie du christianisme», 1802; полный рус. пер. был сделан М.П.Погодиным в 1821, но в печати не появился). В книгу были включены две повести: «Атала» (рус. пер.: СПб.,1891) и «Рене – Бенжамен Констан. Адольф» (рус. пер.: М.,1932). Книга вышла в период примирения между Церковью и государством во Франции и была встречена с энтузиазмом (за 2 года вышло 4 издания). Наполеон I взял **Шатобриана** под свое покровительство и назначил первым секретарем французского посольства в Риме. В 1806 писатель посетил Св. землю, после чего из-под его пера вышли поэма в прозе «Мученики, или торжество христианства» (1809; рус. пер.: СПб.,1892) и «Путешествие из Парижа в Иерусалим» (1811; рус.пер.:1815–17). Постепенно **Шатобриан** разочаровался и в бонапартистах, и в Бурбонах. В последние годы жизни он предсказывал закономерность прихода демократии. Скончался **Шатобриан** в первые дни революции 1848.

В «Гении христианства» многие страницы посвящены Библии. Подобно *Гердеру, **Шатобриан** подчеркивал ее эстетическую ценность, что для писателя было неотделимо от ее духовного значения. В 5й книге «Гения христианства» («Библия и Гомер») **Шатобриан** развивал мысль о том, что эстетическая ценность Писания не уступает великим творениям *античности, что древнееврейский язык обладает особой неповторимой выразительностью. «Простота Библии более скупа и сурова; простота же Гомера более пространна и цветиста. Первая нравоучительна и прибегает к одним и тем же оборотам для выражения новых мыслей. Вторая же не скупится на слова и часто повторяет в одних и тех же выражениях только что сказанное». Если поэмы Гомера полны отступлений, пышных эпитетов, детальных описаний, то «повествование Библии стремительно». Божественное, возвышенное в ней «почти всегда неожиданно; оно поражает вас, как молния; оно обжигает вас прежде, чем вы успеете понять, что произошло».

Библия, по словам **Шатобриана**, глубоко человечна. «Священное Писание раскрывает наше происхождение, объясняет нашу природу; все христианские таинства говорят о нашей судьбе; ради нас принес Себя в жертву Сын Божий. В христианстве – от Моисея до Иисуса Христа... все являет нам внутреннего человека, все стремится рассеять мрак, которым он окутан; именно христианское учение, в отличие от ложных религий, отделявших Творца от творения, навсегда объединило Бога и человека». **Шатобриан** указывает на огромное творческое воздействие Библии и христианства на европейскую культуру, в частности на *Данте, *Мильтона, Ж.Расина. Христианство создало новое отношение к жизни, к Богу, к нравственности, которое во многом превосходит античность. Той же теме посвящены и «Мученики». В поэме повествуется о любви римского юноши-христианина и девушки-язычницы. В их беседах красоте эллинских мифов противопоставляется красота Священного Писания.

♦ Œuvres complètes, vol.1–38, P.,1826–1860; в рус. пер.: Замогильные записки Шатобриана, СПб.,1851; Гений

христианства. ч.2. Поэтика христианства, в книге: Эстетика раннего французского романтизма, М.,1982.

- Дезессар Э., Шатобриан, в книге: Пти-де-Жюль-вилль, Иллюстрированная история французской литературы в XIX в., пер. с франц., М.,1907; Де Ла Барт Ф., Шатобриан и поэтика мировой скорби во Франции в конце XVIII и начале XIX столетия, К.,1905; его же, Шатобриан и его сверстники, в книге: История Западной литературы (1800–1910), под ред. Ф.Д.Батюшкова, М.,1913, т.2; КЛЭ, т.8; *Моруа А.*, Шатобриан, «Замогильные записки», в его книге: От Монтеня до Арагона, пер. с франц., М.,1983; ЭСБЕ, т.39; *Bassan F.*, Chateaubriand et la Terre Sainte, Р.,1959; *Giraud V.*, Le Christianisme de Chateaubriand, vol.1–2, Р.,1925–1928; BTS, 1975, № 172; проч. литературу см. в NCE, v.3.

Шафф

Шафф (Schaff) Филипп (1819–1893), немецко-американский протестантский историк Церкви и богослов. Родился в Швейцарии в семье бедного плотника. Высшее богословское образование получил в Тюбингенском университете, где слушал лекции *Баура. Однако *рационализм в библеистике *тюбингенской школы оттолкнул его и, переехав в 1840 в Берлин, он сблизился с протестантскими ортодоксами: *Толуком, *Хенгстенбергом и *Нюандером (позднее **Шафф** стал его биографом). В 1844 **Шафф** принял приглашение немецкой Реформатской семинарии в Мерцерсбурге США) и занял там кафедру церковной истории. С 1870 **Шафф** преподавал в протестантской Духовной семинарии Нью-Йорка.

Своей деятельностью он способствовал взаимопониманию различных христианских конфессий. Написанная им «История апостольской Церкви» («Geschichte der apostolischen Kirche», Lpz., 1854), по словам А.П.*Лебедева, «отличается простым, но изящным языком, искусством группировки материала, живым чувством в отношении к церкви и христианству... Шафф по своим воззрениям очень близко подходит к воззрениям нашей церкви». Под его редакцией вышла «Религиозная энциклопедия» (1882–1884, т.1–3) и 14-томный сборник английских переводов святоотеческой литературы. С 1870 по 1885 **Шафф** был президентом американского отделения комиссии по подготовке английского Пересмотренного перевода Библии (RV). Из библейских трудов **Шаффу** принадлежат дополнения к многотомным «Комментариям к Новому Завету» («A Commentary on the NT», N.Y., 1870-) и «Спутник к Греческому Новому Завету» («A Companion to the Greek Testament», N.Y., 1883). В России несколько раз издавался перевод его книги «Иисус Христос – чудо истории» («Die Person Jesu Christi: das Wunder der Geschichte», Gotha, 1865; рус. пер.: СПб., 1906⁴). Труд этот носит апологетический характер. В нем критически рассмотрены взгляды рационалистов на Христа и собраны высказывания о Нем нехристианских писателей. Книга содержит

обширные научные, богословские и библиографические примечания.

♦ В рус. пер.: Начало ересей в Церкви Христианской, ПО, 1861, т.VI, № 12 (в обработке Митропольского М.); Баур и Тюбингенская школа, ТКДА, 1861, № 6,8,10,11; Книга деяний Апостольских, «Смоленские ЕВ», 1867, № 7–9; Св. апостол Павел, СПб.,1904⁵ (в пер. *Михайловского).

• С.С-в, Шафф, ПО, 1862, т.VIII, №6; *Schaff D.S.*, The Life of Philip Schaff, N.Y.,1897; NCE, v.12.

Швéйцер

Швéйцер (Schweitzer) Альберт (1875–1965), немецкий религиозный мыслитель, экзегет, врач, органист и музыковед. Родился в Эльзасе в семье протестантского пастора. С юных лет приобщился к музыке, проявлял интерес к мировоззренческим вопросам. Учился в Страсбургском и Берлинском университетах, а также в Сорбонне. Слушал лекции *Будде, Г.Ю.*Хольцманна, *Новака, *Сабатье, *Шпитты, *Гарнака (с последним у него установились дружеские отношения).

Религиозные взгляды **Швейцера** развивались под влиянием *либерально-протестантской школы экзегезы. Еще в студенческие годы он пришел к своей главной экзегетической идее о том, что ключом к пониманию евангельской истории является иудейская *эсхатология *междузаветного периода (сходная мысль была тогда уже высказана И.*Вайссом). Получив дипломы доктора философии и богословия, **Швейцер** стал доцентом Страсбургского университета кафедры Нового Завета и параллельно служил пастором в церкви св. Николая. В 1906 он выпустил свой главный труд по евангельской историографии («От Реймаруса до Вреде»). Еще в ранние годы **Швейцер** принял решение: заниматься богословием, философией и музыкой до 30 лет, а затем посвятить себя практическому служению людям. Поэтому он откликнулся на призыв Парижского миссионерского общества, приглашавшего проповедников на работу в Экваториальную Африку. Но поскольку взгляды **Швейцера** на Евангелие были для Общества неприемлемы, он предложил свои услуги в качестве простого врача. С этой целью он сдал специальный медицинский экзамен и защитил диссертацию по психиатрии (тематически связанную с Евангелием).

В 1913 **Швейцер** вместе с женой отплыл в Африку. Там среди тропических лесов в Ламбарене (Габон) он основал больницу, которой и отдал остальные годы жизни. Книга-дневник «Между водой и девственным лесом» (1921), переведенная на

многие языки (рус.пер. в его книге: Письма из Ламбарене, Л.,1978), привлекла к **Швейцеру** внимание широких общественных кругов в разных странах мира. Он поддерживал контакт с А.Эйнштейном, Р.Ролланом и другими деятелями культуры. Беззаветное служение людям, гуманизм и пацифизм **Швейцера** сделали его одним из известнейших людей 20 в. В 1952 ему была присуждена Нобелевская премия мира.

Понять особенности экзегетики **Швейцера** невозможно, не уяснив его основных идейных предпосылок: его взглядов на веру, на религиозно-философские доктрины, христианство и этику.

а) **Швейцера** иногда называют сторонником «метафизического скептицизма». Действительно, слова «Абсолют», «Мировой Дух» и т.п. представлялись ему лишенными смысла. Вера, по его мнению, рождается не из метафизических спекуляций, а из чувства непостижимости бытия. «Знание о Боге, извлекаемое в процессе изучения природы, – говорил он, – всегда несовершенно и неадекватно». Ведь природа – начало безличное и внеэтическое. Только во внутреннем опыте человек открывает Божество как Личность, как нравственную Волю. Догматизм и метафизика создают системы, которые пытаются примирить познание Реальности и через природу, и через дух. Но логическим путем примирение это недостижимо, о чем свидетельствует вся история мысли и религии.

б) В работе «Культура и этика» («Kultur und Ethik», Bern-Münch.,1923) **Швейцер** констатировал глубокий кризис, переживаемый человечеством. Ответственность за это он возложил на философию. Ее ориентация на всеобъемлющую логическую систему, на изучение природы и ее законов стала причиной этического бессилия философии, неспособности ее дать культуре живую творческую основу. Все философы (за исключением стоиков) погружались в абстракции и тем самым завели человеческую мысль в тупик. Что касается мировых религий, то они чаще всего проникнуты жизнеотрицанием, ориентированы на бегство от мира, что также не могло стать здоровой основой для духовного прогресса. Единственным

исключением является христианство в том виде, как оно выразилось в проповедях Иисуса Христа и апостола Павла.

в) Сам **Швейцер** считал себя христианином и проповедником Евангелия, однако его понимание христианства было весьма далеко от церковного. Он являлся христианином в том смысле, в каком платоник является последователем Платона. Христос для него – только Человек; Ему свойственны колебания, заблуждения, ошибки; в Его учении апокалиптический пессимизм иудейской эсхатологии (веры в близкий конец мира) переплетается с жизнеутверждающей абсолютной *этикой. Именно последняя ставит Евангелие Иисуса выше всех других религий. Расходясь с либеральными теологами и экзегетами по частным вопросам, **Швейцер** остался типичным представителем этого направления в протестантизме. Но если Гарнак и другие либералы считали евангельскую этику самодостаточной, **Швейцер** полагал, что она требует нового универсального обоснования. Такое обоснование он нашел в собственной идее «благоговения перед жизнью».

г) Согласно **Швейцеру**, этический дух человека противостоит природе и пытается обрести независимость от нее. В этом ему может помочь истинная философия, которая «должна исходить из самого непосредственного и всеобъемлющего факта сознания. Этот факт гласит: “Я есть жизнь, которая хочет жить, я есть жизнь среди жизни, которая хочет жить”. Это не выдуманное положение. Ежедневно и ежечасно я сталкиваюсь с ним... Из него вырастает этическое единение с бытием», т.е. такое единение, которое укрепляет господство духа. **Швейцер** отрицал, что «мистика единения с бытием» носит пантеистический характер, ибо он был убежден в личностном откровении Бога через духовно-нравственный опыт человека.

Оптимистические, жизнеутверждающие концепции, исходившие из метафизики, рушились при столкновении с действительностью; пессимистические – лишали человека жизнеутверждающей силы. Для выхода из этой коллизии **Швейцер** предложил этику «благоговения перед жизнью». Это

дуалистическое учение признает суровые законы природного бытия, но бросает им вызов, опираясь на нравственную волю человека, носительницу этической Божественной Воли. «Благоговение перед жизнью, – говорил **Швейцер**, – не позволяет человеку пренебрегать интересами мира. Оно постоянно заставляет его принимать участие во всем, что совершается вокруг него, и чувствовать свою ответственность за это». Сама по себе этика «благоговения перед жизнью» не противоречит церк. пониманию христианства (см. статью *Природа и Библия); противоречие заключается в том, что **Швейцер** утверждал агностицизм по отношению ко всему, что человек постигает в *Откровении, кроме этики. Однако, хотя многие взгляды **Швейцера** не согласны с церковными, всей своей жизнью и служением он осуществил евангельский идеал на практике. Как отмечает русский православный богослов К.Комаров, этика **Швейцера** ценна тем, что «основана на утверждении о Божественном происхождении человеческого духа, нашедшего свое абсолютное выражение в образе Иисуса Христа».

Эсхатологическая интерпретация Евангелия служит у **Швейцера** определенной цели: освободить Евангелие от всякой метафизики и выявить его этическую природу. Свои идеи о роли эсхатологии в Евангелии **Швейцер** наметил уже в своей первой экзегетической работе «Проблема Тайной вечери по научным исследованиям 19 в. и историческим свидетельствам» («Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte», Tüb., 1901). В этой монографии **Швейцер** противопоставил сакральному, жертвенному толкованию *Тайной вечери эсхатологическое, связанное с символическим предвосхищением грядущего *«мессианского пира». Сакрально-жертвенное понимание **Швейцер** расценил как позднейшее, искажающее евангельскую идею. Между тем едва ли есть основания противопоставлять эти две интерпретации Вечери, поскольку еще в ветхозаветной традиции *жертвоприношения были одновременно и священными трапезами.

Следующая работа **Швейцера** рассматривала *«мессианскую тайну», к которой в те годы привлек внимание экзегетов *Вреде. Книга называлась «Тайна Мессианства и Страстей. Очерк жизни Иисуса» («Das Messianitats und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu», Tüb., 1901). В ней предвосхищением отверг мнение большинства протестантских библеистов, видевших в Мк. наиболее древнее Евангелие. Согласно **Швейцеру**, Мф. не менее древний и ценный источник, важный для понимания жизни и учения Иисуса. Трудно себе представить, писал **Швейцер**, чтобы более поздние поколения христиан изобрели речь Христа перед отправкой апостолов на проповедь (Мф.10). Ведь из нее можно заключить, что явление *Сына Человеческого совершится прежде, чем ученики обойдут все палестинские города. Однако ничего подобного не произошло; не постигли апостолов и предсказанные Учителем бедствия и гонения: они вернулись к Нему благополучно, славя Бога.

По мнению **Швейцера**, несбывшееся пророчество заставило Иисуса изменить Свой образ действий. Его «мессианская тайна» объясняется тем, что хотя в действительности Он считал Себя Мессией, но ждал особых апокалиптических событий, которые сделают Его мессианство явным для всех. Поскольку эти события не наступили, Иисус добровольно пошел на смерть, желая их приблизить. Оппоненты **Швейцера** использовали тот же аргумент, что и он сам, поставив вопрос: зачем Церковь сохранила в Евангелии такие пророчества Христовы, которые не исполнились? Следовательно, уже в *первохристианский период пророчества (Мф.10) понимались иначе: по-видимому, в том смысле, что Господь говорил не о *Парусии, а о Суде над миром и ветхозаветной Церковью (конкретно о Голгофе, Воскресении и гибели Храма). Кроме того, в Евангелии мы не видим никаких следов смущения, которое, по **Швейцеру**, должен был испытывать Иисус (см. Мк.6:30 сл.; Лк.10:17 сл.).

Дальнейшее развитие идеи **Швейцера** получили в его самой известной книге «От Реймаруса до Вреде» («Von Reimarus zu Wrede», Tüb.,1906). Во 2-м издании 1913 она была

озаглавлена «История исследования жизни Иисуса» («Geschichte der Leben – Jesu – Forschung»). В ней **Швейцер** рассмотрел основной концепции евангельской истории, главным образом протестантских авторов и представителей *рационализма в библеистике (*Шлейермахера, *Штрауса, *Ренана, И.Вайсса и других; в предисловии к 3-му изданию 1950 **Швейцер** подверг критике *мифологическую теорию происхождения христианства).

Выводы **Швейцера** сводились к следующему: а) биографы Иисуса, пытаясь объяснить Его слова и мотивы Его поступков, часто злоупотребляли сомнительными догадками и произвольными психологическими гипотезами; б) все они модернизировали евангельское учение, приспособляя его к собственным религиозно-этическим взглядам, в частности, большинство либерально-протестантских экзегетов стремилось изобразить Христа лишь Учителем жизни, в то время как Он, по мнению **Швейцера**, был Вестником катастрофы, Вестником приближения сверхъестественного Царства Божьего; в) толкователи думали, что Иисус Христос одухотворил, деэсхатологизировал иудейский *мессианизм и апокалиптику (см. статью *Деэсхатологизация), между тем как Он, согласно **Швейцеру**, полностью разделял веру в скорый конец этого мира; г) Евангелия не дают материала для построения полной «биографии Иисуса».

Выступая против своих предшественников и современников в библик. науке, **Швейцер** парадоксальным образом сам пошел по их пути и создал еще один вариант образа *«исторического Иисуса». Так, он принял распространенное со времен Ренана деление евангельской истории на два периода, но истолковал их по-своему. Прежде считалось, что первый, галилейский, период был отмечен успехом проповеди Царства Божьего, второй был временем отвержения Мессии, а переломным моментом, разделившим два периода, стало умножение хлебов у Вифсаиды, когда толпа пыталась провозгласить Иисуса царем. По мнению же **Швейцера**, перелом наступил после возвращения учеников, посланных на проповедь. Отправляя их возвещать Царство Божье, Иисус якобы надеялся, что они,

пройдя через горнило испытаний, увидят Его преображение и явление в качестве Мессии еще до того, как обойдут Палестину. Убедившись в Своей ошибке, Он решил, что сможет освободить верных от испытаний, если как Мессия, Служитель Господень, добровольно пойдет навстречу смерти. Таким образом, Его поступки были определены «догматическими» причинами.

Самым ценным в учении Иисуса, по **Швейцеру**, является то, что Он, ожидая космической развязки, за короткое время успел сформулировать принципы Своей этики. Это была этика «периода ожидания», исходящая из учения *пророков. В проповеди Иисуса важна не ее иудейская оболочка, связанная с эсхатологией, а учение о любви. Освобожденное от исторически преходящего и дополненное этикой «благоговения перед жизнью», оно может стать мощным этическим импульсом для совр. человечества.

Критики **Швейцера** выдвинули ряд возражений против предложенной им реконструкции евангельского учения и истории.

а) Стремление Христа избежать попыток толпы сделать Его своим политическим вождем вполне объясняет Его уход из Галилеи.

б) Евангельская этика – действительно этика «промежуточного периода». Но подразумевается ли в словах Христовых, что этот период будет кратким? В тех речах Спасителя, которые даже самые осторожные экзегеты признают подлинными, содержится немало указаний на достаточно длительный период, предваряющий Парусию (см. статьи: *Осуществленная эсхатология; *Эсхатология библейская).

в) Если бы Христос, как говорит **Швейцер**, жил в «мире фантастических образов иудейской эсхатологии», апокалиптическая тематика играла бы в Евангелии неизмеримо большую роль. Однако она выступает на первый план лишь в *Малом Апокалипсисе.

г) Учение о внезапном наступлении Царства Божьего, как показали *Додд и другие библеисты, не обязательно предполагает скорый катастрофический конец истории. Суд над

миром начался с момента первой проповеди Христовой, и нет прямых указаний на то, сколько он будет длиться.

д) Иудейская апокалиптическая литература была насыщена аллегориями и поражающими воображение картинами. В проповеди Христовой, напротив, совсем нет этой фантастичности, экзальтированности, устрашающих образов. Она отличается простотой, жизненностью, духовной трезвостью.

е) И, наконец, христианское сознание не мирится с гипотезой о том, что Евангелие – причудливый конгломерат заблуждений и истины. И какой критерий может быть предложен для его «очищения» от «ложных элементов»? **Швейцер** видит этот критерий в «современном мышлении». Но ведь он сам указывал на бессилие и провалы в этом мышлении. Имеют ли в таком случае идеологии, породившие глубокий кризис 20 в., право выступать как авторитетные судьи Евангелия? Не вернее ли будет обратное: именно Евангелие несет в себе «суд веку сему».

Труды **Швейцера** об апостоле Павле вызвали гораздо меньше возражений. Первый из них был посвящен толкованиям учения апостола, начиная с *Гроция («История исследований о Павле»; «Die Geschichte der paulinischen Forschung», Tüb., 1911). Дискуссий о *датировке посланий **Швейцер** коснулся лишь для того, чтобы подтвердить подлинность основных посланий. Главное внимание в монографии уделено интерпретации богословия апостола. **Швейцер** обстоятельно критикует тех авторов (например, *Буссе), которые пытались вывести учение апостола Павла из эллинистических мистерий и античных религий спасения. Он показывает, что «апостол язычников» сохранил в чистоте библейские основы своей проповеди. Правильно понять Павла, считает **Швейцер**, можно лишь в свете эсхатологии. Над этой проблемой **Швейцер** работал многие годы и завершил исследования уже в Африке обширным трудом «Мистика апостола Павла» («Die Mystik des Apostels Paulus», Tüb., 1930).

Согласно **Швейцеру**, апостол Павел был верен ветхозаветной идее трансцендентности Бога, с Которым человек не может слиться даже в самом высоком мистическом

переживании. Но это не значит, что мистика закрыта для человека. Апостол Павел учит, что единство с Богом люди обретают через Иисуса Христа. Вместе с Ним, умершим, воскресшим и преображенным, преобразятся в момент Парусии и все верные. Эту эсхатологическую тайну предваряет Крещение, знаменуя грядущую, вполне реальную трансформацию избранных. **Швейцер** отрицал распространенный тезис о том, будто апостол Павел искажил учение Христа. По его мнению, апостол Павел, как и Основатель христианства, верил в скорый конец мира, но так же, как Иисус, вложил в старую эсхатологию «идеи, которые с этической и духовной точек зрения окончательны и пригодны на все времена, даже если мы видим, что их источником является эсхатологическая метафизика». В лице апостола Павла, пишет **Швейцер** в заключение своего труда, христиане имеют вдохновляющий пример, ибо он постиг Иисуса не как факт прошлого, а как живую реальность настоящего и вечного. Мистическое учение Павла о спасении «коренится в Евангелии Иисуса». Быть спасенным значит быть в Боге через Христа, через вхождение в Его Царство, где безраздельно господствует любовь. «Великая заповедь Иисусова о любви сияет во всем своем блеске в Павловом гимне любви, которая больше веры и надежды».

В швейцеровской трактовке новозаветных книг Христос и апостол Павел поставлены рядом. И все же **Швейцер** не решается полностью снять покров тайны с личности Христа. Отказываясь назвать Его Сыном Божиим, он все же верит, что именно в Нем «Бог явил Себя как волю к любви», что «через единение со Христом единение с Богом совершается в единственно доступной нам форме». Тайна остается и не подвергается окончательному рационализированию. Свою книгу о поисках «исторического Иисуса» **Швейцер** оканчивает знаменательными словами: «Он приходит к нам Неведомый, как пришел Он некогда на берег озера к людям, не знавшим Его. Он говорит и нам: “Следуй за Мной!” и ставит перед нами задачи, соответствующие нашему времени. Он зовет. И тем, кто повинуется Ему – мудрецам и простым людям, – Он открывает

Себя в труде, в борьбе, в страданиях, через которые Он ведет Своих учеников; и на собственном опыте, как невыразимую тайну, они постигнут, Кто Он».

♦ Die psychiatrische Beurteilung Jesu, Tüb.,1913 (англ. пер.: The Psychiatric Study of Jesus, Boston, 1948); Das Christentum und die Weltreligionen, Münch.,1922 (англ. пер.: Christianity and the Religions of the World, L.,1923); Aus meinem Leben und Denken, Lpz.,1931 (англ. пер.: Albert Schweitzers Leben und Denken; Selections... N.Y.,1949); Reich Gottes und Christentum, Tüb.,1967 (англ. пер.: The Kingdom of God and Primitive Christianity, N.Y.,1968); в рус. пер.: Культура и этика, М.,1973; Письма из Ламбарене, М.,1978; Из воспоминаний детства и юности, в сборнике «Парус», М.,1980; Мировоззрение индийских мыслителей, в книге: Восток-Запад: Исследования, переводы, публицистика, М.,1988.

● Альберт Швейцер – великий гуманист XX в. Воспоминания и статьи, М.,1970; *Геттинг Г.*, Встречи с Альбертом Швейцером, пер. с нем., М.,1967; Грекова Т.И., Странная вера доктора Швейцера, М.,1985; *Завадская Е.В.*, Восток на Западе, М.,1970; *Комаров К.*, «Благоговение перед жизнью» – идеал служения людям доктора Альберта Швейцера, ЖМП, 1976, №1; *Левада Ю.*, Альберт Швейцер – мыслитель и человек, ВФ, 1966, № 2; *Лилиенфельд Ф. фон*, Образцы евангельского благочестия в XX в. Альберт Швейцер, БТ, 1973, сб.10; *Носик Б.*, Швейцер, М.,1971 (с библиогр.); *Фрайер П.Г.*, Альберт Швейцер. Картина жизни, М.,1982; ФЭ, т.5; *Хюбшер А.*, Мыслители нашего времени, М.,1962; *Clark H.*, Philosophy of Albert Schweitzer, L.,1964; **Robinson J.A.Th.*, In the End, God..., L.,1950; **Robinson J.M.*, A New Quest of the Historical Jesus, L., 1959; прочую библиографию см. в указанных сочинениях, в ФЭС, ОДСС, р.1248 и в статье *Эсхатологическая школа.

Швéйцер

Швéйцер (Schweizer) Эдуард (1913–2006), швейцарско-немецкий протестантский богослов и экзегет. Родился в Базеле. Окончил университет в Майнце. С 1938 доктор богословия. В 1936–1938 исполнял должность пастора в Базеле. Ординарный профессор Нового Завета в университетах Майнца (с 1947), Бонна (с 1949) и Цюриха (1949). В ряде работ, используя подходы *«истории форм» школы, *«истории редакций» школы, а также применяя *«истории Предания» метод, пытался определить особенности тех конкретных общин, в лоне которых создавались канонические Евангелия. В частности, он считал, что «община Матфея» имела демократическую структуру и что в ней важную роль играли харизматики и целители. В исследовании «Святой Дух» («Heiliger Geist», Stuttg.-B., 1978) Швейцер рассматривал богословское понятие о Св. Духе в традиции Ветхого и Нового Завета.

Яркую страницу в творчестве Швейцера составили общедоступные комментарии на Мк. (1967), 1 Петр. (1942), Мф. (1973), Кол. (1976), Лк. (1981), вышедшие в серии «Das NT Deutsch». В них Швейцер дает возможность читателю «увидеть» священные писания Нового Завета с точки зрения их развития в рамках *«жизненного контекста» общин и с точки зрения богословия отдельных авторов. По мнению Швейцера, «традиция Марка» была одной из древнейших, однако существовали и другие предания, например, об Иоанне Крестителе (вышедшие из среды его учеников) и Марии, Матери Иисуса. Соединение этих преданий началось еще до того, как евангелист Лука ввел их в свое повествование. Рассматривая вопрос о происхождении Кол., Швейцер пришел к выводу, что послание было написано учеником апостола Павла (возможно, Тимофеем), а апостол лишь «авторизовал» его своей подписью. Следует отметить, что Швейцер не ограничивает методы экзегезы *историко-литературной критикой библейской; он постоянно подчеркивает важность веры для восприятия Нового Завета, актуальность его для нашего времени.

- ◆ Ego eimi, Gött.,1939; Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, Z., 1955 (англ. пер.: Lordship and Discipleship, L.,1960); Gemeinde und Gemeindeordnung im NT, Z.,1959 (англ. пер.: Church Order in the NT, L.,1961); Neötamentica, Z.,1963; Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des NT, Münch.,1968 (англ. пер.: Jesus, L.,1971); Matthäus und seine Gemeinde, Stuttg.,1974; Die Bergpredigt, Gött.,1984.
- RGG, Bd.7, S.226.

Шевырёв

Шевырёв Степан Петрович (1806–1864), русский историк литературы, критик, поэт. Родился в Саратове в дворянской семье. Окончил пансион при Московском университете. В молодые годы испытал влияние идей *Шеллинга и немецких романтиков. Впоследствии сблизился со славянофилами, хотя, в отличие от них, был апологетом официальной «николаевской народности». Преподавал словесность в Московском университете (1832–1857). С 1837 профессор. Написал первый систематический курс истории русской литературы. В 1852 был избран членом Петербургской Академии наук. В качестве лектора Шевырёв не пользовался популярностью, хотя труды его ценились многими. После острого конфликта с графом Бобринским и увольнения из университета Шевырёв уехал за границу, где читал лекции по истории русской литературы. Умер в Париже.

Шевырёву принадлежит очерк «О духе еврейской поэзии» (ЖМНП, 1834, №78, 11), написанный под влиянием *Гердера и романтической эстетики. Библейский раздел есть и в его обобщающем труде «История поэзии» (СПб., 1887, т.1), первом в русском литературоведении. В нем Шевырёв подчеркивал глубокую связь поэтики Библии с религиозным учением (в частности, с *монотеизмом), давал характеристику литературным *жанрам Ветхого Завета (притчам, аллегориям, видениям и т.д.). Особенности библейской поэзии рассмотрены Шевырёвым на примере *Песни Моисея и Книги Иова. Разбирая книги *пророков с литературной точки зрения, Шевырёв указал на отражение в писаниях различных эпох ветхозаветной истории.

- КЛЭ, т.8; ЭСБЕ, т.39.

Шёллинг

Шёллинг (Schelling) Фридрих Вильгельм Йозеф (1775–1854), немецкий мыслитель, классик идеалистической философии. Родился близ Штутгарта в семье лютеранского диакона, знатока Библии и древних языков (впоследствии ставшего пастором). Идя по стопам отца, будущий философ поступил в 1790 в Богословский институт при Тюбингенском университете, где особенно тщательно изучал Писание и *языки библейские. Его взгляды, сыгравшие значительную роль в богословском толковании Библии, неоднократно менялись на протяжении жизни, пройдя путь от натурфилософии до «философии Откровения». В его творчестве выделяют три главных периода.

В ранний период (до 1801) в воззрениях Шеллинга преобладает рационалистический элемент. Уже в студенческие годы он написал две работы, предвосхищавшие тематику его поздних исследований: «Опыт критического и философского истолкования древнейшей философы о происхождении человеческого зла по третьей главе Книги Бытия» (на латинском языке) и «О мифах, исторических сказаниях и философемах древности» (издана в 1793). В них Шеллинг отказывается от «просветительского» отношения к *мифу как к басне, а стремится открыть в нем глубокое смысловое содержание. Начав работу по историко-критическому исследованию Библии, Шеллинг прервал ее, поскольку под влиянием Фихте и *Спинозы в нем возобладали философские интересы. Однако диссертация, написанная им в год окончания университета (1795), относится еще к сфере библеистики («Об исправлении посланий Павла Маркионом»). В ней Шеллинг пытался доказать, что *Маркион не сам сократил текст Нового Завета, а пользовался рукописью, сокращенной до него.

При содействии Гете и *Паулюса Шеллинг в 23 года стал профессором Йенского университета, где его лекции привлекли массу слушателей. В этот период он был одушевлен идеями «натурфилософии» и пантеизма. Он стремился построить цельную систему, которая объясняла бы все основные законы

природы. Природу он мыслил как живое органическое целое, сотканное из противоположных начал. Религиозные взгляды Шеллинга тех лет приближались к радикальному свободомыслию. Однако вскоре в них наметился поворот к иным принципам. Шеллинг сблизился с кружком романтиков (братья Шлегели, Тик, Новалис, Гельдерлин). Не без влияния романтиков он пришел к мысли о синтезирующей роли искусства, которое способно охватить действительность в ее целокупном единстве.

Средний период (до 1832) отмечен наибольшими успехами в карьере Шеллинга. Он – популярный университетский профессор (в Вюрцбурге, Мюнхене, Штутгарте, Эрлангене), член Баварской Академии наук, генеральный секретарь Академии художеств. В то же время личное горе (смерть жены) ускоряет его отход от скептицизма. Шеллинг вновь возвращается к тайне зла и *теодицее, постепенно преодолевая свой пантеизм. В работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы» («Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit», 1809; рус. пер.: СПб., 1908) Шеллинг следует по пути, намеченному *Беме. Он рассматривает *Грехопадение не в антропологическом и даже не в космическом плане, а ищет истоки того, что обнаруживает себя в мире как зло, в бессознательном «темном» иррациональном начале, из которого рождается Сам Бог. «Это, – по выражению Шеллинга, – непостижимая основа реальности вещей, неразложимый и, несмотря ни на какие усилия, несводимый к разуму остаток, вечно остающийся в основе вещей». Именно он позволяет твари удаляться от Бога, что составляет самую суть Грехопадения.

Поздний период (после 1832) характерен работой Шеллинга над проблемами мифа и *Откровения. Философ за это время не напечатал ни одной крупной работы, поскольку постоянно стремился к усовершенствованию своей системы (все труды этого периода изданы посмертно). В лекциях по философии мифологии и философии Откровения Шеллинг пытался показать историю мира и человечества как непрерывный процесс, в котором через дух и материю открываются вечные

замыслы Творца. Тем самым Шеллинг хотел преодолеть антагонизм между двумя крайностями: спиритуализмом и механицизмом (Шеллинг называл это «философией тождества» или «всеединства»).

По словам протоиерея *Булгакова, «Шеллинг на философском языке своего времени выразил одну из самых основных истин христианства... ибо оно снимает противоположность плоти и духа в своем учении о человеке, как воплощенном духе: живом единстве обоих». Поздний Шеллинг окончательно реабилитирует мифологию, видя в ней особую форму восприятия истины. Если в Библии и содержатся элементы мифа, это не значит, что в ней есть ложные представления. «Все дело, – пишет философ, – в смысле, значении, содержании того или иного места в Библии. Вопрос об авторстве занимает при этом вполне второстепенное место». Мироздание и история проходят, согласно Шеллингу, через ряд последовательных эпох Откровения. Первичная интуиция Бога (*прамонотеизм) ослабевает в процессе становления *политеизма. Но и в политеизме есть искры истины. «Вершиной и концом мира богов» является Христос. В отличие от мифологических образов древности, Он не «идея», как утверждал *Штраус, а реальное историческое Лицо, в Котором Бог явил Себя миру. Исторически христианство коренится в *монотеизме и поэтому в какой-то форме существовало до Христа. Но и Сам Христос как Божественный Логос извечно существовал в Боге. Он есть «историческая Личность, биография Которой была написана уже до рождения Ее». Тринитарная тайна определяет тройственный характер истории, и в частности, истории Церкви. Три церковно-исторические фазы олицетворены тремя *Апостолами.

«Петр есть главным образом Апостол Бога Отца, его взор глубже всего направлен в прошлое. Павел есть главным образом Апостол Сына, Иоанн – Апостол Духа; он один находит в своем Евангелии слова, неизвестные еще ни Евангелию Марка, написанному в духе Петра, ни Евангелию Луки, написанному в духе Павла: именно превосходные слова о Духе, Которого Сын пошлет от Отца, о Духе истины, Который от Отца

исходит, и впервые наставит на всякую, т.е. на полную и совершенную истину».

Согласно Шеллингу, Церковь апостола Петра – это Римская Церковь, Церковь апостола Павла – протестантизм, Церковь апостола Иоанна – единая Церковь будущего. Богословские идеи позднего Шеллинга, будучи итогом его мысли, существенным образом приближаются к церковному умозрению. Не удивительно поэтому, что философ оказал большое влияние на русскую религиозную мысль. В той или иной мере оно отразилось в творчестве *Чаадаева и *Хомякова, И.Киреевского и Ф.И.Тютчева, Вл.*Соловьева и В.Одоевского, протоиерея Булгакова и *Бердяева. В свою очередь, и Шеллинг живо интересовался Россией. На склоне дней он говорил В.Одоевскому: «Не будь я так стар, я принял бы православие».

♦ *Sammtliche Werke*, Bd.1–13, Stuttg., 1856–1861; *Briefe und Dokumente*, Bd.1–3, Bonn, 1962–1975; *Historisch-kritische Ausgabe*, Bd.1–3, Stuttg., 1976–1982; в рус. пер.: *Философия искусства*, М., 1966; *Соч.*: т.1–2, М., 1987.

• *Гулыга А.*, Шеллинг, М. 1982; *Лазарев В.В.*, Шеллинг, М., 1976; *Фишер К.*, Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение, в его книге: *История новой философии*, СПб., 1905, т.7.; ФЭ, т.5; ФЭС; ЭСБЕ, т.39; иностранную библиографию см. в указанных трудах.

Шеól

Шеól – см. *Посмертное бытие.

Шестикнижие

Шестикнижие (от греч. ἑξάτευχος), условное название корпуса священных книг, включающих *Пятикнижие и Ис.Нав. Представление о Шестикнижии как о едином сборнике возникло в связи с открытием общих литературных черт в Пятикнижии и Ис.Нав. В своей классической форме гипотеза о Шестикнижии была разработана *Велльхаузенем. В настоящее время большинство экзегетов склоняется в пользу того, что Ис.Нав. и все остальные *Исторические книги 1-го цикла связаны не со всем Пятикнижием, а только со Втор. (см. статью *Четверокнижие). Однако некоторые библеисты (например, *Айссфельдт) продолжают держаться теории Шестикнижия.

- B o l i n g R.G., Joshua, A New Translation with Notes and Commentary, Garden City (N.Y.), 1982, p. 55 ff.

Шестоднёв

Шестоднёв (греч. ἑξάμερον), традиционное обозначение библейских сказания о днях творения (Быт.1:1–2,4а). По литературному *жанру Шестоднев приближается к генеалогиям, которые составляют основу *Священнической традиции Пятикнижия. По мнению большинства толкователей, Шестоднев завершается словами: «вот происхождение (евр. לִפְתֹּחַ, толедót) неба и земли, при сотворении их». Шестоднев отличают лаконизм и торжеств. приподнятость стиля. Не исключено, что в своей устной форме он входил в состав богослужебного ритуала. Как правило, Шестоднев относят к прозаическому *роду литературному священной письменности, однако в нем есть и поэтические элементы (в частности, сложная система рефренов; см. статью Структуралистское толкование Библии).

История толкований Шестоднева прошла три основных этапа.

1) В святоотеческий и средневековый периоды комментарии к Шестодневу носили либо буквальный, либо аллегорический характер (свт.*Василий Великий, свт.*Григорий Нисский, блж.*Августин, свт.*Амвросий Медиоланский, *Севериан Габальский, *Иоанн Экзарх, *Беда, Бонавентура и другие) Экзегеты этого периода были сосредоточены на богословском смысле Шестоднева, дополняя библейское сказание данными из античного естествознания. Представители *александрийской школы экзегезы склонны были считать Шестоднев иносказанием, за которым стоит реальность единовременного творческого акта. В антиохийской школе экзегезы предпочитали понимать Шестоднев дословно.

2) Развитие научных представлений о космогенезе начиная с 17 в. привело к интерпретации Шестоднева в духе теории *конкордизма. Эта интерпретация искала соответствия между библейским текстом и теориями о длительности процесса миротворения. В частности, следуя блж. Августину (О книге Бытия, XV,27), сторонники такого толкования понимали

библейские «дни» расширительно, как указание на неопределенные космические и геологические периоды. Основатель палеонтологии Жорж Кювье (1769–1832) связывал дни творения с циклом эпох, за которыми, по его гипотезе, следовали катастрофы, истреблявшие все живое. Конкордизм нередко вынужден был совершать насилие над буквой Писания, и в то же время он не был в состоянии объяснить, почему в Шестодневе растения созданы прежде светил.

3) В 19–20 вв. большинство экзегетов вернулось к основным принципам святоотеческого толкования Шестоднева, дополнив его новыми концепциями. Шестоднев стал рассматриваться не как научное описание миротворения, а как вероучительный документ, как *керигма о Боге-Творце. Главное внимание сосредоточивалось на *богословском смысле* библейского сказания, которое содержит учение, независимое от той или иной научной теории миротворения (см. *Наука и Библия; *Эволюционизм естественнонаучный и Шестоднев).

По преобладающему сегодня взгляду экзегетов всех конфессий, для того чтобы уяснить смысл Шестоднева, следует сопоставлять его не с научными данными, а с внебиблейскими религиозными космогониями. Именно это имел в виду известный русский ученый-биолог 19 в. К.М.Бэр, когда писал: «Нападки на Моисееву историю творения являются забавными анахронизмами, поскольку наука уже давно с ними справилась. Если брать ее не по букве, а по существу, то должно признать, что более возвышенной космогонии мы от древнего времени не имеем, и едва ли будем иметь».

Космогонии *Древнего Востока содержат некоторые элементы, которые сближают их с Шестодневом. Так, по воззрениям месопотамских народов и ряда школ египетских жрецов, вода была изначальной стихией мира. В библейском рассказе использованы представления древневосточной *космографии. В одном из египетских мифов, как и в Библии, особая роль отводится созидательному Слову Божества (см. литературу об этих параллелях в статье Сравнительно-религиозное изучение Библии). Но на этом сходство кончается. Главный мотив языческих космогоний – жестокая борьба между

богами, в результате которой и был создан мир. Например, в вавилоно-ассирийской поэме «Энума элиш» природа образована из трупа морского божества – чудовища Тиамат, которое было сражено богом Солнца Мардуком. Мир творится им как жилище для сонма богов, а человек образуется из глины и крови бога для того, чтобы служить небожителям («пусть богам послужат, чтобы те отдохнули»). Характерная особенность древних мифов – нерасчлененность божественного и природного бытия. Поскольку же боги неотделимы от природного мира, этот мир, согласно древневосточным космогониям, не создан, а порожден. Так, египетский бог Ра «выплюнул» Шу и Тефнут (воздух и воду), которые одновременно являлись и богами этих стихий. По другому египетскому мифу, люди вышли из тела бога.

Структура и сущность Шестоднева. Библейское сказание полемически направлено против космогоний *политеизма, хотя полемика эта ведется неявно. Учению Шестоднева присущи следующие черты: Бог – единственный Создатель мира, что исключает борьбу богов. Творцу не предшествует никакое извечное бытие, подобное водным богам языческих космогоний.

Элементы природы являются тварными стихиями, а не богами. Шестоднев преодолевает *антропоморфизмы восточных мифов: Творец созидает Словом, Которое есть Его непостижимая сила.

Шестоднев не претендует на научное описание. Это видно из его композиции, построенной по принципу поэтического параллелизма, или симметрии (см. статью *Поэтика Библии). 1-й день (свет) параллелен 4-му дню (светила); 2-й день (воды) параллелен 5-му дню (водные твари); 3-му дню (суша) параллелен 6-й день (живые твари на суше). Связь между двумя триадами подчеркивается еще и тем, что каждая завершается созданием особой категории существ (растений, человека). В первой триаде речь идет преимущественно об актах отделения (света от тьмы, воды от суши), которые структурируют модель мира, а во второй триаде говорится о созданиях, наполняющих эту структуру (светилах, животных, человеке).

Трехчастное деление космогенеза указывает на три этапа творения: космический, геобиологический, биоантропологический. В Шестодневе о *хаосе говорится лаконично, причем бездна хаоса (евр. $\text{D}^{\text{I}}\text{L}$, $\text{te}^{\text{H}}\text{O}^{\text{M}}$) лишена черт одушевленности (о хаосе как символе сатаны Библия упоминает вне Шестоднева, но и там он не божество, противостоящее Творцу, а тварь, см. статью *Хаос). На хаос указывают слова Шестоднева о земле, которая вначале была «безвидна и пуста» (евр. $\text{I}^{\text{N}}\text{L}$ $\text{I}^{\text{N}}\text{D}^{\text{I}}$, $\text{t}^{\text{O}}\text{XU}$ $\text{va-v}^{\text{O}}\text{XU}$). По мнению русского православного богослова *Ильина, «можно утверждать, что началу творения нашего космоса, его “первому дню” предшествовала какая-то домирная, метаматериальная катастрофа, страшным эпилогом которой явились тьма и хаос». Примечательно, что тьма в Шестодневе не отнесена к категории «хороших» созданий.

Редкое для Библии евр. слово $\text{X}^{\text{A}}\text{D}$, $\text{ba}^{\text{R}}\text{A}$ (сотворил), употребляется в Шестодневе только для важнейших моментов миротворения (создания «неба и земли», т.е. Вселенной, жизни и человека). В других случаях используется еврейский глагол P^{SHU} , $\text{a}^{\text{S}}\text{A}$ (сделал), причем указано, что Бог дает созидательную силу самим творениям (воде, земле). То, что Творец нарекает именами Свои создания, означает (в соответствии с восточным способом выражения) Его власть над ними (ср. наречение человеком имен для животных в Быт.2). Сотворение мира есть акт Божественной Любви; это подчеркивается в Шестодневе особым рефреном (Бог видит, что творения его «хороши»). Созданию человека предшествует Небесный Совет («сотворим человека»), что должно подчеркнуть особую роль людей в мироздании. Человек создан не как слуга (ср. вавилонский миф), а как господин твари. В этой его власти заключается одна из главных черт богоподобия, которое в равной мере относится и к мужчине, и к женщине. *Теоморфизм распространяется не только на природу, но и на деятельность человека.

Как Творец созидал мир в течение 6 дней, а в 7-й день пребывал в покое, так и человек должен трудиться 6 дней, а в 7-й день (субботу) прекращать труд. Субботний покой призван напоминать, что способность активно действовать в мире

человек получил от Творца. В день покоя он как бы временно отказывается от своей власти над природой, ибо в конечном счете высший Властитель всего – Бог. Таким образом, Шестоднев содержит не только вероучительные истины о творении, но и дает жизненное наставление людям, которые должны *следовать* Богу в своем повседневном бытии. 7 дней в библейском сказании соответствуют *символическому числу, означающему завершение, полноту. Мир в Шестодневе назван хорошим весьма (евр. *טוֹב מְאֹד*, тов ме́од), ибо священный автор смотрит на Вселенную не глазами человека, ограниченного во времени, а глазами Бога, Который созерцает тварь в ее конечной гармонии.

Переводы текстов, содержащих древневост. космогонии, см. в статье *Древний Восток.

- *Авданский Н.*, Идея о творении в Писаниях Ветхого Завета, «Странник», 1915, № 3; *Архангельский А.*, Библейская космогония, ПС, 1889, т. II; *Барановский С. И.*, Дни творения мира в библейском повествовании, «Странник», 1889, № 12; *Бетекс Ф.*, Песнь творения, Гальбштадт, 1912; **Богородский Я. А.*, Начало истории мира и человека по первым страницам Библии, Каз., 1909; его же, К вопросу о библейской истории миротворения, ПС, 1890, т. I; архим. (впосл. еп.) *Борис* (Плотников), О начале мира, К., 1891; **Делич Ф.*, Колыбель христианства, пер. с нем., СПб., 1909; [прот. **Елеонский Н.*], Сотворение мира, ЧОЛДП, 1872, № 2 (по **Кайлю*); **Елеонский Ф.*, Вавилоно-ассирийское сказание о творении мира, ХЧ, 1877, т. 1; *Ильин В. Н.*, Шесть дней творения, Париж, 1930; [**Лебедев А.*] Опыт философско-богословского и естественнонаучного истолкования библейского догмата о творении мира, ЧОЛДП, 1874, № 1; **Ловягин Е. И.*, Важность библейского сказания о сотворении видимого мира, «Странник», 1863, № 6; прот. *Мень А.*, Истоки религии, Брюссель, 1981²; *Новорусский А. В.*, Разбор мнений о шестодневном творении, ПО, 1879, т. II, № 8, т. III, № 11; *Орнатский Ф. С.*, Происхождение человека, ТКДА, 1881, № 1, 4; *Павлович А.*, Библейская космогония по учению Отцов и Учителей Церкви, СПб., 1898; *Песоцкий С. А.*, К вопросу об историческом характере Моисеева сказания о творении мира,

ТКДА, 1898, № 3; его же, Повествование ассиро-вавилонских клинообразных надписей о творении мира, К., 1901; *Пиперов Б., Тълкуване на книгата Бытие, София, 1973; Прохоров Г.М., Шестоднев, СКДР, вып.1, с.478–483; *Рыбинский В.П. и др., Библия и Вавилон. Апологетический очерк, СПб., 1904; Светлов Э. (прот. А.Мень), Магизм и Единобожие, Брюссель, 1971; прот.*Сергиевский Н.А., Творение мира и человека, М., 1883; Топоров В.Н., Космогонические мифы, МНМ, т.2; архим. Феодор(А.*Бухарев), Изъяснение 1-й главы книги Бытия о миротворении, СПб., 1862; Франкфорт Г.А., (и др.), В преддверии философии. Духовные искания древнего человека, пер. с англ., М., 1984; Хейдт У., Бытие 1:1–11, 32, Колледжвилль, 1962 (Ркп. МДА); ЭСБЕ, т.39; *Юнгеров П.А., Повествование о творении мира и человека в I, II и V гл. книги Бытия, к вопросу о происхождении и писателе книги, ПС, 1880, № 4; *Gunkel H., Schöpfung und Chaos, Gött., 1895; Hauret Ch., Origines de l'univers et de l'homme d'après la Bible, P., 1955 (англ. пер.: Beginnings, Dubugue (Iowa), 1964); Martin-Achard R., Et Dieu créa la terre, P., 1979; Mouiren T., The Creation, N.Y., 1962; Reinelt H., Schöpfung, HTG, Bd.4; Renekens H., Israel's Concept of the Beginning, N.Y., 1964; Sovensen H., Creation Account, NCE, v.4; *Westermann C., Der Schöpfungsbericht vom Anfang der Bibel, Stuttg., 1960 (англ. пер.: The Genesis Accounts of Creation, Phil., 1964); МВ, 1979, № 9; см. также статью *Райта и других в RGG, Bd.5, S.1469–1492 и в статьях: *Богословие библейское; *Пятикнижие; *Эволюционизм естественнонаучный.

Шивáров

Шивáров Николай, протоиерей (р.1930), болгарский православный библеист. Родился в Софии. Окончил Софийскую Духовную академию (1953). Кандидатская диссертация Шиварова была посвящена сравнению законов *Пятикнижия с кодексом *Хаммурапи. Был оставлен в академии при кафедре Священного Писания. Рукоположен в 1960 (с 1966 протоиерей). С 1971 профессор кафедры Ветхого Завета. Член комитета Болгарской Православной церкви по пересмотру болгарского перевода Библии. Участник конференций «Объединенных библейских обществ» (см. статью *Общества библейские), а также I Конгресса православных экзегетов в Афинах (1972). В настоящее время является ректором Софийской ДА. Неоднократно бывал в Советском Союзе в качестве гостя Московского Патриархата. Кроме толкования на Книгу пророка Иеремии (София, 1974), Шиварову принадлежит большое число работ, которые отличает широкий тематический диапазон. Они касаются различных аспектов ветхозаветной истории, библейской *археологии и *богословия.

♦ Външнополитическият живот на израилското и иудейското царства през царуването на Теглатфаласара III Асирийски, ГДА, 1959, т.8; Възвисяването на библинния патриарх Иосиф от фараона и данните на египтологията, ДК, 1958, кн.1; Св. Писаните и древноегипетската «Повест на Синухета», ДК, 1958, кн.4; Св. пророк Наум и падането на Ниневия, ДК, 1959, кн.12; Киммерийците и скитите в Св. Писание на Стария Завет, ДК, 1960, кн.7–8; Древен библейски ръкописи от Кумран, ГДА, 1960–1961, т.10; Древен библейски ръкописи от Кумран Малките пещеры, ГДА, 1964–1965, т.14; Новооткрито древно законодателство, ДК, 1961, кн.11; Раскопки в Рамат Рахел в Палестина, ДК, 1964, кн.12; Иоанн Екзарх като тълкувател на Св. Писание Въз основа на неговия Шестоднев, ГДА, 1966, т.15; Старозаветните свидетелства за Христово възкресение, ЦВ, 1965, Бр.16–17; Раввинското образование на св. ап. Павел, ДК, 1967, кн.7–8; Забележителна новооткрити библейски ръкописи с

текстове от Псалтира и книгата на Иисус син Сирахов. ДК, 1968, кн.4; Първи конгрес на православните екзегети, ДК, 1973, кн.9; Литературните жанрове в Стария Завет, ГДА, т.23 (49), 1976.

- ГДА, т.24 (50), 1978.

Шин

Шин (Sheen) Фултон, архиепископ (1895–1979), американский католический церковный писатель и проповедник. Родился в Эль Што (Иллинойс). Рукоположен в 1919. Был профессором философии в Католическом университете Америки, директором «Общества по распространению веры». Хиротонисан в 1951 (с 1969 архиепископ). В течение многих лет Шин использовал радио и телевидение как проповедническую кафедру и вел обширную переписку с паствой (в год он получал свыше 8 тыс. писем и для ответов должен был прибегать к помощи 30 секретарей). Шин – автор 60 книг о вере и нравственности. Среди них особой популярностью пользовался его труд «Жизнь Христа» («Life of Christ», N.Y., 1958), выдержавший ряд изданий.

Шко́лы

Шко́лы в библеистике, направления в библейской науке, сложившиеся среди христианских, иудейских и внеконфессиональных толкователей от древности до настоящего времени. Школы в библеистике характеризуются предпочтением тех или иных методов Герменевтики и *экзегезы, что определялось различными факторами: культурными традициями, вероисповедными установками, влиянием авторитетных ученых и философско-богословских доктрин. Чаще всего Школы возникали в каком-либо одном центре, распространяя оттуда свои идеи. Границы между Школами не всегда можно провести с достаточной четкостью, т.к. они часто находились в тесном взаимодействии. Среди христианских Школ одни имели строго церковный характер и признавались в Священном *Предании равноправными, другие, напротив, отражали воззрения, которые частично или полностью уклонялись от церковного учения. Ниже приводится перечень лишь основных Школ в библеистике.

Христианские Школы святоотеческого периода (2–5 вв.)

1. Гностические Школы зародились во 2 в. в Египте и Сирии. Были отвергнуты Церковью как противоречащие ее учению. Эти Школы повлияли на *манихейство и другие системы *дуализма.

2. *Александрийская Школа экзегезы сформировалась во 2 в. в катехизическом училище Александрии. Главная особенность этой Школы – использование *аллегорического метода толкования Библии. Основатели: *Климент Александрийский и *Ориген. Последний был родоначальником научно-филологических методов исследования библейского текста.

3. *Антиохийская Школа экзегезы возникла в 3 в. Основателем ее считается сщмч.*Лукиан. Школа уделяла главное внимание буквальному, историческому смыслу Библии. Крупнейшие представители Школы: свт.*Иоанн Златоуст,

*Феодор Мопсуестский, *Диодор Тарсийский, блж.* Феодорит Киррский.

4. Каппадокийская Школа, представленная главным образом свт.*Василием Великим и свт.*Григорием Богословом, стремилась примирить крайности александрийцев и антиохийцев.

5. Сирийские Школы Эдессы и Нисибина возникли в 4 в. По своим принципам наиболее близки к Антиохийской Школе. Крупнейшие представители: прп.*Ефрем Сирин, *Нарсай Эдесский, *Раббула (см. статью *Эдесская Школа экзегезы).

6. Латинская Школа не была связана с каким-либо одним центром. Представители ее жили в Африке (*Тертуллиан, блж.*Августин), в Италии (свт.*Ипполит Римский, свт.*Амвросий Медиоланский) и в Балканских землях (блж.*Иероним). Латинские экзегеты, подобно каппадокийским, занимали среднюю позицию между толкователями Александрии и Антиохии.

Средневековые христианские Школы (5–15 вв.)

1. Византийскую экзегетическую Школу отличали три основные черты: а) внимание к догматическим проблемам; б) собирание воедино святоотеческих толкований (см. *Катены); в) тесная связь экзегезы с аскетикой. Главные представители: свт.*Андрей Кесарийский, *Экумений Трикийский, прп.*Максим Исповедник, свт.*Фотий Константинопольский, прп.*Симеон Новый Богослов, блж.*Феофилакт Болгарский, *Евфимий Зигабен и др.

2. Раннесредневековая латинская экзегеза носила преимущественно гомилетический характер с ориентацией на святоотеческие толкования. Главные представители: *Алкуин, *Беда Достопочтенный, свт.*Григорий Великий, *Исидор Севильский, *Кассиодор, *Рабан Мавр и другие.

3. Католическая средневековая экзегетика развивалась главным образом в монастырских Школах (Сен-Викторской, Сен-Шерской и др.), а также при университетах (Парижском и других). Главные представители: *Гуго Сен-Викторский, Бернар Клервоский, *Петр Ломбардский и другие. Критические

проблемы библеистики были в этот период затронуты *Абеляром.

4. Школа *схоластической средневековой экзегезы характеризовалась стремлением к систематизации и четкому определению различных смысловых пластов Писания (Альберт Великий, *Фома Аквинат и другие).

5. Католическая средневековая мистическая Школа возродила аллегоризм александрийцев, толкуя Библию в мистико-иносказательном плане (*Иоахим Флорский, Бонавентура, Рейсбрук, Таулер, *Экхарт и другие).

Школы эпохи Ренессанса, Реформации и католической Реформы (1517 вв.)

1. Школа гуманистов вернулась к традициям Оригена и блж. Иеронима, сосредоточившись на историко-филологическом аспекте экзегезы (Л.Валла, *Эразм Роттердамский и другие; см. статью *Ренессансная библеистика).

2. Школа *социнианской экзегезы развивала тенденции древнего арианства и историко-филологические методы толкования.

3. Контрреформационная католическая экзегеза сложилась в эпоху *Тридентского собора. Полемическое острие трудов этой Школы было нацелено против Реформации. Одновременно библеисты этого направления усовершенствовали научный аппарат экзегетики (*Каетан, *Сикст Сиенский, *Беллармино, *Эстий и другие).

4. Арминианская протестантская Школа вела свое начало от *Арминия. Главные представители: *Гроций, *Леклерк.

Рационалистические Школы различных направлений (17–20 вв.)

1. Школа классического *рационализма в библеистике. Его представители в своих воззрениях колебались от радикального протестантизма (*Землер, *Эрнести, *Паулюс и другие) до пантеизма (*Спиноза) и деизма (*Толанд, *Реймарус, *Лессинг).

2. *Либерально-протестантская Школа экзегезы опиралась на философию И.Канта и неокантианство. Главные представители: *Шлейермахер, *Ричль, *Гарнак и другие.

3. *Тюбингенская Школа исходила из философии *Гегеля. Рассматривала историю Нового Завета и раннего христианства как историю борьбы противоположных тенденций, которая завершилась их примирением. Главой школы был *Баур. К этому же направлению частично примыкал и *Штраус.

4. *Ритуально-историческая Школа получила начало в английской библеистике (У.Р.*Смит), но развивалась преимущественно в *скандинавской библеистике. Согласно взглядам этой Школы, письменная традиция Библии коренится в *богослужении.

5. *Эсхатологическая Школа в библеистике (И.*Вайсс, А.*Швейцер) утверждала, что одной из определяющих тем в Новом Завете была *эсхатология, восходящая к учению *пророков и *апокалиптической литературе.

6. Мифологическая Школа выводила Ветхий и Новый Завет из восточной и античной мифологии (*Древс, *панвавилонизм) (см. статью *Мифологическая теория).

7. *Религиозно-историческая Школа либерального протестантизма рассматривала историю библейской религии в контексте всеобщей истории религии. Для этой Школы был характерен *исторический эволюционизм. Особой ее ветвью являлась Школа *Велльхаузена.

Протестантские ортодоксальные Школы (19–20 вв.)

Представители этих Школ, сохраняя особенности, свойственные протестантскому вероучению, отстаивали традиционные для всего христианства истины (*боговдохновенность Священного Писания, Богочеловечество Христа, идею священной истории как Божественного Домостроительства и т.д.). Некоторые из этих библеистов полностью отрицали выводы *новой исагогики (*фундаментализм), но большинство частично их принимало, придерживаясь умеренного критицизма и избегая скороспелых гипотез. Среди ортодоксально-протестантских Школ выделяются три главных.

1. Немецкая (*Неандер, *Хенгстенберг, *Толук, *Хофманн, *Лютард, *Барт и другие).

2. Англо-американская (*Шафф, *Фаррар, *Гейки и другие).

3. Французская (*Прессансе, *Навиль и другие).

Православные Школы (19–20 вв.)

1. Русская православная Школа, придерживавшаяся *старой исагогики (митрополит *Филарет Дроздов, А.*Бухарев, епископ *Михаил Лузин, *Лопухин и другие; см. статью *Русская библеистика).

2. *Русская библейско-историческая Школа, сочетавшая православный подход к Писанию с принятием основных выводов *новой исагогики (протоиерей *Павский, *Трубецкой, *Тураев, *Карташев, протоиерей *Князев и другие).

3. Греческая Школа *Велласа. По своим принципам близка к русской библейско-исторической школе.

Католические Школы (19–20 вв.)

1. Школа *Вигуру, придерживавшаяся принципов *старой исагогики.

2. Школа католического *«модернизма», сблизившаяся с либеральной школой протестантов.

3. Французская *Иерусалимская библейская Школа, которой руководил *Лагранж. В настоящее время является господствующей в католической библеистике. По установкам родственна русской библейско-исторической Школе.

Иудейские и иудаистские Школы.

1. Палестинская Школа *раввинистической экзегезы сложилась в *междузаветный период главным образом среди *фарисеев, *таннаев и создателей *таргумов. Основное внимание толкователей этой Школы было направлено на проблемы, связанные с *галахой.

2. Александрийская Школа, возникшая во 2 в. до н.э. использовала аллегорический метод толкования. Важнейший представитель – *Филон Александрийский. Исчезнув во 2 в. н.э., Александрийская Школа, однако, оказала влияние на средневековую *каббалу.

3. Вавилонская Школа, сложилась в Месопотамии в первые вв. н.э. Так же, как и Палестинская, делала главный упор на толкования, связанные с обрядовой стороной религии.

4. Средневековая раввинистическая Школа сочетала внимание и к иносказательной, и к буквальной интерпретации

Ветхого Завета (*Абрабанель, *Маймонид). Стремилась к систематизации вероучения иудаизма.

5. Школа *либерально-иудаистской экзегезы восходит к идеям *Мендельсона (*Клаузер и другие). В определенном смысле к этой Школе примыкает *Бубер.

Школы 20 в., имеющие межконфессиональное значение

Эти Школы сложились в рамках различных протестантских деноминаций, однако в той или иной мере распространили свое влияние на православную и католическую экзегетику.

1. *«Истории форм» Школа исследует историю дописьменной библейской традиции (*Гункель, *Бультман, *Дибелиус и другие).

2. *«Истории редакций» Школа (*Борнкамм, *Концельманн, *Марксен) изучает особенности богословия каждого из священных писателей и их отражение в Библии.

3. «Балтиморская Школа», основанная *Олбрайтом, выступает против исторического скептицизма, опираясь на новейшие данные библейской *археологии (*Брайт, *Райт и другие).

4. Школа *«канонического» метода экзегезы, основанная *Чайлдзом, изучает Писание в целостном контексте всего *канона.

Некоторые из наиболее радикальных Школ (например, мифологическая) в настоящее время фактически исчезли; другие вынуждены были смягчить крайности своих воззрений. Многие Школы дополняют друг друга, а некоторые, исчезнув, оставили тем не менее свой след в работах последующих поколений библеистов.

• *Дьяконов А.И.*, Типы высшей богословской Школы в древней Церкви III-IV вв., ХЧ, 1913, №4,5; *Преображенский В. (еп. Василий)*, Восточная и западная Школы во времена Карла Великого, их отношения между собой, к классическим и древне-христианским, СПб., 1881; *Chmeel J.*, Biblijne szkoly, Enc.Kat., t.2; прочую русскую и иностранную библиографию см. в статьях: *Исагогика; *Историко-литературная критика; *Экзегетика и в статьях об отдельных Школах и экзегетах.

Шлáттер

Шлáттер (Schlatter) Адольф (1852–1938), швейцарско-немецкий протестантский богослов, библеист и философ. Родился в Швейцарии в семье баптистского проповедника, однако под влиянием матери стал членом реформатской общины. Высшее философское и богословское образование получил в Базеле и Тюбингене. Был пастором в Цюрихе, а затем преподавал богословие в Берне, Грейфсвальде, Берлине и Тюбингене, где сблизился и сотрудничал с *Гарнаком. Ему принадлежит немецкий перевод Нового Завета (1931), ряд исследований и толкований на Евангелия и Послания. Шлаттер стремился избегать как рационализма *либерально-протестантской школы экзегезы, так и протестантской неоортодоксии, глашатаем которой был *Барт. Будучи реформатом, он активно сотрудничал с лютеранами, считая, что главное в каждой конфессии – верность Иисусу Христу.

Шлаттер внес значит. вклад в изучение *иудейства *междузаветного периода и религиозного фона евангельской истории. Этот фон был учтен Шлаттером в его «Богословии Нового Завета» («Die Theologie des NT», Gütersloh, 1909). Шлаттер был убежден в апостольском происхождении всего Четвероевангелия (в этом Шлаттер сближается со взглядами своего современника *Муретова). По мнению Шлаттера, евангелисты дополняют друг друга, а противоречия между ними в основном кажущиеся. Признавая роль критического изучения Библии, Шлаттер настаивал на том, чтобы *исагогика и *герменевтика не превращались в «светские» дисциплины, а были проникнуты духом веры.

Вопреки сложившейся среди либеральных протестантов традиции, Шлаттер отрицал «эллинистический» характер Ин. В исследовании «Евангелист Иоанн» («Der Evangelist Johannes», Stuttg., 1930) Шлаттер предвосхитил выводы, сделанные после открытия *Кумранских текстов. Знаток иудейства, он показал тесную связь 4-го Евангелия с раввинистическими традициями.

Взгляды Шлаттера, не пользовавшиеся популярностью при жизни, впоследствии нашли немало приверженцев.

♦ Der Glaube im Neuen Testament, Leiden, 1885; Einleitung in die Bibel, Stuttg., 1889; Zur Topographie und Geschichte Palästinas, Stuttg., 1883; Der Römerbrief ausgelegt für Bibelleser, Stuttg., 1895; Geschichte Israels von Aléxander dem Großen bis Hadrian, Stuttg., 1900; Die Geschichte des Christus, Stuttg., 1921; Die Theologie der Apostel, Stuttg., 1922; Der Evangelist Matthäus, Stuttg., 1926; Das Evangelium des Lukas, Stuttg., 1931; Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus, Gütersloh, 1932; Der Brief des Jakobus, Stuttg., 1932; Paulus, Stuttg., 1934; Markus, der Evangelist für die Griechen, Stuttg., 1935; Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus, Stuttg., 1936; Petrus und Paulus, Stuttg., 1937.

● *Stange E.* (hrsg.), Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Lpz., 1925, Bd.1; **Harrington W.*, The Path of Biblical Theology, Dublin, 1973; ODCC, p.1242; TTS; RGG, Bd.5, S.1420.

Шлэйермахер

Шлэйермахер (Schleiermacher) Фридрих Даниэль Эрнст (1768–1834), немецкий протестантский богослов, библеист и философ, основоположник Либерально-протестантской школы экзегезы.

Родился в Бреслау в семье реформатского пастора. Учился в гимназии общины «гернгутеров», основанной *Цинцендорфом, и со школьных лет испытал влияние пиетизма. «Благочестие, – вспоминал он, – было материнским телом, в святой тьме которого питалась моя юная жизнь». Однако, поступив в Галльский университет (1787), он был увлечен идеями *рационализма в библеистике. Особенно глубокое впечатление на Шлейермахера произвели системы *Спинозы и И.Канта. Но вскоре именно Кант пробудил в нем желание преодолеть рационализм, обрести веру, независимую от любых метафизических предпосылок. Эта идея стала господствующей в его умонастроении, когда он, сдав экзамен по богословию, стал пастором (1794) в Ландсберге, а затем в Берлине. Личное обаяние и блестящая эрудиция привлекли к Шлейермахеру кружок романтиков (Шлегели, Новалис, Тик). Гете считал Шлейермахера «величайшей человеческой личностью» эпохи. О нем говорили как о «богослове романтизма». Последние 30 лет жизни Шлейермахер был проповедником, активным церковным деятелем, профессором Галльского и Берлинского университетов.

В эпоху Наполеоновских войн он стал одним из вдохновителей немецкого национального возрождения.

Знаменитая книга Шлейермахера «Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим» (1799; рус. пер.: М., 1911) стала своего рода манифестом нового направления в протестантской мысли (адогматизм, «религия сердца»). Шлейермахер утверждал, что противники религии отрицают не подлинную веру, а ее несовершенные оболочки – «от грубых суеверий человеческих жертвоприношений до тех плохо сшитых обрывков метафизики и морали, которые теперь зовутся

очищенным христианством». Веру, согласно Шлейермахеру, нельзя свести к нравственности; ее нельзя отождествлять и со знанием истин вероучения («мера знания не есть мера благочестия»). У веры своя собственная область. Она рождается в переживании Вечного, даже если человек не имеет о Нем ясных представлений.

Подлинно живое в религии то, что «еще не прошло сквозь понятие, а выросло *только в чувство*» (выделение. наше. – А.М.). Определить это чувство с помощью рациональных понятий почти невозможно (позднее Шлейермахер пытался это сделать и довольно неудачно определил веру как «чувство абсолютной зависимости»). Внешний авторитет, даже авторитет Библии, без религиозного опыта – ничто. «Всякое Священное Писание само по себе есть дивное создание, живой памятник героической эпохи религии; но через рабское почитание оно становится мавзолеем – напоминанием о том, что был великий дух, которого больше нет».

Апологетическое значение «Речей» было огромным, и не только для своего времени. Тем не менее иррационализм Шлейермахера, его туманная противоречивая теология нанесли христианской мысли определенный ущерб. Даже *Ричль, фактически ставший продолжателем Шлейермахера, резко критиковал его за отделение религии от этической сферы. По словам *Муретова, у Шлейермахера «искренняя преданность христианству и глубокое религиозное чувство» сочетались с «крайним иногда и разрушительным скепсисом».

Шлейермахер как библеист. Главным предметом библейских исследований Шлейермахера был Новый Завет. Ряд книг (в частности, 1 Тим. и Иак.) он считал неподлинными. Однако проблемы *историко-литературной критики были для него вторичными; его интересовало в первую очередь содержание Нового Завета. Поскольку сущность Откровения сводилась для Шлейермахера к переживанию Вечного, он выступал против понимания Библии как «замкнутого кодекса религии». «Священные Писания, – говорил он, – стали Библией по собственной силе; но они не воспрещают никакой иной книге

также стать Библией, и то, что написано с такой же силой, они охотно дозволили бы присоединить к себе».

Истинное Слово Божие не вмещается в рамки книги. То, что ограничено, является преходящим. Таким преходящим кодексом был Ветхий Завет. Его «величайшим созданием» и в то же время «последним усилием» была вера в Мессию. Создав эту веру, Ветхий Завет умер. Христос стал носителем истинной веры, живого единения человеческого духа с Духом Божиим. Но при этом Он якобы «никогда не утверждал, что Он единственный Посредник, единственный человек, в котором осуществилась Его идея». Свидетельство Христа о грядущем Откровении Духа указывает на «безграничную свободу и непрерывное единство Его откровений».

В лекциях «Жизнь Иисуса» (1819; изданы в 1864) Шлейермахер настаивал на достоверности одного лишь Евангелия от Иоанна, считая его произведением любимого ученика Господа, хотя именно 4-е Евангелие труднее всего согласовать с *христологией Шлейермахера. В своих лекциях Шлейермахер высказывал пренебрежительное суждение о *синоптиках; по его мнению, они исказили евангельскую историю, наполнили ее чудесами, принизили образ Христа, плохо поняли Его учение. Что касается происхождения *синоптических Евангелий, то Шлейермахер объяснял его с помощью *фрагментарной теории происхождения Евангелий.

«Чтобы узнать более подробно о жизни Иисуса, – писал он, – наиболее жаждавшие знания старались войти в тесные отношения с первыми свидетелями и осаждали их вопросами; отсюда масса отдельных рассказов. Все это, без сомнения, не было собрано письменным путем, но все-таки записывать начали рано и много. Те, кто взялись за перо, были рассказчиками или (и более часто) такими лицами, которые расспрашивали, в особенности это были те, кто не мог жить близ рассказчиков и одушевлялся желанием возвестить всему миру результаты своих изысканий. Таким образом были записаны и редактированы различные эпизоды и речи... Фрагменты, из которых составлялись эти рассказы, были не

одинакового происхождения и ценности, ибо из первых рук шло далеко не все».

Эта теория, хотя и содержала элементы правдоподобия, не могла объяснить существенного единства композиции синоптиков, сходства избранных ими эпизодов и речений.

На кардинальный вопрос о Богочеловечестве Христа Шлейермахер отвечал путано и уклончиво. По его словам, надо избегать двух опасностей: *докетизма и учения *эбионитов. Из этого предостережения можно было бы заключить, что Шлейермахер следует Халкидонскому догмату, но на деле он интерпретирует его столь туманно, что лишает догмат его прямого смысла. Шлейермахер постулирует абсолютную безгрешность Христа, верит в Его совершенство, но собств. полупантеистическое понятие о Боге не позволяет ему верить в Боговоплощение. Отвергая «эбионитство», т.е. взгляд на Спасителя только как на человека, он не в состоянии предложить этому взгляду ясной альтернативы. Перед лицом чудесных фактов евангельской истории Шлейермахер проявляет робость и отдает дань рационализму, против которого сам же боролся. Это особенно бросается в глаза, если обратиться к толкованию Шлейермахером пасхальной тайны. Христос, говорит он, действительно явился ученикам во плоти после Голгофы, как об этом повествуют Евангелия. Но умер ли Он на кресте? «Бесполезно углубляться в этот вопрос, поскольку ничего определенного установить здесь невозможно».

Иными словами, Шлейермахер лишь слегка маскирует грубо-рационалистическую гипотезу *Паулюса. По существу, Христос для Шлейермахера – это уникальный человек, в силу Его особой связи с Отцом по достоинству именуемый Богочеловеком. Его явление есть чудо, потому что «не может быть объяснено средой, к которой Он принадлежал». Это чудо «имеет основание только во всеобщем источнике духовной жизни, в творческом Божественном акте». Критики Шлейермахера отмечали, что все это справедливо по отношению ко многим святым и религиозным гениям, но отнюдь не соответствует вере Церкви, запечатленной в Евангелии. Не

случайно *Де Ветте, слушая проповеди Шлейермахера, поколебался в своих христианских убеждениях.

Герменевтика Шлейермахера, в отличие от его христологии, является ценным вкладом в библейскую науку, а также и в общую герменевтическую теорию (см. статьи: *Герменевтика; *Новая герменевтика). Шлейермахер подчеркивал, что экзегеза должна не ограничиваться объяснением неясных мест, а стремиться выработать определенные принципы *понимания* текста, глубже проникнуть в сами закономерности процесса понимания. Этот процесс диалектически складывается из внутреннего сродства читающего с автором и одновременно из их «чужеродности». «Чужеродность» обусловлена дистанцией между читателем и Писанием (временной, личностной и т.п.), что собственно и вызывает необходимость в толковании; но если бы у читающего не было сродства с мыслью писателя, текст остался бы для него за семью печатями. Интерпретатор должен учитывать, что текст Библии и любого другого памятника зависит как от особенностей его языка, так и от личных особенностей автора. Эти два фактора создают «напряженность», они и противоборствуют друг с другом, и дополняют один другого. Процесс понимания носит творческий характер, требует интуитивного вживания в текст и одновременно его анализа. Герменевтика предполагает род экзегетического искусства. Она помогает увидеть в тексте глубинные пласты, которые, быть может, не до конца осознаны даже самим автором. «Грамматическая» экзегеза ориентируется на законы языка, «психологическая» направлена на особенности того или иного автора.

Шлейермахер сформулировал 7 правил «психологической» экзегезы: 1) необходимо уловить общий смысл и композицию произведения; 2) увидеть связь целого и частей; 3) понять особенности стиля автора; 4) учитывать, что это понимание не может быть абсолютным и исчерпывающим; 5) приблизиться к индивидуальному миру автора, составить представление о его личности и жизни; 6) сочетать интуитивный и аналитический подходы; 7) учитывать как содержание текста, так и кому он был адресован. Следует подчеркнуть, что одним из важнейших

приемов герменевтики Шлейермахера была ориентация на «вживание в текст», внутреннее отождествление с автором.

♦ *Das Leben Jesu*, В.,1864; *Sämmtliche Werke*, Bd.1–30, В.,1835–1864; *Hermeneutik*, Heidelberg, 1974; *Der christliche Glaube*, Kritische Gesamtausgabe, В.-N.Y.,1980, Bd.7.

• Прот.**Буткевич Т.*, Учение текстов о религии и ее сущности, ВиР, 1903, №2021; *Габитова Р.М.*, «Универсальная» герменевтика Фридриха Шлейермахера, в книге: Герменевтика: история и современность, М.,1985; *Гайм Р.*, Романтическая школа, пер. с нем., М.,1891, гл.3; **Муретов М.Д.*, Протестантское богословие до появления Штраусовой «Жизни Иисуса», Серг.Пос.,1894; Орнатский Ф., Учение Шлейермахера о религии, К.,1884; ФЭ, т.5; *Циглер Т.*, Умственные и обществ. течения 19-го века, СПб., 1900; ЭСБЕ, т.39; **Barth K.*, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Z.,1960; *Dilthey W.*, *Leben Schleiermachers*, Bd.1–2, В.,1970; *Niebuhr R.*, *Schleiermacher on Christ and Religion*, N.Y.,1964; *Peiter H.*, *Schleiermacher*, in: *Klassiker der Theologie*, Münch., 1983, Bd.2, S.74–88; *Redeker M.*, *Friedrich Schleiermacher*, В.,1968.

Шмидт

Шмидт (Schmidt) Карл Людвиг (1891–1956), немецкий протестантский библеист, один из основоположников *«истории форм» школы. Родился во Франкфурте-на-Майне. Окончил Берлинский университет. Был профессором Нового Завета в университетах Гиссена (1921), Иены (1925), Бонна (1923–1933), в 1933 уволен нацистами. В 1935–1953 профессор Нового Завета в университете Базеля.

Свою основную концепцию Шмидт сформулировал в 1919 в книге о жизни Иисуса («Der Rahmen der Geschichte Jesu»). Суть этой концепции сводится к следующему. Евангелисты не претендовали на роль «биографов» Христа. Они излагали *керигму, развивавшуюся в свете пасхального опыта учеников. Они опирались на *устную традицию, которая не содержала целостного повествования, а передавалась в виде отдельных «форм»: кратких рассказов и речений. Целостность была присуща только сказанию о Страстях. Древнейший из евангелистов, Марк, скомпоновал разрозненные «формы» *Предания, соединив их собственными связующими фразами (например, Мк.1:14–15; 2:13). Используемые им «формы» отражали прежде всего проблемы, волновавшие Церковь в период написания Евангелия. Поэтому у Марка и других евангелистов следует искать отражение *«жизненного контекста» *языко-христианских общин, а не самой евангельской истории. Евангелия содержат в первую очередь «коллективное богословие» общин.

Критики Шмидта, соглашаясь, что Евангелия носят не биографический, а керигматический характер, тем не менее указывали на наличие в них многочисленных отголосков «жизненного контекста» Палестины евангельского времени (см. статью *Евангелия). Следует отметить, что Шмидт считал источником богословия *первообщины христианской «пасхальный опыт» апостолов, уникальное событие, которое не было просто частью мировой истории и могло быть истолковано лишь в свете Писания. Это событие и этот опыт составляли

основу ранней керигмы, которая затем постепенно осмыслялась с помощью библейского *мессианизма.

♦ Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche, Münch., 1936.

● Theologische Zeitschrift, 1956, №12; см. статью *«Истории форм» школа.

Шмидт

Шмидт Яков Иванович (1779–1847), рус. востоковед, деятель *Российского библейского общества. Родился в семье амстердамского коммерсанта, который в связи с разорением фирмы после нашествия французов (1795) покинул Голландию и переселился в Россию. Торговые дела привели Шмидта в Калмыкию, где он несколько лет изучал местный язык и культуру. Во время Отечественной войны 1812 Шмидт обосновался в Петербурге, где окончательно оставил коммерцию и посвятил себя науке. Шмидт был избран членом-казначеем Российского библейского общества и по его поручению сделал перевод Нового Завета на калмыцкий и тибетский языки (изданы в 1827). Вскоре вышла и полная Библия в его переводе на монгольский язык. Шмидт был доктором Ростокского университета, адъюнктом Российской Академии наук, членом ряда иностранных научных обществ.

- СИЭ, т.16; ЭСБЕ, т.39 (там же указана библиография и приведен список трудов Шмидта).

Шна́кенбург

Шна́кенбург (Schnakenburg) Рудольф, священник (р.1914), немецкий католический библеист. Родился в Катовице. Учился в Бреслау и Мюнхене. Рукоположен в 1937 (тогда же защитил докторскую диссертацию). До 1946 был приходским священником. После защиты магистерской диссертации был приват-доцентом в Мюнхене (с 1948), экстраординарным профессором богословия в Диллингене (с 1952), ординарный профессор в Бамберге (с 1955) и Вюрцбурге (с 1957). Состоял консультантом *Папской библейской комиссии, председателем Общества по изучению Нового Завета, консультантом Папского секретариата по делам христианского единства и членом международной Папской богословской комиссии.

Шнакенбургу принадлежит курс новозаветного *богословия («Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung», 1965), обширные комментарии к Мк. («Das Evangelium nach Markus», Bd.1–2, 1966–1970), Ин. («Das Johannes-Evangelium», Bd.1–3, 1967–1976), посланиям Ин. («Die Johannes-Briefe», 1978⁶), Еф. («Der Brief an die Epheser», 1982) и ряд работ по различным аспектам богословия Нового Завета. Шнакенбург широко использует современные критические методы исследования, показывая, что они не являются разрушительными для веры. Он признает активную творческую роль священных писателей и всего Священного *Предания Церкви в осмыслении тайны Иисуса Христа. Тот факт, что евангелисты не были «биографами» в современном смысле слова, не означает, однако, что они не опирались на достоверную традицию. Их богословская мысль определялась пасхальной верой. В свете этой веры развивалась и вся новозаветная *христология. При всем ее многообразии она носит черты существенного единства и коренится в едином *Откровении.

«Это единство, – подчеркивает Шнакенбург, – невозможно найти на поверхности текстов, но необходимо более глубокое исследование, особенно осмысление тех оснований, на которых зиждутся различные христологические свидетельства,

благодаря чему они приобретают прочный фундамент и взаимосвязь». Сопоставляя различные фазы в истории христианского учения, как оно отражено в Новом Завете, Шнакенбург приходит к выводу, что все они органически связаны с первоначальной керигмой о Воскресшем и Прославленном Господе. В ней уже содержалось «исповедание Иисуса Христа, исповедание, в котором исторический Иисус неразрывно связан с Христом пасхальной веры». Церковь в лице *апостолов и *евангелистов «формулировала, раскрывала и делала более понятной эту веру». Процесс ее осмысления выразился в своеобразии христологии отдельных новозаветных писателей, которое не разрушало единства веры, а раскрывало ее многогранность и полноту.

♦ Das Heilgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus, Münch., 1950 (англ. пер. Baptism in the Thought of St. Paul, N.Y., 1964); Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg, 1959 (англ. пер.: God's Rule and Kingdom, N.Y., 1963); Die Kirche im Neuen Testament, Freiburg, 1961 (англ. пер.: The Church in the NT, N.Y., 1965); Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Münch., 1962 (англ. пер.: The Moral Teaching of the NT, Freiburg-L., 1965); Christliche Existenz nach dem Neuen Testament, Bd.1–2, Münch., 1967–1968 (англ. пер.: Christian Existence in the NT, Notre Dame (Indiana), 1968–1969, vol.1–2); Schriften zum Neuen Testament, Münch., 1971; Glaubenimpulse aus dem Neuen Testament, Düss., 1973; Maßstab des Glaubens, Freiburg-Basel-Wien, 1978; в рус. пер.: Новозаветная христология, Брюссель, 1986.

- *Harrington W., The Path of Biblical Theology, Dublin, 1973.

Шнорр

Шнорр (Schnorr) Юлиус; *Шнорр фон Карольсфельд* (1796–1872), немецкий художник. Родился в Лейпциге в семье живописца. Учился в Венской академии художеств; там примкнул к группе «Союз св. Луки». Группа объединяла молодых художников, прозванных «назарейцами», которые, опираясь на старых мастеров, стремились возродить религиозный дух в немецком искусстве. В 1817 Шнорр вместе с другими членами союза (Ф.Овербеком, П.Корнелиусом и другими) поселился в Риме в заброшенном монастыре. Там он разрабатывал новые художественные приемы, сосредоточиваясь на мире человеческих чувств. В отличие от других «назарейцев», принявших католицизм, Шнорр до конца дней продолжал оставаться протестантом. В 1827 он возвратился на родину и занял кафедру исторической живописи в Мюнхенской академии. В 1848 переехал в Дрезден, где стал профессором Дрезденской академии.

Он написал ряд полотен на библейские темы, проникнутые духом романтизма («Потоп», «Иаков и Рахиль», «Руфь», «Св. Семейство», «Благословение детей»). Но наибольшую известность принесла ему «Библия в картинках» («Die Bibel in Bildern»): серия из 240 иллюстраций к Писанию, изданная в Лейпциге (1852–1860, переиздание Штутгарт, 1990). Несмотря на стремление строить композицию по образцам старых итальянских мастеров, эти рисунки отличаются сухим академизмом. В них сознательно отброшена всякая попытка исторической достоверности. События происходят как бы вне времени и пространства; все персонажи одеты в условные «античные» драпировки. Типы лиц однообразны (образ Саваофа почти не отличается от *патриархов, фараона или Моисея).

Иллюстрации Шнорра многократно воспроизводились в России (в *народных, учебных и детских библейских изданиях), выходили отдельными альбомами. По ним часто расписывали русские православные храмы.

- ЭСБЕ, т.39а; *Gröschel G.*, Die Nazarener und ihre Beziehungen zur altdeutschen Malerei, Forchheim (Bayern), 1937; Verbeck-Cardauns H., Die Lukasbrüder, Kempen (NordrheinWestfalen), 1947; RGG, Bd.5, S.1468.

Шпíтта

Шпíтта (Spitta) Фридрих (1852–1924), немецкий протестантский экзегет и литургист либерально-протестантского направления. Был профессором Священного Писания Нового Завета и пастырского богословия в Страсбурге и Геттингене. Одна из главных работ Шпитты по новозаветной исагогике – «Основной источник синоптиков» («Die synoptische Grundschrift», Lpz., 1912) развивает своеобразный вариант *двух источников теории.

Согласно Шпитте, древнейший Источник *синоптических Евангелий сохранился в Лк. В нем отразился первоначальный пласт Евангелия того периода, когда еще не стоял вопрос о проповеди язычникам. Шпитта датирует этот текст периодом до 40. Несколько позже, по его мнению, возник текст, являющийся первоосновой Мк. Из этих двух источников (записанных, вероятно, на арамейской языке) сложилась вся письменная синоптическая традиция. Критики Шпитты указывали, что он произвольно датировал более поздним временем те разделы Лк., которые не укладываются в рамки его гипотезы.

♦ Zur Geschichte und Literatur der Urchristentums, Bd.1–3, Gött., 1893–1907; Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu, Gött., 1910; Die Auferstehung Jesu, Gött., 1918.

● *Андреев И., Евангелия, НЭС, т.17; его же, Пособие по истории Церкви, СПб., 1914²; ОДСС, р.1302.

Шра́дер

Шра́дер (Schrader) Эберхард (1836–1908), немецкий протестантский богослов и востоковед, ученик *Эвальда. Профессор Ветхого Завета, преподавал богословие в Цюрихе, Гиссене и Иене и семитские языки в Берлине. Считается одним из основателей немецкой ассириологии. Издал перевод корпуса клинописных текстов (1889), положил основание *сравнительно-историческому изучению Ветхого Завета в свете данных *клинописи.

Основная работа Шрадера: «Клинопись и Ветхий Завет» («Die Keilinschriften und das Alte Testament», Giessen, 1872). Сам Шрадер избегал сомнительных гипотез, но ряд его учеников, в частности, Фридрих *Делич, использовали его материалы для разработки антиисторических концепций (см. статью *Панвавилонизм).

♦ Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte, Z., 1863.

• СИЭ, т.16; ЭСБЕ, т. 39а (там же указана иностр. библиогр.); ОДСС, р.1247.

Шта́де

Шта́де (Stade) Бернхард (1848–1906), немецкий протестантский библеист радикального направления. Был профессором Гиссенского университета. Автор курса грамматики древнееврейского языка (1879) и словаря древнееврейского языка (1892–1893).

В своей главной работе «История Израильского народа» («Geschichte des Volkes Israel», Bd.1–2, В.,1887–1888), написанной совместно с О.*Хольцманном, Штаде рассматривал ветхозаветное богословие как подготовку к *Откровению христианства. Этот труд получил высокую оценку у православных библеистов, хотя они и отвергали *гиперкритицизм Штаде . Принадлежа к школе *Графа и *Велльхаузена, Штаде, в отличие от них, отрицал историческую достоверность всех сказаний *Пятикнижия. Эта точка зрения не нашла поддержки у большинства экзегетов.

♦ Über die alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, Lpz.,1877; в рус. пер.: Пророческая реформа, ОПЕК.

● *Жданов А., Новый еврейский словарь (рецензия), БВ, 1892, №9; ЕЭ, т.16.

Штéйнберг

Штéйнберг Осий (Иошуа) (1830–1908), литовский раввин, экзегет, филолог и переводчик Библии на русский язык. Родился в Вильне, где окончил еврейское религиозное училище. Был раввином в Белостоке и Вильне, а затем инспектором Виленского еврейского учительского университета.

По образцу трудов *Гезениуса Штейнберг составил грамматику *древнееврейского языка (Вильна, 1871) и «Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета» (т.1–2, Вильна, 1878–1881). В словаре дан не только русский перевод еврейских и арамейских (в старой терминологии халдейских) слов из Ветхого Завета, но также указана их *этимология и приведены библейские ссылки. Штейнберг перевел *Пятикнижие (Вильна, 1899, 1914), Ис.Нав., Суд., Ис. (Вильна, 1906), снабдив их подстрочными комментариями, составленными в основном по трудам раввинистических экзегетов.

- ЕЭ, т16.

Штэйнер

Штэйнер Рудольф – см. *Антропософия как
истолковательница Библии.

Штрак

Штрак (Strack) Германн Либрехт (1848–1922), немецкий протестантский *гебраист. Родился в Берлине. Был руководителем основанного Францем *Деличем «Institutum Judaicum». Автор ряда словарей, учебников и исследований по *древнееврейскому и *арамейскому языкам, а также публикатор ряда частей *Талмуда. Совместно с *Биллербеком составил «Комментарий к Новому Завету из Талмуда и Мидрашей». Выступал против антисемитизма в своей работе «Кровь в верованиях и суевериях человечества» (1900; рус. пер. под ред. *Андреева, СПб., 1912).

- ЕЭ, т.16, с.121; RGG, Bd.6, S.392 (там же указаны прочие сочинения Штрака).

Штра́ус

Штра́ус (Strauß) Давид Фридрих (1808–1874), немецкий историк, философ, публицист, представитель *отрицательной критики.

Родился в Людвигсбурге в семье торговца и был воспитан матерью в духе протестантского благочестия. Готовясь к деятельности пастора, окончил Блауберенскую церковную школу и Тюбингенский университет. В обоих этих учебных заведениях преподавал *Баур, оказавший большое влияние на Штрауса. Благодаря Бауру он стал приверженцем философии *Гегеля и, отказавшись от духовной карьеры, занял место репетитора по древним языкам и философии (сначала в Маульборнской Духовной семинарии, а затем на Тюбингенском богословском факультете).

Согласно Гегелю, «идея Христа» важна прежде всего потому, что в ней раскрывается единосущие человеческого духа и Духа Мирового. Восприняв и по-своему интерпретировав этот взгляд, Штраус задумал положить его в основу своего труда по евангельской истории. Книга, написанная в течение года, получила название «Жизнь Иисуса в критической переработке» («Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet») и вышла в 2 объемистых томах по 700 страниц каждый (Tüb., 1835–1836). Штраус предназначал ее для богословской аудитории. Он стремился доказать, что «идеальный Христос» не может быть тождественным земному Иисусу. «Идея, – писал он, – не любит изливать все свое изобилие на один индивидуум и быть скупой по отношению ко всем остальным; только род соответствует идее. В том-то и заключается разгадка всей христологии, что в качестве субъекта, носителя атрибутов, которые Церковь приписывает Христу, вместо индивидуума ставится идея, притом идея реальная».

Декларировав свое знание о том, чего «не любит идея», Штраус истолковал все евангельские сказания как совокупность *мифов, возникших в результате коллективного творчества общин. Поскольку такое творчество не могло осуществиться

слишком быстро, Штраус, в согласии с Бауром, отнес Евангелия к более позднему, послеапостольскому времени. Исходя из своих философских предпосылок, он отверг какую-либо историческую достоверность Ин., которую защищал в те годы *Шлейермахер. «Никогда, – писал Штраус, – истинно религиозный человек не мог сказать: “видящий меня видит Отца”». Особенности Ин. объясняются, по его мнению, тем, что 4-е Евангелие возникло во 2-й половине 2 в. «на чуждой земле и под влиянием философии, неизвестной первоначальной христианской среде» (по этому вопросу см. статью *Евангелия).

Появление труда, в котором сочетались *гиперкритицизм и отход от фундаментальных истин христианства, вызвало ожесточенную полемику. Против Штрауса выступили многочисленные оппоненты (*Толук, *Неандер, *Эбрард и другие). *Хенгстенберг встретил «Жизнь Иисуса» с удовлетворением, т.к. считал, что она наглядно демонстрирует, куда могут завести радикальные теории. Штраус был уволен с факультета, а когда его пригласили читать догматику в Цюрих (1838), протесты христианской общественности привели к тому, что он был отправлен на пенсию, не прочтя ни одной лекции. Такой реакции Штраус не ожидал. С тех пор он стал вести жизнь свободного литератора, переезжая из города в город. В книге «Христианское вероучение» («Die Ghristliche Glaubenslehre», 1840–1841, Bd.1–2) он еще более определенно высказал свое неприятие основных христианских догматов. Борьба с идейными противниками, семейные неурядицы сделали его мрачным и саркастическим. Ища опоры в истории скептицизма и *рационализма, он написал книги об Ульрихе фон Гуттене (1858, рус. пер.: СПб., 1896), *Реймарусе (Lpz., 1862) и Вольтере (1870, рус. пер.: СПб., 1909). Не оставлял он и новозаветной тематики.

После ряда полемических работ Штраус издал вторую «Жизнь Иисуса», предназначенную на сей раз не для богословов, а (как гласит подзаголовок) «для немецкого народа» (1864, рус. пер. под ред. *Никольского Н.М. «народного» варианта книги Штрауса, М., 1907, т.1–2). Штраус подчеркивал, что это «совершенно новый труд». И действительно, в нем он попытался дать не только критику

текста, но и реконструкцию евангельской истории, предварив ее обзором книг своих предшественников. Однако, как справедливо заметил *Шафф, в этой книге Штраус, «за немногими исключениями, утверждает свои старые положения с той только разницей, что она дышит еще более сильным озлоблением против Церкви и духовенства, чем его первое сочинение».

Через несколько лет Штраус со всей четкостью противопоставил *«исторического Иисуса» «Христу веры» («Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte», 1865). В своей последней книге «Старая и новая вера» («Der alte und der neue Glaube», 1872; рус. пер.: Лейпциг-СПб., 1906) Штраус предлагал заменить христианство новой «религией», основанной на вере в прогресс и пантеистически окрашенном эволюционизме (естественнонаучном). Место культа в этой «религии» предназначалось искусству. В общественной жизни Штраус заявил о себе как консерватор, поклонник Бисмарка и прусского шовинизма. Это отразилось в его переписке с *Ренаном, пытавшимся найти общий язык со Штраусом во время франко-прусской войны (см. перевод этой переписки в книге: Де Лавелэ Э., Современная Пруссия в политическом и экономическом отношениях, СПб., 1870). Скончался Штраус в своем родном городе.

Евангелие в толковании Штрауса. Развивая идеи Гегеля, Штраус пришел к обоготворению человека, положив начало левогегельянскому направлению в философии. По собств. словам Штрауса, он предпринял критический анализ Евангелий не столько для выяснения исторической истины, сколько для утверждения «истинной и непреходящей сущности христианства» (которая сводилась для него к человекобожии). Заслугой Штрауса явилось то, что он разрушил попытки старого рационализма (*Паулюс и другие) изгнать из Евангелий чудесное. Оно, по Штраусу, органически связано с повествованием евангелистов. Однако вся ценность его аргументации уничтожается, когда он объявляет *чудеса вымыслом, возвращаясь тем самым на позиции рационализма. Согласно его априорному утверждению, все реальные факты

«суть факты естественного порядка» и «даже самый выдающийся человек всегда был только человеком». Поэтому «в большей части евангельских рассказов» содержится не подлинная реальность, а «собрание мессианических идей того времени». В первой книге Штраус рассматривает их как стихийно возникшие мифы о Божественном Человеке, а во второй – уже допускает элементы преднамеренного обмана.

Саму мысль применить концепцию мифа к Библии Штраус заимствовал у *Де Ветте, но придал ей специфический характер. «Мифы о Христе», по его гипотезе, имеют один главный источник – ветхозаветный *мессианизм. «Как только сперва ограниченное число, а потом все более и более возрастающее число верующих признали в Иисусе Мессию, они убедили себя, что все предсказания и все образы Ветхого Завета с тем смыслом и аксессуарами, которые связывало с ним толкование раввинов, должны были найти свое исполнение в Иисусе».

Скрупулезная критика евангельского текста подчинена у Штрауса одной цели: показать, что сказания о Христе отражают главным образом мессианские верования той эпохи. Однако: а) Штраус не был в состоянии доказать, что мессианские пророчества в принципе не могли исполниться; б) в его время сведения о мессианских верованиях оставались отрывочными и неполными, что не позволяло строить на них убедительную систему аргументации (Штраус часто обращался к постхристианским памятникам *иудаизма, которые далеко не всегда отражали верования евангельского и *междузаветного периодов); в) сам Штраус вынужден был признать, что жизнь Христа «нисколько не отвечала национальным упованиям, под некоторой властью которых находились даже самые передовые ученики».

Его метод отыскивания в каждом евангельском сказании отзвуков мессианских идей был порочен в корне, ибо позволял объявлять любой из рассказов мифом на основе поверхностных и спорных аналогий. Так, находя в Евангелиях нечто, хотя бы отдаленно сходное с мессианскими пророчествами, он

вычеркивал это из евангельской истории как миф. Приведем несколько примеров аргументации Штрауса.

По его мнению, рассказ о преследовании Иисуса в детстве – миф, т.к. смертельной опасности в детстве подвергался Моисей. Прототипом сказания о приходе Отрока Иисуса в Храм послужил рассказ о детстве пророка Самуила. Иисус был искушаем в пустыне, но это миф, поскольку искушениям подвергались Авраам, Моисей, Давид. Рассказ о призвании учеников и сказания об исцелениях заимствованы из легенд об Илие и Елисее. Сообщение о самоубийстве Иуды не может быть историческим, т.к. во (2Цар.17:23) сказано, что советник Авессалома Ахитофел повесился. Нетрудно заметить, что используя подобные аналогии, можно «мифологизировать» любое жизнеописание.

Таким образом, экзегеза Штрауса предоставляла простор для самого грубого произвола. Но, и допуская его, критик оказывался перед неразрешимыми для него проблемами. Ни Ветхий Завет, ни мессианизм устной традиции не знали Мессии распятого и воскресшего. Для Штрауса Иисус был рядовым учителем, галилейским раввином, имевшим мессианские притязания. Во второй книге он признал, что в Нем было нечто значительное, производившее впечатление на современников. Но это не может объяснить того грандиозного духовного переворота, который совершился в судьбах народов благодаря евангельским событиям. Почему именно вокруг этого Учителя сложился столь мощный «миф», способный изменить русло истории? Подобные вопросы остаются у Штрауса без ответа. Сама его попытка реконструировать евангельские события повисает в воздухе, т.к. большинство из них он объявляет мессианским мифом. Ему оставалось лишь вновь апеллировать к «идее Христа», к «идеальному человеку», который представляет ценность, «даже если бы совсем не существовало исторического Христа». В последней же своей книге Штраус отказывается и от ценности этого образа во имя культа немецкой государственности, науки и прогресса.

Несмотря на свой деструктивный характер, работы Штраус косвенным образом содействовали развитию новозаветной

науки. Он обратил внимание экзегетов на многие противоречия и *трудные места в Евангелиях, что вызвало к жизни новые исследования христиански мыслящих библеистов. Следует отметить генетическую связь между идеями раннего Штрауса и воззрениями *Бульмана.

♦ *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben-Jesu*, Bd.1–3, Tüb.,1837; *Gesammelte Schriften*, Bd.1–12, Bonn, 1876–1878; в рус. пер.: Чудеса Христа, СПб.,1907.

● *Арсеньев К.К.*, Давид Фридрих Штраус. Биографический очерк, «Вестник Европы», 1878, № 9–10; прот.**Буткевич Т.*, Жизнь Господа нашего Иисуса Христа, СПб.,1887; *Вернер И.*, Евангелие и немецкая свободная критика. Д.Ф.Штраус, «Новый Путь», 1904, № 4–5; архим.**Михаил (Лузин)*, О Евангелиях и евангельской истории, М.,1870; **Ренан Э.*, Историки – критики Иисуса, в его кн.: Очерки по истории религии, пер. с франц., СПб.,1907; *Целлер Э.*, Биография Д.Ф.Штрауса, в книге: Д.Штраус. Старая и новая вера, Лейпциг-СПб., 1906; *Циглер Т.*, Умственные и общественные течения XIX в., пер. с нем., СПб.,1900; ФЭ, т.5; ФЭС; ЭСБЕ, К39а; **Barth K.*, David Friedrich Strauß als Theologe 1839–1939, «Theologische Studien», 1939, Hft.6; **Hausrath A.*, David Friedrich Strauß und die Theologie seiner Zeit, Bd.1–2, Heidelberg, 1876–1878; *Schweitzer A.*, GLJF; *Ziegler T.*, David Friedrich Strauß, Bd.1–2, Straßburg, 1908; прочую иностранную библиографию см. в LTK, Bd.9, S.1108; ODCC, p.1314; RGG, Bd.6, S.416.

Шту́лмюллер

Шту́лмюллер (StuhlmueLLer) Карролл, иеромонах (1923–1994), американский католический экзегет. Родился в Хамилтоне (США). В 1943 вступил в орден Пассионистов. Рукоположен в 1950. Высшее богословское образование получил в Вашингтонском католическом университете и *Папском библ. институте (где получил степень доктора). Преподавал Священное Писание в ряде церковных школ Америки и за ее пределами. Член Католической библейской ассоциации (в 1979 – президент) и других *обществ библейских. Был консультантом экуменической, библейской и литургической комиссий. С 1965 сотрудничал в журнале «Библия сегодня» (в 1981–1985 – редактор). В этом *периодическом издании им опубликовано множество статей и библиографических обзоров.

Главный труд Шту́лмюллера «Творческое искупление у Второисайи» («Creative Redemption in Deutero-Isaiah», Rome, 1970) посвящен богословию 2-й части Книги Исайи. В работе рассмотрена центральная идея пророка, которую можно выразить в краткой формуле: «искупление совершается через новое творение». Бог спасает мир не тем, что «исправляет» поврежденное злом, а новым творческим актом, который преобразит тварь. Источником этого акта является вечная любовь Божья, действующая в мире Словом и Духом Господним. Касаясь *атрибуции *Второисайи, Шту́лмюллер пишет: «Изучение текстов Священного Писания за последние 50 лет пролило свет на проблему боговдохновенности Библии. Мы теперь можем с большей точностью определить понятие авторства, как Божественного, так и человеческого, и можем яснее понять, что подразумевается под боговдохновенностью. Мнение о том, что существует два автора (написавших Ис. – А.М.) не умаляет боговдохновенности. Таким образом, постановление Библейской комиссии от 1908 года, которая сочла доводы в пользу коллективного авторства недостаточно вескими, теперь, по-видимому, уже не имеет силы».

Штулмюллеру также принадлежат популярные толкования на Лк. (1964), Ис. 40–66 (1965), Иер. и Вар. (1973) и другие священные книги. Его комментарии к *Малым пророкам помещены в Колледжвильской *Толковой Библии (1986). Все его работы сочетают научность, общедоступность и богословскую насыщенность.

♦ The Book of Leviticus, N.Y., 1960; The Books of Aggai, Zacharia, Malachia, Jona, Joel, Abdia, with a Commentary, N.Y., 1961; The Prophets and the Word of God, Notre Dame (Indiana), 1964; Reconciliation: A Biblical Call, Chi., 1975; Thirsting for the Lord, N.Y., 1977.

- WBSA, p. 212.

Штэлин

Штэлин (Stahlin) Иоганн Якоб (1797–1875), немецко-швейцарский протестантский библеист. С 1829 экстраординарный профессор, с 1835 ординарный профессор богословия по Ветхому Завету в университете Базеля. В 1830 он одним из первых сформулировал теорию о происхождении *Пятикнижия, получившую название *дополнений теории. Согласно Штэлину, Моисею принадлежит *«Основа» Пятикнижия, которая впоследствии неоднократно дополнялась; эта «Основа» носила преимущ. богослужебный характер.

♦ Kritishe Untersuchungen über die Genesis, Basel, 1830; Kritishe Untersuchungen über den Pentateuch, die Bücher Josua, Richter, Samuels und der Könige, B., 1843.

Шэн

Шэн (Chainé) Жозеф, священник (1888–1948), французский католический экзегет. Родился в Лионе. Рукоположен в 1913. Специализировался по библеистике в *Иерусалимской библейской школе под руководством о.*Лагранжа. С 1927 был профессором Священного Писания в Католическом институте в Лионе.

В своих работах Шэн выступал как сторонник *«исторического метода» Лагранжа и *новой исагогики, допустимость которой была объявлена в энциклике *Пия XII «Divino afflante Spiritu» (1943). В комментарии к Быт. (1948) Шэн открыто признал *документарную теорию происхождения *Пятикнижия. Шэн был членом редакции энциклопедии «Католицизм».

♦ L'Épître de St.Jacques, P.,1927; Introduction à la lecture des prophètes, P.,1932; L'Œuvres exégétiques et historiques du P.Lagrange, P.,1935; Les Épîtres Catholiques, P.,1939; Le livre de la Genèse, P.,1948.

Шюрер

Шюрер (Schürer) Эмиль (1844–1910), немецкий протестантский историк, исследователь *междузаветного периода. Родился в Аугсбурге. Учился в университетах Эрлангена, Берлина и Гейдельберга. Получив докторскую степень (1868) за диссертацию о *Шлейермахере, занял место преподавателя, а затем профессора Нового Завета (Гиссенский, Кильский и Геттингенский университеты). По воззрениям был близок к *либерально-протестантской школе, в частности, к *Гарнаку, вместе с которым редактировал журнал «Theologische Literaturzeitung».

Важнейшая работа Шюрера, труд всей его жизни: «История еврейского народа во времена Иисуса Христа» («Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi», Bd.1–2, Lpz., 1886–1890). Этот энциклопедический свод сведений служил библ. науке в течение почти целого столетия. Он содержит обзор источников, историю евреев от Маккавейского восстания до Бар-Кохбы (135 н.э.), рассматривает культурное состояние *Палестины и *диаспоры, описывает религиозные институты, *течения и секты в библейской истории (в т.ч. *мессианизм). Книга снабжена обширной библиографией и научным аппаратом.

В 1964 по инициативе *Роули и под редакцией *Блэка была создана комиссия по новому английскому переводу этой книги. В этом переводе (1973–1979) были учтены новейшие исследования, данные библейской *археологии, уточнены ссылки, добавлены новые разделы (в частности, о *Кумранских текстах). Ввиду справочного, информационного характера книги переводчики не отмечали, где кончается текст самого Шюрера, а где начинаются добавления и исправления. В своей модернизированной форме труд остается по-прежнему уникальным историческим пособием (лишь часть охваченного Шюрером периода отражена в трудах *Хенгеля). Кроме того, Шюреру принадлежит монография «Проповедь Иисуса в ее отношении к Ветхому Завету» («Die Predigt Jesu Christi in ihrem

Verhältnis zum Alten Testament», Darmstadt, 1882), в которой, в частности, показана преемственность между евангельским учением и учением апостола Павла, а также очерк «Мессианское самосознание Иисуса Христа» («Das messianische Selbstbewusstsein Jesu- Christi», Gött., 1903), излагающий характерную для либерального протестантизма концепцию о том, что Христос лишь воспользовался традиционными представлениями *мессианизма, чтобы возвестить абсолютно новое и уникальное нравственное учение.

♦ Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte, Lpz., 1873; в рус. пер.: Иудеи в Боспорском царстве и общества «почитателей Бога всевышнего», «Еврейская Старина», 1916, вып. II–III; Александрия (египетская) древняя, ЕЭ, т.1.

- ИГК, Bd.9; RGG, Bd.5, S.1150.

Щеголёв

Щеголёв Никифор Иванович (1825–1884), русский православный церковный писатель. Родился в Тульской губернии в семье причетника. Окончил Киевскую Духовную академию (1849), где с 1860 по 1874 был ординарным профессором кафедры библейской истории. В своем главном труде «Призвание Авраама и церковно-историческое значение этого события» (К., 1873) Щеголёв толковал сказание Книги Бытия в свете учения апостола Павла об Аврааме как «отце верующих». По мнению автора, в эпоху *патриархов истинная вера не была повсеместно утрачена, а существовала и за пределами рода Авраамова. Завет с патриархом хотя и является «центральной событием в истории церкви ветхозаветной, к которому сходятся и из которого исходят все главные нити путей Божиих», не исчерпывает, однако, тайны всемирного Домостроительства спасения. Кроме Авраама, Лота и их сродников, существовало множество людей, которые искренне стремились к Богу. Поэтому «история языческих религий должна оказать важную услугу истории церкви ветхозаветной». Щеголёву принадлежит еще ряд статей по библейской тематике. История создания *Вульгаты описана им в очерке «Жизнь блаженного Иеронима Стридонского» (ТКДА, 1863, №1–3).

♦ Судьбы Церкви Божией на земле, ТКДА, 1860, кн. I–III; Почему Иисус Христос усвоил себе название: Сын Человеческий? ВЧ, 1881, № 0; Что такое «Книга Праведного»? Ис. Нав. X, 1–13, ТКДА, 1882, №7.

● Языков Д.Д., Обзор жизни и трудов покойных русских писателей, СПб., 1888, вып. 4.

Эбелинг

Эбелинг (Ebeling) Герхард (1912–2001), немецкий лютеранский богослов, историк Церкви и библеист. Родился под Берлином. Высшее образование получил в Боннском университете. В молодые годы вместе со своим другом *Бонхёффером, впоследствии казненным нацистами, был деятелем «Исповеднической Церкви», выступавшей против гитлеровского режима. В 1939, будучи уже доктором богословия (1938), занял место пастора в Хермсдорфе. Ординарный профессор по церковной истории (1946–1954), систематическому богословию (1954–1956 и 1965–1968) в Тюбингене, догматическому богословию (1956–1965) и фундаментальному богословию и *герменевтике (1968–1979) в Цюрихе. В 1962 основал в Цюрихе Институт герменевтики.

Главное экзегетическое произведение Эбелинга – «Истина Евангелия: толкование на послание к Галатам» («Die Wahrheit des Evangeliums: eine Lesehilfe zum Galaterbrief, Tüb., 1981»). Идеи Эбелинга сформировались под влиянием Бонхёффера и *Бульмана. Он исходит из мысли, что богословие и толкование Библии не должны быть особыми, изолированными от «мира» «священными науками», ибо в реальности «мира» нет сфер, абсолютно автономных, отделенных от реальности Бога. Откровение Бога приходит к людям в историческом контексте конкретной культуры, которая является «языковой плотью веры».

В работе «Сущность христианской веры» («Das Wesen des christlichen Glaubens», Tüb., 1959) Эбелинг рассматривает веру как личностный внутренний акт (ответ на Откровение), обусловленный, однако, и *Преданием, и ментальностью той или иной эпохи. Задача богословия, в конечном счете, заключается в благовестии, *керигме, а керигма должна быть выражена на современном языке. Сегодня необходимо «преобразование того, что выдается за христианскую веру», т.е. системы понятий и философских концепций, повлиявших на христианское богословие в прошлом. Когда Слово Божье

перестает быть живым человеческим словом, его смысл подменяется «благочестивым жаргоном», не способным стать сегодняшним языком благовестия. Постичь глубинные измерения Слова Божьего возможно только при тщательном анализе тех исторических форм, в которых оно выражается. Поэтому, согласно Эбелингу, герменевтику нельзя ограничить библеистикой; она призвана разрабатывать методы понимания и догматов, и истории, и вообще всего бытия, в которое погружен человек. Понимаемая так, герменевтика должна помочь восприятию Библии не только как памятника прошлого, но и как Слова, обращенного ко всем временам. Этот подход особенно важен для Эбелинга в решении проблем, связанных с *«новым поиском исторического Иисуса». Многие критики Эбелинга отмечают, что он сумел лишь поставить задачу преобразования «языка веры», но не разрешил ее. Это, в частности, объясняется усложненной формой, к которой Эбелинг нередко прибегает при изложении своих мыслей.

♦ Hermeneutik, RGG, Bd.3, S.242; Wort und Glaube, Tüb.,1960 (англ. пер.: Word and Faith, L.,1963); The Meaning of Biblical Theology, L.Hodgson (ed.). On the Authority of the Bible, L.,1960; Vom Gebet. Predigten über den Unser-Vater, Tüb.,1963 (англ. пер.: The Lord's Prayer in Today's World, L.,1966); Wort Gottes und Tradition, Göttingen,1964.

● RGG, Bd.7, S.50; TTS.

Эберс

Эберс (Ebers) Георг (1837–1898), немецкий протестантский писатель и историк. Родился в Берлине в христианской семье еврейского происхождения. Первоначально занимался юриспруденцией, а затем во время болезни, надолго приковавшей его к постели, стал изучать древние языки и археологию и посвятил себя востоковедению. Эберс несколько раз побывал в Египте и написал ряд научных работ по древней истории этой страны.

Ему также принадлежат труды по библеистике, в которых он стремился доказать, что данные о *Древнем Востоке совпадают со свидетельствами Писания («Durch Gosen zum Sinai», Lpz., 1872; «Aegypten und die Bücher Moses», Lpz., 1868; «Palästina in Bild und Wort», Bd.1–2, Stuttg.-Lpz., 1883–1884). По словам русского историка Бузескула, Эберс «не был сухим ученым. Это была увлекающаяся талантливая натура, с ярким воображением и поэтическим даром». Широкую популярность Эберсу принесли его историч. романы, некоторые из которых тематически связаны со священной историей («Иисус Навин», «Уарда», «Дочь египетского царя» и другие; см. Литературно-художественные интерпретации Библии).

♦ *Gesammelte Werke*, Bd.1–32, Stuttg.-Lpz.-B.-Wien, 1893–1897; в рус. пер.: *Собрание сочинений*, т.1–13, СПб., 1893–1898.

• *Бузескул В.П.*, *Открытия XIX и начале XX века в области истории Древнего мира*, Пб., 1923–1924, ч.1. Восток; КЛЭ, т.8, с.825; ЭСБЕ, т.40.

Эбионίты

Эбионίты, *евиониты* (от евр. עִבְיוֹנִים, эвйонίм — нищие, бедняки), название одного из течений *иудео-христианства. По преданию, термин Эбиониты происходит от имени ересиарха Эбиона, но более вероятно, что это название генетически связано с понятием «бедняки», имеющим идеологический смысл. «Бедняками» называли себя некоторые группы последователей пророков (см. статью Анавим), обитатели Кумранских поселений и члены Иерусалимской *первообщины христианской (Гал.2:10). Название Эбиониты, вероятно, отражало отрицательное отношение древних «нестяжателей» к богатству. Свт.*Епифаний Кипрский приписывает Эбионитам *Климентины и Евангелие евреев (см. статью *Апокрифы); однако вполне достоверных сведений о составе эбионитской литературы нет.

Община Эбионитов сформировалась в Заиорданье, куда христиане бежали во время войны с Римом (66–70). Из святоотеческих свидетельств можно заключить, что Эбиониты, признавая мессианство Иисуса Христа, отрицали Его чудесное рождение, сохраняли еврейский язык как священный, придерживались ветхозаветных обычаев. Некоторые ученые (напр., *Гарнак и *Хорт) отождествляют Эбионитов с назарянами (см. статью *Назарянин), но этот взгляд не получил общего признания.

■ Св.*Иустин, Разговор с Трифоном, 47; свт.*Ириней Лионский, Против ересей, I, 26, III, 21, V,1; свт.*Ипполит Римский, Против ересей; свт.*Епифаний Кипрский, Панарион (Против ересей), XXX, 5.

● ПБЭ, т.5; Enc. Kat., t.4, s.636; см. также статью *Иудео-христианство.

Эбла

Эбла, древний город-государство, существовавший на территории северной Сирии в 3м – начале 2-го тыс. до н.э. До 2-й половины 20 в. Эбла была известна только по названию. Раскопки итальянских археологов (1974–1975) под руководством Паоло Маттиэ обнаружили развалины крепости Эбла, памятники эблаитской материальной культуры и искусства (статуи, утварь) и огромный клинописный архив, включавший деловые документы и литературные произведения (мифы и другие). Около 20% текстов составлено на языке «эблаит», близком к прасемитскому. Открытие Эблы показало, что в эпоху *патриархов область их первоначального обитания имела высокоразвитую городскую цивилизацию. Материалы Эблы находятся еще в стадии изучения. Сейчас большинство специалистов отказалось от выдвинутого в начале открытий предположения, что в эблаитских архивах упомянуты названия ханаанских городов.

- Древняя Эбла (Раскопки в Сирии). Составление и введение П.Маттиэ. Общ. ред. и заключит. статья *Дьяконова И.М., М., 1985; *Маттиэ П.*, Эбла. Открытие города в Сирии, процветавшего 4000 лет назад, «Курьер ЮНЕСКО», 1977, №3; *Fisher E.*, Ebla and the Bible, BTD, 1980, №3; *Pettinato G.*, The Archives of Ebla, Garden City (N.Y.), 1981.

Эббард

Эббард (Ebrard) Иоганн Генрих Август (1818–1888), немецкий протестантский богослов. Родился в Эрлангене. Высшее образование получил в университетах Эрлангена и Берлина. В 1875 стал реформатским пастором. Был профессором богословия в Цюрихе (с 1844) и Эрлангене (с 1847), активным церковным деятелем и плодовитым писателем.

Основные труды Эббарда посвящены догматике и апологетике. Обратиться к библейским вопросам Эббарда побудили споры, вызванные наступлением на христианство *отрицательной библейской критики, в частности «Жизнью Иисуса» *Штрауса. В монографии «Евангелие от Иоанна и новейшая гипотеза о его происхождении» («Das Evangelium Johannis und die neueste Hypothese über seine Entstehung», Z., 1845) Эббард полемизировал с теми авторами, которые отвергали историческую достоверность 4-го Евангелия. Апологетическим целям подчинена также книга Эббарда «Научная критика евангельской истории» («Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte», Fr/M., 1868³). Эббард подчеркивал, что гипотеза *Баура, поддержанная всеми представителями *тюбингенской школы, об исконном конфликте между *«петринизмом» и *«павлинизмом» не подтверждается источниками. Источники свидетельствуют, что вначале языко-христиане и христиане-евреи достигли согласия (Деян.15), хотя и сохраняли собственные обычаи. Расхождения начались во 2 в., когда из среды первых выделились гностические секты, а из среды вторых – секты *иудео-христиан. Но Церковь отвергла и те и другие, сохранив верность Апостольскому *Преданию.

♦ Апологетика. Научное оправдание христианства, т.1–2, СПб., 1877–1880; прочие труды Эббарда указаны в литературе о нем.

- ЭСБЕ, т.40; Enc.Kat., t.4, s.639; RGG, B6.2, S.300.

Эвальд

Эвальд (Ewald) Генрих Георг Август (1803–1875), немецкий протестантский библеист, востоковед, общественный деятель. Родился в Геттингене, где и окончил университет (ученик И.*Айххорна). Специализировался по восточным языкам. Получив степень доктора философии (1823), стал профессором восточных языков Геттингенского университета (1827–1837). С 1838 преподавал в Тюбингене философию и богословие. В 1848 вернулся в Геттинген. В 1849 основал «Ежегодник библейской науки» («Jahrbü cher der biblischen Wissenschaft»). Активно участвовал в церковно-политической борьбе, связанной с процессом объединения протестантских конфессий. Трижды был вынужден покинуть кафедру. Вел острую полемику как с католиками, так и с радикальными протестантами (*тюбингенской школы), а в качестве депутата Рейхстага выступал против Бисмарка и прусской гегемонии. Умер в Геттингене.

Эвальду принадлежит ряд филологических работ, в т.ч. грамматика древнееврейского языка (1827). Он первый из библеистов Нового времени отверг ошибочное чтение ветхозаветного имени Божьего (см. статью *Имена Божьи). Развивая концепции *Астриюка и *Штэлина, Эвальд предложил собственный вариант *документарной теории происхождения Пятикнижия. По его мнению, *Пятикнижие сформировалось из 10 письменных *источников, наиболее ранними из которых были *Браней Господних Книга и *Книга Завета. *Священническую традицию он отнес к эпохе царя Соломона, а остальные разделы *Закона – к эпохе *пророков.

Наибольшую известность приобрел 7-томный труд Эвальда «История израильского народа» («Geschichte des Volkes Israel bis Christus», Gött., 1843–1859). Это была одна из первых попыток реконструкции библейской истории, построенная на принципах научной критики. «Его блестящий талант и искреннее чувство, – отмечал Н.М.*Никольский, – помогли ему создать некоторые страницы, в особенности посвященные

характеристике пророчества, поистине бессмертные, читающиеся до сих пор с громадным интересом». Эвальд рассматривал развитие ветхозаветной религии как прелюдию к Евангелию. Сама евангельская история изложена Эвальдом в 5-м т. Эвальд следовал гипотезе о происхождении Синоптиков из *устной традиции, которая **была** позднее записана в виде отдельных речей и рассказов, ставших основой канонических Евангелий. В описании жизни Иисуса Христа Эвальд занимал компромиссную позицию, между традиционными церковными взглядами и умеренным *рационализмом *либерально-протестантской школы. Систематизации библейского *богословия он посвятил особый труд: «Учение Библии о Боге, или богословие Ветхого и Нового Завета» («Die Lehre der Bibel von Gott oder Theologie des Alten und Neuen Bundes», Bd.1–3, Lpz.,1873–1874). В книге последовательно рассмотрены учение о Боге, об отношении Бога к миру и человеку, библейская *этика и благовестие о Царстве Божьем. Работы Эвальда оказали большое влияние на всю западную библеистику 19 в.

♦ Das Hohelied Salomos, Gött.,1826; Die Dichter des Alten Bundes, Gött., 1835–1839; Die drei ersten Evangelien, Gött., 1850; Die Sendschreiben des Apostels Paulus, Gött., 1857; Die Alterthümer des Volkes Israel, Gött., 1848; Die Propheten des Alten Bundes, Bd.1–3, Gött., 1867–1868².

● *Ренан Э., Очерки по истории религии, пер. с франц., СПб. ¹⁹⁰⁷, с.76 сл.; *Троицкий Н., О происхождении первых трех канонических Евангелий. Опыт разбора гипотез Г.Эвальда и Ю.Хольцманна, Кострома, 1878; ЭСБЕ, т.40; *Cheyne T.K., The Founders of the Old Testament Criticism, N.Y.,1893; Kraus,S.182–190; *Smend R., Das Mosesbild von Heinrich Ewald bis Martin Noth, Tüb.,1959; Enc.Kat., t.4, s.1374.

Эволюционизм естественнонаучный

Эволюционизм естественнонаучный и *Шестоднев*. Под Эволюционизмом естественнонаучным подразумеваются различные биогенетические теории, рассматривающие современные виды живых существ (включая и человека) как результат трансформации предшествовавших им видов. В широком смысле слова к сфере Эволюционизма естественнонаучного относятся также теории развития Земли и Вселенной. Вопрос о соотношении Эволюционизма естественнонаучного и *Шестоднева обычно рассматривается в рамках основного богословия; однако он привлекал и законное внимание библиистов.

Становление Эволюционизма естественнонаучного. Хотя идеи трансформации видов спорадически возникали в эпоху античности, Эволюционизм естественнонаучный как таковой сложился в 17–20 вв. Первые его варианты были предложены английским натуралистом М.Гэйлом (1677), французским ботаником М.Маршаном (1719), французским писателем-натуралистом Ж.-Л.Бюффеном (1749), английским биологом и поэтом Э.Дарвином (1794–96) и французским ученым Ж.-Б. Ламарком (1809; рус. пер.: Избранные произведения, т.1–2, М.,1955–1959). Почти все они были убеждены, что идея развития вполне согласуется с библейским *креационизмом. В частности, Э.Дарвин писал, что «больше бесконечной силы нужно для создания причин действия, чем для создания самих только действий». Однако до середины 19 в. было немало крупных ученых, отстаивавших постоянство видов и утверждавших, что все они были созданы изначально (Л.Агассиц и другие). Палеонтологические находки, свидетельствующие о существовании множества исчезнувших видов, эти ученые объясняли глобальными катастрофами, уничтожавшими жизнь на земле (Ж.Кювье; см. рус. пер. его книги «Рассуждение о переворотах на поверхности земного шара», М.-Л.,1937). Только после появления в 1858 работы А.-Р.Уоллеса (1823–1913) о борьбе за существование и выхода

труда Ч.Дарвина (1809–1882) «Происхождение видов» (1859, рус. пер.: М., 1952 и др.) Эволюционизм естественнонаучный прочно вошел в арсенал науки. Постепенно были собраны многочисленные аргументы в пользу развития видов, заимствованные из зоогеографии, эмбриологии, сравнительной анатомии и других дисциплин. В 20 в. успехи биологии, особенно генетики, внесли существ. дополнения и коррективы в старые эволюционные теории, в частности в концепцию Ч.Дарвина. Но сам принцип развития упрочился не только в биологии, но и был перенесен на геогенез и космогенез.

Богословское осмысление Эволюционизма естественнонаучного. Многие ученые-эволюционисты считали, что их теория посягает на религиозное мировоззрение не больше, чем теория вращения Земли. Даже Ч.Дарвин, искавший во всем чисто естественные факторы, придерживался такого взгляда и следовал в этом своему деду Э.Дарвину. «Есть величие, – писал он, – в этом воззрении на жизнь с ее различными силами, изначально вложенными Творцом в одну или незначительное число форм; и между тем как наша планета продолжает описывать в пространстве свой путь, согласно неизменным законам тяготения, из такого простого начала возникли и продолжают возникать несметные формы, изумительно совершенные и прекрасные» (заключительные слова «Происхождения видов»). В «Автобиографии» он признавался, что перед лицом сложности и необъятности Вселенной, в которой трудно видеть результат слепого случая, он вынужден обратиться к Первопричине, «которая обладает интеллектом, в какой-то степени аналогичным разуму человека».

Таким образом, для богословия вопрос заключался лишь в том, как объяснить расхождения между Шестодневом и той картиной истории мира и жизни, которую дает Эволюционизм естественнонаучный. За время существования теории развития библиисты и богословы выработали три главных варианта решения этой проблемы.

а) *Отрицание* всех результатов исследований и наблюдений, подтверждающих эволюцию Вселенной, жизни и

человеческого тела, и толкование библейского текста в буквальном смысле (как реалистических картин космо- и биогенеза). Эту концепцию сегодня защищает главным образом протестантский *фундаментализм, который пытается придать ей наукообразный вид (см. Г.Моррис, «Сотворение мира: научный подход», Сан-Диего, 1981). Против такого решения говорят не только убедительные данные естествознания, но и отказ Церкви (уже в *святоотеческий период) от библейского*вербализма.

б) Теория *конкордизма, которая ищет точных соответствий между повествованием (Быт.1) и эволюционистской картиной мира. В частности, она отождествляет библейские «дни» с геологическими эрами (характерным примером конкордизма является раздел о творении в «Руководстве...» *Вигуру). Сыграв в свое время апологетическую роль, этот подход в настоящее время представляется весьма уязвимым, т.к. игнорирует литературные особенности библейского сказания и к тому же допускает ряд искусственных натяжек. Слабость конкордизма признана теперь большинством православных и католических богословов. Очевидна она и для представителей науки. См. сопоставление Эволюционизма естественнонаучного и Шестоднева в книге А.Азимова «В начале» («In the Beginning», 1981, рус. пер.: М., 1989).

в) *Дифференцированный* подход, рассматривающий Шестоднев как изложение не научного, а религиозного учения. Впервые такой подход был намечен средневековым экзегетом *Гуго Сен-Викторским (12 в.). В эпоху становления новой науки его четко сформулировали Г.Галилей и *Кеплер. Впоследствии дифференцированный подход защищали многие православные, католические и протестантские богословы. Так, протоиерей *Клитин (1910) писал: «Никаких астрономических, геологических и других научных теорий... Моисеево сказание не имело в виду, а потому и сопоставление его с научными теориями никогда не достигало и не может достигнуть предположенной цели. Библия – не наука, и искать в ней ответов на разные научные запросы – это значит не понимать цели и характера Слова Божия».

Католический монах и биолог Э.Васман (1859–1931) отмечал: «Библия служит не естественнонаучным целям, а

религиозным целям спасения. Поэтому нельзя повествование о творении противопоставлять выводам естествознания и наоборот... Бог не вмешивается непосредственно в естественный порядок там, где может действовать через естественные причины. Это вовсе не новое, а весьма старое основание, которое позволяет нам смотреть на теорию развития, поскольку она действительно доказана, как на вполне и совершенно соединимую с христианским мировоззрением». При использовании дифференцированного подхода экзегетами делается ударение на богословской смысловой нагрузке, которую несет священный текст. Тем самым *керигма Писания перестает зависеть от смены научных гипотез и теорий и воспринимается как непреходящая Весть о Боге. В то же время Эволюционизм естественнонаучный остается в свойственных ему границах науки, в области тварного человеческого разума.

• *Бёльше В.*, Новая книга Бытия, СПб., 1908; *Берг Л.С.*, Труды по теории эволюции, Л., 1977; *Васман Э.*, Теория развития и Библия, пер. с нем., «Странник», 1907, № 5; его же, Неодарвинизм и христианство, пер. с нем., СПб., 1907; его же, Христианство и теория развития, пер. с нем., Пг., 1917; прот.**Воскресенский А.*, Библейское учение о творении мира и современное естествознание, ВЧ, 1863/1864, №49; *Деннерт Э.*, Умер ли Бог? Одесса, 1914; **Ильин В.*, Загадка жизни и происхождение живых существ, Париж, 1929; его же, Шесть дней творения, Париж, 1930; История биологии с древнейших времен до наших дней, т.1–2, М., 1972–1975; *Матвеев Ф.М.*, Опыт приложения научных знаний к библейскому сказанию о миротворении, М., 1888; прот. *Мень А.*, Истоки религии, Брюссель, 1981²; свящ. *Мозолевский Г.*, Обсуждение современных научных гипотез о происхождении мира на основании библейского повествования о сотворении его, ВиР, 1901, № 15–16; *Моретти Ж.-М.*, Согласие или расхождение? «Символ», 1984, № 12; *Песоцкий С.А.*, К вопросу об историческом характере Моисеева сказания о творении мира, ТКДА, 1898, № 3; прот.**Сергиевский Н.А.*, Творение мира и человека, изъяснение библейской истории творения в связи с естественной историей, М., 1883; *Сковрон С.*, Развитие теории

эволюции, пер. с польск., Варшава, 1965; *Тейяр де Шарден П., Феномен человека, пер. с франц., М., 1987²; Царегородский Н.А., О геологии в применении к библейским сказаниям о происхождении мира, «Домашняя беседа» 1870, № 42–50; *Ястребов М.Ф., Соглашение библейского сказания о миротворении с научными данными и выводами естествознания, ТКДА, 1903, № 5; *Haag H., Evolution und Bibel, Luzern (Schweiz), 1962; id., Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre, Stuttg., 1966; Montenat C., Plateaux L., Roux P., Création dans l'évolution, P., 1984; Schoonenberg P., Gods wordende wereld, Tielt (Belg.), 1962 (англ. пер.: God's World in the Making, Pittsburgh 1964); прочую библиографию см. в NCE, v.5, p.694; см. также статьи: *Антропология; *Конкордизм; *Космография; *Креационизм; Наука и Библия; Пятикнижие; *Шестоднев.

Эволюционізм исторический

Эволюционізм исторический *и Библия* – см. Исторический эволюционизм и Библия.

Эдершайм

Эдершайм (Edersheim) Альфред (1825–1889), англиканский библеист. Род. в Австрии в еврейской семье, где получил традиционное иудаистское воспитание. Стал христианином в юности после встречи в Будапеште с шотландским пресвитерианином Дж.Дунканом. Изучал богословие в Эдинбурге и Берлине. В 1846 стал пастором, а в 1875 присоединился к англиканству. Был викарием в Дорсетшире. Основал еврейско-христианскую общину в Румынии. Читал в Оксфорде курс по *Септуагинте. Свою жизнь Эдершайм описал в автобиографической книге «Тоһу Ва-Воһу» (1890).

Ему принадлежит ряд трудов по библеистике (в частности, толкование на Сир.), по *междузаветному периоду и истории еврейского народа. Самая крупная работа Эдершайма – «Жизнь и время Иисуса Мессии» («The Life and Time of Jesus the Messiah», vol.1–2, L., 1883, 30 ed. 1962; рус. пер. *Фивейского, М., 1898). Особую ценность в этой книге представляют богословские, исторические и экзегетические экскурсы, помещенные в приложения. Эдершайм был одним из первых христианских ученых, который привлек обширные материалы из иудаистской традиции для освещения евангельской истории, особенно ее религиозно-исторического фона.

- ◆ The Temple, Its Ministry and Services, L., 1873.
- Jewish Encyclopedia, N.Y.-L., 1903, v.5; ODCC, p.444.

Эдесская школа

Эдесская школа экзегезы, направление в экзегетике, сложившееся в богословском училище Эдессы. Эдесса находилась на территории современного Ирака, между Сирией и Ираном, в регионе, испытывавшем сравнительно слабое влияние греко-римской культуры. Господствующим языком региона оставался сирийский (ветвь *арамейского языка). Эдесса была столицей Осроены, первого государства, правители которого открыто приняли христианство (2 в.). Возникновению Эдесской школы предшествовала богатая христианская традиция (Вардесан, *Татиан, *Афраат).

Начало сирийской церковной школы было положено в Нисибисе епископом Иаковом, участником I *Вселенского собора. По его благословению главой училища стал прп.*Ефрем Сирин. Когда Нисибис подпал под власть персов (363), прп. Ефрем Сирин ушел в Эдессу (365). Его принято считать фактическим основателем эдесской школы. Подобно монастырским училищам Византии и средневековым университетам Запада, она была хорошо организованным учебным заведением с собств. уставом и программой. Изучение Библии составляло основу курса.

Характерной особенностью Эдесской школы была ее тесная связь с культурными традициями *Древнего Востока, родственными библейской. Прп. Ефрем Сирин и его ближайшие ученики уделяли главное внимание историческому и нравственному смыслу Писания. *Аллегорический метод толкования Библии, зародившийся в грекоязычной среде, сирийцами применялся редко. Большое влияние на Эдесскую школу оказали богословы *антиохийской школы, в частности *Диодор Тарсийский и *Феодор Мопсуестский. Прп. Ефрем Сирин укреплял в училище верность православному *Преданию; однако при его преемниках *Раббуле, Хибе (Иве) (умер 457), Бар Сауме (умер около 495), *Нарсае школа оказалась ареной догматических споров. Политическое господство в регионе персов усилило антивизантийские

тенденции. В результате руководство школой перешло в руки двух конкурирующих групп: несториан и монофизитов. В 489, когда власть в Эдессе на время перешла к Византии, училище было закрыто и его преподаватели обосновались в Нисибисе. С тех пор на протяжении веков школа сохраняла дохалкидонский характер.

Кроме экзегетических трудов Эдесская школа создала ряд переводов Библии на сирийский язык (см. статьи: *Иаков Эдесский; *Переводы Библии на древние языки; *Пешитта; *«Филоксеновский» перевод Библии).

- *Беркитт Ф.К., Очерки по истории христианства в Сирии, пер. с англ., ХЧ, 1914, № 3,5–8; Вильскер Л.Х., Сирийская литература, ИВЛ, М.,1984, т.2; Мещерская Е.Н., Сирийская рукописная книга, в кн.: Рукописная книга в культуре народов Востока, М., 1987, кн.1; От берегов Босфора до берегов Евфрата. Пер. и коммент. С.С.*Аверинцева, М.,1987; Пигулевская Н.В., Культура сирийцев в Средние Века, М.,1979; Райт В., Краткий очерк истории сирийской литературы, СПб.,1902; Atiya A., A History of Eastern Christianity, L.,1968; прочую иностранную библиографию см. в указанных трудах.

Эджертон папирус

Эджертон папирус, фрагменты папирусного *кодекса, который после папируса *Райленда является древнейшей из известных науке христианских рукописей. Датируется временем около 150. Найден в Египте. Хранится в Британском музее. Опубликован в 1935. Содержит отрывки из неизвестного Евангелия, близкого по содержанию к каноническим текстам (беседа Христа с законниками, эпизод в Назарете, исцеление прокаженного, вопрос о подати кесарю). Текстологи и палеографы не пришли к единому мнению, представляет ли собой Эджертон папирус пересказ канонических Евангелий или является записью *досиноптической традиции.

- Еп.**Михаил (Чуб)*, Памятники древнехристианской письменности, ЖМП, 1955, № 12 (там же приведен перевод текста); ODCC, p.448.

Эйсфельдт

Эйсфельдт Отто – см. *Айссфельдт.

Эйхгорн

Эйхгорн Альберт – см. *Айххорн А.

Эйхгорн

Эйхгорн Иоганн Готфрид – см. *Айххорн И.Г.

Эйхродт

Эйхродт Вальтер – см. Айхродт.

Экзáплы

Экзáплы, гексапла (от греч. ἑξαπλά – шестикратный), рукописное издание Ветхого Завета, осуществленное *Оригеном. Включает еврейский текст, его греческую *транслитерацию и 4 греческих перевода. Все они расположены в виде параллельных столбцов. Экзаплы сыграли большую роль в *текстуальной критике *святоотеческого периода. Почти весь текст Экзаплы утрачен, поскольку воспроизведение его представляло в древние времена немалые трудности. В 90-х гг. 19 в. фрагменты Экзаплы, содержащие часть Псалтири, были обнаружены в Каирской *генизе (опубликованы *Беркитом) и в миланской библиотеке св. Амвросия (изданы кардиналом Дж.Меркати). Обе рукописи представляют собой *палимпсест и датируются 10 в. Сирийская версия Экзаплы была изготовлена монофизитским епископом Павлом в Месопотамии в начале 7 в. на основании Оригеновой. Этим переводом пользовался еще в 16 в. *Мазиус для уточнения характера оригинала Экзаплы. Фрагменты сирийской версии Экзаплы были опубликованы в Милане аббатом А.Чириани (1874). Более позднее издание вышло в Лейдене (1968).

- *Вигуру Ф., Руководство..., М.,1916², т.1, с.163–167; Дойель Л., Завещанное временем, М.,1980; Würthwein E., Der Text des Alten Testaments, Stuttg.,1963 (англ. пер.: The Text of the Old Testament, Grand Rapids (Mich.), 1979); ODCQ p.645, 1335.

Экзегéза

Экзегéза *библейская* (от греч. ἐξήγησις – толкование, объяснение), толкование текста Священного Писания. В литературе термин Экзегеза нередко употребляется как синоним термина *экзегетика, хотя в строгом смысле слова они не являются тождественными.

Необходимость Экзегезы и ее методы. В своей центральной, керигматической основе (см. статью *Керигма) Священное Писание доступно каждому. Однако, будучи сложным полисемантическим «организмом», Библия для более глубокого ее понимания нуждается в пояснениях. Эта необходимость обусловлена множеством факторов: и неоднозначностью библейских средств выражения, и дистанцией (культурной, хронологической), которая отделяет священных писателей от их читателей, и наличием внутри Библии различных оттенков *Предания. Поскольку Священное Писание создано в лоне Церкви, Церковью и для Церкви (как Ветхий, так и Новый Завет), православное сознание отдает приоритет истолкования самой Церкви, особенно в тех случаях, когда речь идет о вероучительных истинах.

Являясь Словом Божиим, выраженным через человеческое слово, Библия несет на себе печать тех эпох, когда писались ее книги, отражает особенности священных авторов (их личности, языка, воззрений; см. статью *Богочеловеческая природа Писания). Это требует от Экзегезы учета того исторического фона и *«жизненного контекста», с которыми связаны библейские книги, а также филологических исследований, позволяющих проникнуть в ход мысли священных авторов. Отсюда важность для Экзегезы *исагогики, включающей проблемы *канона, *датировки и *атрибуции священных книг, различных форм *критики библейской (текстуальной, литературной, исторической, историко-литературной и других) и дополнительных дисциплин (*археологии, *географии, *палеографии, *папирологии, *эпиграфики, изучения *Древнего Востока и *античности).

Священное Писание есть письменно зафиксированное Предание Церкви (сначала ветхозаветное, а затем новозаветное). Следовательно, Библию необходимо рассматривать в целостном контексте ее канона и христианского церковного учения. Христианская Экзегеза на протяжении веков вырабатывала принципы толкования Библии (см. статьи: *Герменевтика; *Новая герменевтика). Эти принципы включают аллегорический, прообразовательный, анагогический, историко-литературный, тропологический и другие подходы к Библии, которые по существу играют взаимодополняющую роль. Так, недостаточно установить лишь буквальный смысл текста и объяснить его с точки зрения древнего культурного контекста. Важно выявить содержащееся в нем Слово Божье, обращенное к людям всех времен и народов. Только во взаимодействии всей совокупности приемов Экзегезы раскрывается духовное богатство Писания в его многогранной полноте.

Определенное место в Экзегезе занимает *сравнительно-литературное, *сравнительно-религиозное и *сравнительно-филологическое изучение Библии.

Библейская Экзегеза носит двуединый характер. С одной стороны, она изучает Писание как исторический и литературный памятник, а с другой – как боговдохновенное Слово, как *Откровение. Каждый из двух аспектов требует собственного подхода. Вместе же они дают целостный экзегетический синтез.

Этапы и направления Экзегезы. Начало Экзегезы прослеживается уже в дохристианское время. Многие законы *Пятикнижия представляют собой истолкование и раскрытие заповедей *Декалога. В Пс. содержится своего рода молитвенно-литургический комментарий к Пятикнижию, Историческим книгам и *мудрецов Писаниям. Иудейское толкование Библии *междузаветного периода шло в двух направлениях: в плане законнической *галахи и в плане этико-богословском.

Евангельская проповедь – как Самого Христа Спасителя, так и апостолов – содержит объяснение Ветхого Завета в свете нового *Откровения.

Христианская Экзегеза при своем возникновении заимствовала некоторые приемы, выработанные в античных толкованиях древних текстов и в иудейской экзегезе. Впоследствии, в Новое время, она пользовалась методами различных школ историографии, литературоведения, философии, языкознания. Экзегеза прошла несколько этапов и породила ряд направлений, как ортодоксальных, так и отступающих от церковной точки зрения.

а) *Святоотеческая Экзегеза (обычно датируется 1–5 вв.) разрабатывала основные методы толкования, ставя в центр духовно-нравственный и вероучительный смысл Библии. См.статьи: *Александрийская школа; *Антиохийская школа; *Эдесская школа.

б) *Византийская Экзегеза (6–15 вв.) следовала в основном за экзегетами святоотеческих школ. Тропологический характер носила Экзегеза византийских подвижников.

в) *Средневековая западная Экзегеза (6–11 вв.), подобно византийской, как правило, не выходила за рамки святоотеческой традиции.

г) Средневековая католическая Экзегеза (12–15 вв.), включая *схоластическую средневековую экзегезу, создавала святоотеческие *катены, разрабатывала учение о полисемантизме Писания и о его мистической интерпретации.

д) Католическая экзегеза *ренессансной библеистики (15–16 вв.) продолжила филологические исследования Библии, начатые св. отцами, и ставила акцент на этическом толковании.

е) Протестантская Экзегеза классического периода Реформации (16 в.) подчиняла толкование конфессионально-полемическим задачам, проводила различие между «внешним» и «внутренним» словом в Писании.

ж) Православная Экзегеза Нового времени, главным образом *русская библеистика (1820 вв.), шла по пути синтеза историко-критического и нравственно-догматического толкования.

з) Католическая Экзегеза Нового времени (17–20 вв.) прошла два этапа. Первый (до 20 в.) характеризовался попытками привлечения критических методов для толкования и

борьбой против них церковного магистериума; второй (20 в.) отмечен рецепцией этих методов при сохранении католической богословской ортодоксальности.

и) Протестантские неортодоксальные направления Экзегезы (16–20 вв.) включали *социнианскую экзегезу, толкования, связанные с *рационализмом в библеистике, учениями И.Канта, *Гегеля, экзистенциальной философией и другими доктринами.

к) Протестантская ортодоксальная Экзегеза (16–20 вв.) характеризуется множеством оттенков: от принятия библейской критики до полного ее отрицания (см. статью *Фундаментализм).

Кроме того, особые формы библейской Экзегезы сложились в рамках сект (см. статьи: *Иеговистская экзегеза; *Новоизраильское понимание Библии; *Мунистская интерпретация Библии и другие), во внехристианских учениях (см. статьи: *Иудаизм; *Оккультные толкования Библии) и, наконец, во внерелигиозной науке, рассматривающей Библию только как исторический памятник

• *Бланк И.*, Экзегеза как основная теологическая дисциплина, «Символ», 1981, № 6; **Вигуру Ф.* Руководство..., М., 1916², т.1; **Елеонский Ф.Г.*, Состояние истории ветхозаветной Церкви в современной протестантской литературе, ХЧ, 1870, № 2; **Корсунский И.Н.*, Иудейское толкование Ветхого Завета, М., 1882; его же, Новозаветное толкование Ветхого Завета, М., 1905; *Лившиц Г.М.*, Очерки историографии Библии и раннего христианства, Минск, 1970; прот. *Мень А.*, О русской православной библеистике, БТ, 1987, сб.28; еп.**Михаил (Лузин)*, Библейская наука. Кн.1: Очерк истории толкования Библии, Тула, 1898; **Никольский М.В.*, Успехи науки библейской в России, ПО, 1887, ч.1, № 3; прот.**Полотебнов А.*, Исторические свидетельства об изучении Библии в хронологическом порядке, К., 1875; Происхождение Библии (Из истории библ. критики): Ветхий Завет, М., 1964; *Пэйпер Ф.*, Библейская критика в Голландии, ХЧ, 1913, № 5; **Рыбинский В.П.*, Библейская ветхозаветная критика, ТКДА, 1908, № 12; **Сольский С.*, Краткий очерк истории священной библиологии и экзегетики, ТКДА, 1866, №10–12; **Юнгеров П.А.*,

Очерк истории толкования ветхозаветных книг Священного Писания, ПС, 1910, № 11; **Farrar F.W.*, History of Interpretation, Grand Rapids (Mich.), 1961; *Fishbane M.*, Biblical Interpretation in Ancient Israel, N.Y., 1984; *Genthe H.J.*, Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft, Gött., 1977; *Grant R.M.*, A Short History of the Interpretation of the Bible, N.Y., 1963, **Kraus H.J.*, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen, 1956; **Kümmel W.*, Das Neue Testament, Freiburg, 1958; *Levie J.*, La Bible, parole humaine et message de Dieu, P.-Louvain, 1958 (англ. пер.: The Bible, Word of God in Words of Men, L., 1961); *Lubac H. de*, Exégèse médiévale, vol.1–4, P., 1959–1964; *Neill S.*, The Interpretation of the New Testament, 1861–1961, L., 1966; *Vermes G.*, *Hanson R.*, The Cambridge History of the Bible, vol.1–3, Camb. (Eng.), 1963–1970; JBC, v.2, p.590; Enc.Kat., t.4 , s.710; NCE, v.2, p.507; ODCC, p.490; RGG, Bd.1, S.1227; см. также статьи: *Англо-Американская библеистика; *Болгарская библеистика; *Герменевтика; *Греческая библеистика; *Католическая библеистика; *Комментарии библейские; *Немецкая библеистика; *Нидерландская библеистика; *Польская библеистика; *Православная библеистика; *Протестантская библеистика; *Ренессансная библеистика; *Румынская библеистика; *Русская библеистика; *Святоотеческая экзегеза; *Скандинавская библеистика; *Средневековая экзегеза; *Схоластическая средневековая экзегеза; *Толковые Библии; *Французская библеистика; *Чешская библеистика; *Школы библейские.

Экзегéтика

Экзегéтика (от греч. ἐξηγητικός – объясняющий) *библейская*, синоним *герменевтики, хотя иногда этот термин употребляется для обозначения *экзегезы.

Экземпля́рский

Экземпля́рский Василий Ильич (1875–1933), русский православный богослов. Родился в Киеве в семье священника (впоследствии архиепископа Иеронима). Окончил Духовную семинарию и Киевскую Духовную академию (1901), где затем преподавал нравственное богословие. Докторская диссертация Экземплярского была посвящена проблематике, тесно связанной с Библией («Библейское и святоотеческое учение о сущности священства», К., 1904). В 1912 по настоянию епископа *Антония (Храповицкого) Экземплярский был лишен кафедры. Поводом послужила его статья «Граф Л.Н.Толстой и св. Иоанн Златоуст в их взгляде на жизненное значение заповедей Христовых» («О религии Льва Толстого», сб.2, М., 1912). В ней автор, критикуя учение *Толстого, в то же время отмечал и положительное значение его нравственной проповеди. В 1916–1917 Экземплярский состоял редактором-издателем киевского журнала «Христианская мысль», который объединил противников схоластических методов богословия (*Бердяева, священника *Боголюбова, *Булгакова, *Дроздова, *Карташева, *Маккавейского, *Рыбинского, *Скабаллановича, *Тареева и других). В этот же период Экземплярский возглавлял в Киеве Религиозно-философское общество. Ряд работ Экземплярского освещает Социальную интерпретацию Библии и христианства. Несмотря на слепоту, поразившую писателя в 1920, он продолжал активно участвовать в церковно-общественной жизни. Скончался в Киеве.

♦ Учение древней Церкви о собственности и милостыне, К., 1910; Евангелие и общественная жизнь, К., 1913; Евангелие Иисуса Христа перед судом Фридриха Ницше, Пб., 1915; проч. труды Экземплярского указаны в литературе о нем.

● *Булгаков С.Н., Самозащита В.И.Экземплярского, «Русская Мысль», 1912, № 8; *Bidnow W., Wasilij Iljicz Ekzemplarski*, «Ελπίς», Warszawa, 1933, № 2; *Paprocki H., Ekzemplarski*, Enc.Kat., t.4, s.871.

Экзистенциалистские толкования Библии

Экзистенциалистские толкования Библии, экзегеза, основанная на принципах философии экзистенциализма. Существует несколько направлений этой философии, сложившейся в 20–30-х гг. 20-го века: религиозное (*Бердяев, Л.Шестов, *Бубер, Г.Марсель), атеистическое или близкое к атеизму (М.Хайдеггер, А.Камю, Ж.-П.Сартр) и имеющее оттенок религиозного агностицизма (*Ясперс). Однако все они сходятся в отрицании *рационализма, завершенных метафизических систем и в убеждении, что реальность не может быть постигнута лишь холодным, «объективным» разумом. В процесс познания, согласно экзистенциализму, вовлечено все существо человека, его духовное Я, его экзистенция, которая не просто осмысляет бытие, но и переживает его. Пока экзистенция находится в плену безличного «объективированного мира вещей», она отчуждена от подлинной реальности, терзается страхом, отчаянием и заботой. Обретение внутренней свободы достигается в кризисе осознания трагичности бытия и в интуитивном прорыве экзистенции к сфере «подлинного существования». Для религиозных экзистенциалистов этот прорыв почти тождествен *Откровению. Для нерелигиозных – он означает освобождение человеческого Я от всех уз.

Среди своих предшественников экзистенциалисты называют *Паскаля, С.Кьеркегора (см. статью *Скандинавская библеистика) и *Достоевского. Интерпретируя Библию, они нередко ссылаются на идеи английского критика и поэта Метью Арнольда (1822–1888), считавшего библейскую мысль всецело иррациональной, в отличие от греческой, построенной на разуме (см. его книгу «В чем сущность христианства и иудейства», М., 1908). Трагичность человеческой судьбы, описанная в Книге Иова и в некоторых псалмах, соответствует, по мнению экзистенциалистов, их пониманию человека как духовного существа, поработщенного безличным мертвящим миром.

Наиболее последовательно принципы экзистенциализма в экзегезе проводил *Бультман, толковавший Библию в свете

учения Хайдеггера. Он считал, что у апостола Павла, когда он говорит о состоянии души «до прихода веры», описано «отчужденное существование человека». Обретение же веры в *сотериологии апостола означает, по Бультману, не что иное как внутреннее озарение, освобождающее экзистенцию от «ложного бытия». Чтобы вычленить это ядро из учения апостола Павла и всего Нового Завета, Бультман предлагал герменевтический метод *демифологизации. В результате библейское учение и сотериология в частности превращались у Бультмана в субъективную форму *мистицизма, лишенного важнейших евангельских основ и утратившего конкретный новозаветный христоцентризм. Сотериологическая тайна оказывалась оторгнутой от *историзма Священного Писания, теряла из виду историческую и космическую перспективу спасения. Эти пробелы радикального протестантского Экзистенциалистского толкования Библии в значительной степени восполняются в экзистенциализме Бердяева, который, провозглашая высокую ценность личности, дает религиозную оценку космологическим и историческим процессам.

● *Бердяев Н., Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого, Париж, 1952; Богомолов А.С. и другие, Современная буржуазная философия и религия, М., 1977; *Трофимова М.К., Философия экзистенциализма и проблемы истории раннего христианства, ВДИ, 1967, №2; Угринович Д.М., Попытки «экзистенциальной» интерпретации христианства, ВФ, 1966, №8; Философия, религия, культура, М., 1982; Barrett W., Irrational Man, Garden City (N.Y.), 1962; Macquarrie J., An Existentialist Theology, Harmondsworth, 1973; прочая литература по экзистенциализму указана в ст. Гайдено П.П., ФЭ, т.5, с.789; см. также статью *Бультман.

Экклезиоло́гия библи́йская

Экклезиоло́гия библи́йская – см. *Церковь и Свящ.Писание.

Экологія и Біблія

Экологія и Біблія – см. *Природа и Библия.

Эконόμος

Эконόμος — см. *Икономос.

Экуméний

Экуméний, *Икумений* (Οἰκουμένιος) (6 в.), один из первых византийских толкователей Откровения. О жизни его ничего неизвестно. Если судить по его приверженности идеям Севера Антиохийского, Экумений был близок к монофизитству. Изъясняя Откр., Экумений исходил из мысли, что тайновидец Иоанн созерцал не только грядущее, но и всю историю спасения в целом. Комментарий долгое время считался утраченным. Он был найден и опубликован в 1928.

♦ The Complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse, 1928.

- ODCC, p.993.

Экумэний

Экумэний, *Икумений* (Οἰκουμένιος) *Триккский*, епископ (умер около 945), византийский экзегет. О жизни его известно только то, что он был епископом греческого города Трикки в Фессалии. Согласно *Сиксту Сиенскому, Экумений написал комментарий к первым 8 книгам Ветхого Завета. Однако этот труд не сохранился. Экумению приписывается авторство толкований на Деян., послания апостола Павла и *Соборные послания. Как экзегет Экумений следует главным образом свт.*Иоанну Златоусту и другим св. отцам, нередко включая в свои труды обширные цитаты из их писаний. Таким образом, комментарии Экумения можно отнести к разряду *катен.

♦ *Migne. PG, t.119*; в рус. пер.: Пастырские послания апостола Павла к Тимофею и Титу. Толкование, пер. с греч., К.,1880.

● Архиепископ *Филарет (Гумилевский), Историческое учение об Отцах Церкви, СПб., 1859, т.3, с.394 (как и многие авторы, архиеп. Филарет отождествляет Экумения Триккского с *Экумением, автором толкования на Откр. Вопрос этот остается и по сей день дискуссионным).

Экуменические переводы Библии

Экуменические переводы Библии, переводы книг Священного Писания, осуществленные при сотрудничестве экзегетов различных конфессий.

Еще в 15 в. в работе над церковнославянской *Геннадиевской Библией принимал участие доминиканский монах Вениамин. В 17 в. попытку объединить переводческий труд католиков и протестантов предпринял Р.*Симон. В 1866 аналогичную цель поставило перед собой французское «Национальное общество по переводу Библии». Но эти опыты имели непрочный и эпизодический характер. Переводы Библии оставались строго конфессиональными, отражая особенности лишь того или иного исповедания. *Тридентский собор даже запрещал католикам читать протестантские переводы.

История Экуменических переводов Библии началась в 20 в. Этому способствовало три фактора: а) сближение христиан в рамках экуменического диалога; б) интерконфессиональный характер многих научных достижений библеистики (в сфере *Историко-литературной критики, *археологии, филологии и т.д.); в) сотрудничество *обществ библейских, принадлежащих разным Церквам.

В настоящее время издано уже около 50 Экуменических переводов Библии, без комментариев и с комментариями. В основу их приняты новейшие *критические издания оригинальных текстов. Из Экуменических переводов Библии наибольшую известность приобрели «Новая Английская Библия» NEB, Новый Завет, 1961; Ветхий Завет, 1970), подготовленная библеистами, принадлежащими к 10 протестантским конфессиям, и французский католическо-протестантский «Экуменический перевод Библии» («La traduction oecuménique de la Bible», сокр. TOB, 1972–1975, 1987). При работе над TOB учитывались замечания и православных специалистов (TOB издается со вступительными статьями и подстрочными примечаниями). В 1985 вышел итальянский Экуменический перевод Библии в Турине. Среди изданий,

выходивших в Советском Союзе, к категории Экуменических переводов Библии относится перевод, осуществленный литовскими католиками в сотрудничестве с протестантами, под редакцией Вацлаваса Алюлиса (см. статью Литовские переводы Библии).

- Дух и метод экуменического перевода Библии, «Логос», 1972, № 1; *Hunt G.*, *About the New English Bible*, L., 1970; см. также статью *Переводы Библии на новые европейские языки.

Экхарт

Экхарт (Eckhart) Иоганн (*Мейстер Экхарт*), иеромонах (ок.1260–1327), немецкий католический богослов и мистик. Родился в Тюрингии в рыцарской семье. В отроческие годы стал монахом Доминиканского ордена. Получил разностороннее схоластическое образование. Читал лекции в Парижском университете; занимал руководящие должности в ордене. Прославился как проповедник, впервые обращавшийся к народу на его родном языке. Незадолго до смерти Экхарта против него было выдвинуто обвинение в ереси, и хотя доминиканцы успешно защищали его, ряд положений доктрины Экхарта, вырванных из контекста и скорее всего неверно понятых, был осужден папой Иоанном XXII (1329). Тем не менее авторитет Экхарта в католическом богословии не был подорван и его наследие тщательно изучалось.

Экхарт как экзегет и богослов. Экхарт написал комментарии к Быт., Исх., Притч. и Ин. Самой большой известностью пользуются его Беседы, или Проповеди. Они представляют собой комментарий к важнейшим местам Библии, написанный в духе богословского *мистицизма. Для раскрытия своей мысли Экхарт чаще всего прибегает к *аллегорическому методу толкования. Так, например, пять мужей евангельской самарянки превращаются у него в пять чувств, отдаляющих душу от Бога.

Одна из главных тем Экхарта – «духовная нищета» (см. Мф.5:3), которую он понимал как высшую форму освобождения от всего тварного. «Человек, который вполне отрешен, настолько восхищен в вечность, что ничто преходящее не может уже заставить его почувствовать плотского волнения; тогда он мертв для земли». Эта отрешенность есть путь к Богу. «Где кончается тварь, там начинается Бог. И Бог не желает от тебя ничего большего, как чтобы ты вышел из себя, поскольку ты тварь, и дабы Богу быть в тебе Богом». Историческое Рождество есть для Экхарта символ таинственного рождения Бога в человеке. Оно продолжается вечно, как вечен процесс самого творения.

Следуя апофатическому учению *Дионисия Ареопагита, Экхарт утверждал абсолютную надмирность Божества. «Божество» (Gottheit) выше даже Самого Бога, ибо Оно становится Богом, лишь когда действует, когда из Него изливается тварное бытие (здесь у Экхарта отмечается элемент пантеизма). Мир исходит из Божества, чтобы в Него вернуться. Это возвращение совершается искупительной силой Христовой и «духовной нищетой» верных, отдающих себя Небу. Экхарт, однако, не ограничивается отрешенным мистицизмом, признавая ценность деятельной жизни (Мария избрала благую часть, но и Марфа возлюблена Спасителем). Чтобы объяснить, как можно сочетать созерцание и деятельность, Экхарт находит в Библии свидетельства в пользу двуединого бытия человека. Действуют и Моисей, и Дева Мария, и Сам Христос, и одновременно дух их пребывает с Богом и в Боге. «Знай, – пишет Экхарт, – внешний человек может быть погружен в деятельность, в то время как внутренний человек остается свободным и неподвижным». Учение Экхарта оказало большое влияние на европейскую мысль, в частности, на Николая Кузанского, *Беме, *Лютера, *Шеллинга, *Гегеля и на экзистенциалистские философские системы.

♦ Die deutschen und lateinischen Werke, Bd.1–8, Stuttg.,1936–1948; Meister Eckhart. A Modern Translation, N.Y.,1957; в рус. пер.: Духовные проповеди и рассуждения, М.,1912; Избранные проповеди, М.,1912.

• Грушке Н., Экхарт, ЭСБЕ, т.40; Мейстер Экхарт, «Логос», 1972, №4; Соколов В.В., Средневековая философия, М.,1979; Степун Ф., Трагедия мистического сознания, «Логос», 1911–1912, №2–3; Хоружий С., Экхарт, ФЭ, т.5; *Штейнер Р., Мистика на заре духовной жизни нового времени и ее отношение к современным мировоззрениям, М.,1917; Ancelet–Hustache J., Maître Eckhart et la mystique rhénane, P.,1956 (англ. пер.: Master Eckhart and the Rhineland Mystics, N.Y.,1957); Mieth D. (hrsg.), Meister Eckhart, Freib., 1984 (с библиографией); ODCC, p.442.

Элефантинские папирусы

Элефантинские папирусы, архив иудейского военного гарнизона, состоявшего на службе у египетского царя (конец 5 в. до н.э.). Элефантинские папирусы найдены в Верхнем Египте на о.Абу, или Элефантине, в конце 19 в. Первое собрание их было приобретено *Райценштайном и египтологом В.Шпигельбергом (1870–1930). Папирусы публиковались с 1906 по 1953. Тексты Элефантинских папирусов написаны на *арамейском языке. Они включают личную корреспонденцию, официальные документы, деловые письма. Из них явствует, что иудеи колонии имели собственный храм, который впоследствии был разрушен местными жителями. Кроме Яхве, «небесного Бога», члены общины чтили и других богов, в частности ханаанскую Анат. В Элефантинских папирусах описаны обряды, связанные с *праздником Пасхи.

Сторонники *исторического эволюционизма видели в этих документах доказательство того, что в 5 в. иудеи все еще были политеистами и не знали запрета Втор. строить храм где-либо, кроме Иерусалима. Их оппоненты, напротив, утверждали, что Элефантинские папирусы отражают лишь *двоеверие, возникшее как вторичное явление в обстановке *диаспоры. Обличения пророком Иеремией египетских иудеев за их отступление от веры (Иер.44:7 сл.) подтверждают вторую точку зрения.

Переводы: Волков И.М., Арамейские документы иудейской колонии на Элефантине V в. до Р.Х., М., 1915; *Kraeling E.G.*, The Brooklyn Museum Aramaic Papyri, New Haven, 1953.

- *Гункель Г., Храм в Элефантине, «Странник», 1912, №2; *Иваницкий В.Ф., Иудейско-арамейские папирусы с острова Элефантины и их значение для науки Ветхого Завета, ТКДА, 1914, №11–12; *Струве В.В., Подлинная причина разрушения иудейского храма на Элефантине в 410 г. до н. э., ВДИ, 1938, №4; *Троицкий С.В., Еврейский храм в Египте, ХЧ, 1908, №1; *Grelot P., Documents araméens d’Egypte, P., 1972; прочую

иностранную библиографию см. в Enc.Kat., t.4, s.877; ODCC, p.450.

Эллинизм

Эллинизм и Библия. Термин Эллинизм обозначает особый тип культуры, сложившийся в Средиземноморье после завоевательных походов Ал.Македонского (конец 4 в. до н.э.).

Основные черты эллинистической культуры были обусловлены взаимодействием греческой и восточной культур. Походы Александра и власть его преемников распространили греческую цивилизацию далеко за пределы Балкан. Ее воздействие сказалось не только на Ближнем Востоке и в Северной Африке, но и в Средней Азии и Индии. В свою очередь, происходила ориентализация греческих обычаев и верований; возникали различные формы религиозного *синкретизма, сочетавшего элементы западных и восточных культов (и соответственно культового искусства). Именно в эпоху Эллинизма греческие и восточные верования проникли в Рим, который стал преемником эллинистических держав. Периоду Эллинизма свойственны возрождение античных мистерий и развитие языческих вариантов *эсхатологии.

Философия Эллинизма (стоицизм, кинизм, скептицизм, эпикурейство) имела не метафизическую, а преимущ. этическую направленность. В рамках этой философии впервые возникла идея *«универсальной религии». Для Эллинизма характерно преобладание городской цивилизации, рост просвещения (создание библиотек, музеев, популярной литературы). Одновременно в период Эллинизма наблюдается развитие оккультизма, астрологии, суеверий. Литература Эллинизма несет на себе черты эпигонства и декаданса. Наиболее выдающиеся произведения эллинистической литературы относятся к области этики и историографии. Научная мысль Эллинизма была сосредоточена на практической, инженерной сфере.

Библия и Эллинизм. Широкое распространение идеи единства человечества началось в эпоху Эллинизма. Этому способствовал ряд факторов, в частности то, что греческий язык (см. статью *Койнэ) стал международным. Слово «эллин»

теряет этнический характер и превращается в понятие, связанное с культурной принадлежностью. Универсалистское мышление сказывается в появлении трудов на греческом языке, написанных вавилонскими (Берос) и египетскими (Манефон) авторами. В эллинистическом контексте осуществляется и перевод Ветхого Завета на греческий язык (*Септуагинта). Тогда же начинается обращение многих «эллинов» в иудейство (см. статью *Прозелиты). В Палестине и *диаспоре среди иудеев возникает течение грекофилов, которое пропагандирует западные обычаи, моды и образ жизни. Однако эта тенденция, свойственная всем регионам эллинистической культуры, поставила под угрозу само содержание библейской религии. Против этой опасности выступили *хасиды; а когда сирийский царь Антиох IV Епифан попытался насильственно насадить язычество в Иудее, вспыхнуло Маккавейское восстание, положившее конец эллинизации иудеев. С этого времени в ветхозаветной Церкви усиливается стремление к обособленности (в известной мере подпитывающей античный антисемитизм). Тем не менее элементы эллинистической культуры продолжают просачиваться в *иудейство. Наиболее ярко это проявилось в иудейском богословии Александрии, нашедшем завершение в творчестве *Филона Александрийского.

Воздействие Эллинизма заметно в Неканонических книгах Ветхого Завета (особенно в 1–4 Макк. и Прем.). В частности, автор Прем. излагает учение о бессмертии души в том же ключе, в каком его рассматривали многие греки. Восточные элементы Эллинизма отразились в *апокалиптической литературе (см. статью *Апокрифы). Многие иудеи диаспоры говорили на греческом языке и назывались «еллинистами». К их числу принадлежал первомученик Стефан и первые проповедники Евангелия среди язычников (Деян.11:20). Основную массу обращенных в христианство вначале составляли прозелиты.

Книги Нового Завета были написаны в эллинистической среде. Это давало повод экзегетам *религиозно-исторической школы искать в них влияние языческих мистерий (*Буссе,

*Райценштайн и другие). Однако работами многочисленных исследователей (*Глубоковский, А.*Швейцер и др.) было доказано, что в Новом Завете под эллинистической оболочкой сохранялась исконная библейская традиция, не угасшая и в *языко-христианских общинах.

● *Аверинцев С.С., Греческая литература и ближневосточная «словесность», в книге: Типология и взаимосвязь литератур древнего мира, М.,1971, т.1; *Арсеньев Н., Эллинистический мир и христианство, Варшава, 1933; Баумгартен Ф. (и др.), Эллинистическо-римская культура, СПб.,1914; Боннар Ш., Греческая цивилизация, пер. с франц., М.,962, т.3; *Гэтч Э., Эллинизм и христианство, в книге: Общая история европейской культуры, СПб., ¹⁹¹¹, т.6; *Глубоковский Н.Н., Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу, в его книге: «Евангелие» св. апостола Павла и теософия Филона, кн. Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право, СПб., 1910, т.2; Зелинский Ф.Ф., Религия эллинизма, Пг.,1922; Лосев А.Ф., История античной эстетики. М.,1979–1980, т.5–6; Моммзен Т., История Рима, М.,1949, т.5; Ранович А.Б., Эллинизм и его историческая роль, М.-Л.,1950; Светлов Э. (прот. А.Мень), На пороге Нового Завета, Брюссель, 1983 (с библиогр.); *Тарн В., Эллинистическая цивилизация, М.,1949; *Тураев Б.А., История древнего Востока, Л.,1936, т.2; *Фрэзер Дж., Золотая ветвь, М.,1980; Шлюмберже Д., Эллинизированный Восток, М.,1985; Штэрк В., Иудейство и эллинизм, в книге: Христианство в освещении протестантских теологов, СПб.,1914; *Daniélou J., Message évangélique et culture hellénistique aux II et III siècles, P.,1961; *Hengel M., Judentum und Hellenismus, Tüb.,1969 (англ. пер.: Judaism and Hellenism, Phil.,1974); *Toynbee A., Hellenism, L.,1959; Wendland P., Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, Tüb.,1912; прочую библиографию см. в указанных трудах, а также в статьях: *Второго Храма период; *Междузаветный период; *Премудрости Соломоновой Книга.

Эллис

Эллис (Ellis) Питер (1921–2009), американский католический библеист. Родился в Нью-Йорке. Высшее богословское образование получил в Риме, где специализировался по Священному Писанию. С 1968 профессор Ветхого и Нового Завета в Фордемском университете. Автор обобщающего учебного руководства «Люди и провозвестие Ветхого Завета» («The Men and the Message of the Old Testament», Collegeville, 1963). В этой книге обзор ветхозаветной истории и *богословия построен на основе схемы, учитывающей *документарную теорию происхождения *Пятикнижия и другие выводы *новой исагогики. Труд снабжен многочисленными таблицами, помогающими уяснению структуры и смысла Ветхого Завета. Этот же принцип проведен Эллисом и в его работе «Яхвист – первый библейский богослов» («The Yahwist – The Bible's First Theologian», 1980). Эллису также принадлежит ряд общедоступных толкований к отдельным книгам Библии.

♦ The Books of Kings, Collegeville, 1966; Matthew: His Mind and His Message, Collegeville, 1974; Seven Pauline Letters, Collegeville, 1982; The Genius of John, Collegeville, 1984; Jeremiah and Baruch, Collegeville, 1986.

- WBSA, p.63.

Элохѣм

Элохѣм, Элогим, – см. *Имена Божьи.

Элохѣст

Элохѣст, *Элогист*, предполагаемый автор, записавший тот вариант Моисеева Предания, который в Документарной теории происхождения Пятикнижия получил название *Элохистической традиции.

Элохистическая традиция

Элохистическая традиция в Пятикнижии, согласно Документарной теории, один из *четырёх источников *Пятикнижия. Условное обозначение – Э (лат. E).

Выделение Элохистической традиции началось в 18 в. (*Виттер, *Астриук). Вначале главным признаком, по которому ее выделяли, было предпочтение в ряде мест Пятикнижия слова *Элохим (Бог), в отличие от других разделов, где чаще употребляется Имя Божье – *Яхве. В конце 18 в. И.*Айххорн и *Ильген установили дополнительные критерии и выделили из Элохистическую традицию «второго Элохиста», или *Священническую традицию (условное обозначение С, лат. P). Тексты, относимые собственно к Элохистической традиции, отличаются по характеру изложения: стиль их менее образен, чем стиль *Яхвиста, *Теофании совершаются во сне или через ангелов. Элохист называет гору Синай Хоривом, жителей Ханаана – аморреями, тестя Моисея Рагуила – Иофором. В традиции можно заметить влияние *пророков (Авраам назван пророком, сестра Моисея – пророчицей). Хронологически Элохистическая традиция обнимает период времени от призвания Авраама до смерти Моисея. Нарративные части Элохистической традиции соединены с *этическим Декалогом и *Книгой Завета. Элохист уделяет большое внимание предкам *Ефрема, из чего был сделан вывод, что он писал в Северном царстве.

Вопрос о происхождении Элохистической традиции в настоящее время продолжает оставаться дискуссионным. Существуют четыре варианта его решения:

а) традиция представляет собой документ, которым пользовался Моисей при составлении Пятикнижия;

б) Элохистическая традиция никогда не была записана в виде отдельного произведения, а тексты Элохиста суть лишь *интерполяции, внесенные в текст Яхвиста;

в) Элохистическая традиция передавалась главным образом в форме *устной традиции и вошла в Пятикнижие лишь

в *Плена период;

г) текст Элохиста был создан как цельный священный историко-законодательный документ вскоре после *разделения царств в 9 или 8 вв. до н.э.

В любом случае большинство библеистов считает, что ядро Элохистической традиции восходит к эпохе Моисея. Ниже приводится перечень разделов Пятикнижия, которые принято относить к Элохистической традиции.

Быт. 15 (Е+J); 20; 21:6–32:34; 22:1–14:19; 28:11,12,17,18,20–22; 29:1,15,23, 25–28,30; 30:1–3а,6,8,17,23; 31:2,4–18а, 19–45,51–55; 32:1–2,13б–21,23; 33:18б–20; 35:1–8,16–20; 37:26,5–11,14а,15–18а,19–20,22,23б–24,28а,28б–30,31б–32а,34,36; 40:1–3а,4–5а,6,15а,16–23; 41; 42:1,3–4а,8–26,29–37; 43:14–23б; 45–46:1–5а; 47:12; 48:1–2,8–27; 50:15–26.

Исх. 1:15–22; 2:1–15; 3:1,4б,6,9–15,21– 22; 4:17–18,20б–21; 7:20б–21а,24; 9:22– 23а,35; 10,8–13а,20–27; 11:1–3; 12:31–36,37б–39; 13:17–19; 15:1–21; 17:3–6, 8–16; 18; 19:26–19; 20:1–21; 21; 22; 23; 24:3–8,12а,18б; 31:18б; 32:1–8,15–35; 33.

Числ. 10:29–36; 11; 12; 13:17–33 (J+P); 16:1–34 (Е+Р); 20:1–9,12–35; 22; 23; 24; 25:1–5; 32:1–17,20–27,34–42.

Втор. 10:6–7; 27,5–7а; 31:14–15,23; 33–34:5–6.

● *Велльгаузен Ю., Введение в историю Израиля, пер. с нем., СПб.,1909; *Рыбинский В.П., Иеговисты и Элогисты, ПБЭ, т.6, с.194–205; *Rudolph W., Der «Elohist» von Exodus bis Josua, В.,1938; см. также статью *Пятикнижие.

Эль

Эль – см. *Имена Божьи

Эль Грёко

Эль Грёко (El Greco), собств. *Теотоко́пули*, Доменико (1541–1614), испанский живописец. Родился на о.Крит в греческой семье. Первые уроки живописи брал у местных живописцев. Однако творчество его сформировалось в художественной атмосфере западных школ. Около 1560 он поселился в Венеции, затем работал в Риме. К этому периоду жизни Эль Грёко относятся полотна «Изгнание торгующих из Храма» и «Исцеление слепого», написанные под сильным влиянием итальянских мастеров. В 1577 художник приехал в Испанию, с которой окончательно связал свою судьбу и в которой гений его достиг высочайшего расцвета. Эль Грёко писал преимущественно для храмов и монастырей, хотя его своеобразная трактовка священных сюжетов нередко вызывала конфликты с заказчиками. Эль Грёко жил и умер в Толедо.

Библейская тематика занимает большое место в художеств. наследии Эль Грёко. В отличие от произведений многих мастеров Ренессанса, его картинам на темы священной истории чужд «светский дух», упоение плотью, ориентация на античные образцы. Полотна Эль Грёко отразили эпоху, когда на фоне войн, переворотов и усобиц ренессансный «титанизм» поблек и сменился поиском новых, мистических путей. Утонченные, одухотворенные, порой тревожные лица, хрупкие, странно вытянутые фигуры, подобные призракам, – таковы библейские персонажи у Эль Грёко. От его сложных композиций веет тайной, экстатическим воодушевлением; они полны напряженной динамики; словно веяние нездешнего ветра пробегает по одеждам, лицам, небу, где несутся разорванные грозные тучи.

Вера мастера в духовное обновление Церкви выразилась в серии «Изгнание торгующих из Храма» (тема, к которой Эль Грёко неоднократно возвращался). Одна из его последних работ посвящена Апокалипсису («Снятие пятой печати», 1608–1614). В ней кризис и отчаяние человечества побеждаются надеждой на спасение. Художник изобразил мучеников, которые призывают к Божьей правде, ожидая победы над силами зла.

Среди библейских картин, написанных Эль Греко, наиболее известны: «Эспольо», или «Снятие одежд с Христа», изображающая момент перед Распятием (1577–1579), «Распятие» (1580–1585), «Христос, несущий крест» (1590), «Поклонение пастухов» (1605), «Моление о чаше» (около 1605), «Сошествие Св. Духа», «Пир у Симона-фарисея», «Встреча Марии и Елизаветы» (все три написаны ок. 1610–1614). Эль Греко также принадлежит серия изображений Христа, Св. семейства, апостолов. Творчество Эль Греко долгое время встречало непонимание, но в 19–20 вв. оно было вновь «открыто» и вызвало огромный интерес во всем мире.

- *Валлантен А.*, Эль Греко (Доменико Теотокопули), М., 1962; *Кампши А.*, Греко, 1547–1615, Будапешт, 1962; *Каптерева Т.*, Эль Греко, М., 1965 (с краткой библиографией); *Wethey H.E.*, El Greco and His School, Princeton, 1962.

Эльзеви́ры

Эльзеви́ры (Elsevier), владельцы голландской издательской фирмы, впервые напечатавшие новозаветный *Текстус рецептус. Фирма была основана в 1580. Центры ее находились в Лейдене, Гааге, Амстердаме, Утрехте. Расцвету деятельности Эльзевиров немало способствовала религиозная терпимость в Нидерландах 17 в. Их фирма выпускала богословскую, научную, философскую и художественную литературу.

Издания Эльзевиров отличались высоким типографским мастерством, которое принесло им мировую известность. В 1624–1633 Эльзевиры Бонавентура (1583–1652) и его племянник Абрахам (1592–1652) опубликовали карманное издание греческого Нового Завета, основанное на текстах *Этьена и *Безы, а также на нескольких древних *рукописях. В предисловии к 2-му изданию (1633) они объявили читателям, что отныне те имеют эталонный, «общепринятый текст» textus receptus). И действительно, он считался таковым на протяжении почти 200 лет, пока не появились новые *критические издания, основанные на большем числе рукописей. Фирма Эльзевиров прекратила свое существование в 1713.

- Аронов В.Р., Эльзевиры, М., 1975; Владимиров Л.И., Всеобщая история книги: Древний мир. Средневековье. Возрождение. XVII в., М., 1988; Hartz S.L., The Elseviers and Their Contemporaries, Amsterdam, 1955.

Энгнелл

Энгнелл (Engnell) Иван (1906–1964), шведский протестантский библеист. Был профессором кафедры Ветхого Завета в Упсальском университете (с 1947), редактором шведской «Библейской энциклопедии» (1962). Как и большинство представителей Скандинавской школы, отвергал Документарную теорию *Графа и *Велльхаузена, считая, что основное содержание Пятикнижия сформировалось в русле *устной традиции. Согласно Энгнеллу, в процессе письменной фиксации *Четверокнижие сложилось как отдельное произведение. В работе «Исследования о божественном происхождении царской власти на древнем Ближнем Востоке» («Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East», Uppsala, 1943) Энгнелл, следуя *Мовинкелю, рассматривал общевосточный ритуал интронизации царя как один из важнейших мотивов древних религий, отразившийся и на ветхозаветном *мессианизме. Энгнеллу принадлежит труд по ветхозаветной *исагогике (1945).

♦ Methodological Aspects of Old Testament, «Vetus Testamentum», Leiden, 1960, Suppl. VII; Critical Essays on the Old Testament, L., 1970.

• Bentzen A., Scandinavische Literatur zum Alten Testament, «Theologische Rundschau», 1948–1949, Jg.17, № 27; см. также статью *Скандинавская библеистика.

Эндогамия

Эндогамия (греч. ἔνδον – внутри, и γάμος – брак) в Библии, правило, согласно которому верующие должны были заключать браки только в пределах собственной религиозной общины. Поскольку в Ветхом Завете община фактически совпадала с этносом, Эндогамия часто принимала племенной, национальный характер. Первое указание на такого рода Эндогамию содержится в рассказе об Аврааме, который не желал, чтобы его сын вступал в брак с хананеянкой (Быт.24:3–4). Моисеево законодательство также запрещало брачные союзы с язычниками Ханаана (Исх.34:15–16; Втор.7:1–4). Однако Эндогамия не была абсолютной и строго не соблюдалась. Жен-иноплеменниц имели сам Моисей и почти все цари Израиля. Принцип ветхозаветной Эндогамии был обусловлен не этническими или расовыми мотивами, а опасениями языческого влияния. Так, по свидетельству (Неем.13:24), дети, рожденные от иноплеменниц, даже забывали свой язык (и соответственно – отеческие религиозные предания). По этой причине Ездра ужесточил брачные запреты, невзирая на заметное сопротивление универсалистов (см. Книгу Руфи). Позднее смягчению этих запретов содействовало развитие института прозелитизма (см. статью *Прозелиты).

В Новом Завете апостол Павел не требует от христианина (или христианки) расторжения уже заключенного брака с язычником или язычницей (1Кор.7:12–16). Однако к концу 1 в. религиозная Эндогамия среди христиан становится более строгой, что постепенно приводит к полному запрету браков не только с нехристианами, но и с раскольниками и еретиками. См. 14-е правило Халкидонского и Трулльского (72) *Вселенских соборов, а также правила Лаодикийского (10,31) и Карфагенского (21) *Поместных соборов.

- Свящ. *Стеллецкий Н., Брак у древних евреев, К.,1892; *Троицкий С.В., Христианская философия брака, Париж, б.г. (и др. его работы); прочую библиографию см. в статье *Моногамия.

Энциклопéдии

Энциклопéдии *библейские* – см. *Словари и справочники библейские.

Эпигра́фика

Эпигра́фика (от греч. ἐπιγραφή, – надпись) *библейская*, раздел библейской *археологии, изучающий древние надписи на камне, керамике, металле и других твердых материалах. Эти надписи играют важную роль в реконструкции библейской истории и истории соседних со Св. землей стран. В самой Св. земле число древних надписей, найденных до сих пор, сравнительно невелико. Среди них: фрагмент эпоса о Гильгамеше (из Мегиддо), земледельческий календарь (из Гезера, см. статью *Календари библейской эпохи), стела моавитского царя Меши, *Силоамская надпись в Силоамском туннеле времен пророка Исаяи, *остраконы времен пророка Иеремии, надписи на печатях (см. статью *Сфрагистика), на монетах и *оссуариях *Второго Храма периода. Большинство этих эпиграфических текстов написано *финикийским алфавитом и *квадратным шрифтом. Прочие памятники Эпиграфики *Древнего Востока написаны Иероглифической письменностью и *клинописью (см. статьи: *Древний Восток; *Угарит; *Эбла).

Новозаветная Эпиграфика располагает надписями, связанными с эпохой императоров Августа, Тиберия и Нерона. В Кесарии найдена надпись Пилата, а в Дельфах – надпись правителя Галлиона, помогающая уточнить хронологию жизни апостола Павла. При раскопках в Иерусалиме была обнаружена надпись Феодота, начальника синагоги либертинцев (см. Деян.6:9), на о. Кипр – надпись с упоминанием проконсула Сергия Павла (см. Деян.13:6 сл.); одна из коринфских надписей содержит имя Ераста, друга апостола Павла (Рим.16:23). При раскопках в Ватикане обнаружена древняя гробница, которую большинство археологов отождествляют с гробницей апостола Петра. Там же на стене открыта надпись с именем апостола.

- *Киттель Р., Главнейшие результаты раскопок в странах Древнего Востока, ОПЕК, с.219; Кубланов М., Новый Завет. Поиски и находки, М.,1968; *Лопухин А.П., Библейская история при свете новейших исследований и открытий, т.1–3, СПб.,1889–

1895; *Троицкий И.Г., Библейская археология, СПб.,1913; Церен Э., Библейские холмы, пер. с нем., М.,1986; *Albright W.F., The Archaeology of Palestine, Baltimore, 1960; Kroll G., Auf den Spuren Jesu, Lpz.,1983; *Wright G.E., Biblical Archaeology, Phil.,1962; прочую литературу см. в статье *Археология библейская.

Эпилóg Евáнгелия от Мáрка

Эпилóg Евáнгелия от Мáрка, заключительный раздел Мк (Мк.16:9–20). Имеется в большинстве греческих *рукописей Нового Завета, в *Пешитте, *Итале и *Вульгате, однако отсутствует в Синайском, *Ватиканском и ряде других древних *кодексов. О существовании в 4 в. таких кодексов без Эпилога Евангелия от Марка свидетельствует *Евсевий Кесарийский (Вопросы к Марину. Migne. PG, t.22). Блж.*Иерониму был известен список Мк., в котором эпилог (после ст.14) включает следующие слова: «И они осознали свою вину, говоря: сей век беззакония и неверия находится под властью сатаны, который не допускает, чтобы нечистыми устами принималась истина Божия; поэтому открой теперь Твою истину» (Разговор против пелагиан, II, 15). Парижский и Афонский кодексы 8 в. (L, Ψ), а также некоторые другие греческие списки Мк. имеют иной вариант эпилога, состоящий всего из нескольких строк: «Они кратко сообщили Петру и бывшим с ним обо всем, что им было сказано. Потом и Сам Иисус явился им и послал проповедовать от Востока до Запада священную и бессмертную Весть о вечном спасении. Аминь». И традиционный, и краткий вариант Эпилога Евангелия от Марка по стилю и языку отличаются от прочего текста Евангелия. В частности, в них нет многих выражений, характерных для Мк., и, напротив, есть слова, которые в Мк. не встречаются.

Проблему происхождения Эпилога Евангелия от Марка обычно решают двояко. Либо он был написан самим евангелистом и в некоторых списках утрачен; либо Евангелие от Марка по неизвестным причинам (быть может, из-за смерти евангелиста) осталось незавершенным, а позднее, поскольку текст производил впечатление неоконченного, к нему был добавлен эпилог (в одних списках краткий, в других – пространный).

В любом случае Эпилог Евангелия от Марка является неотъемлемой частью боговдохновенного библейского *канона, принятого Церковью. Учитывая свидетельство свт.*Иринейя

Лионского (Против ересей, III, 10, 6) и *Папия (Евсевий. Церковная история, III, 39), необходимо признать, что канонический вариант Эпилога Евангелия от Марка существовал уже в 1-й половине 2 в.

- Архим.*Кассиан (Безобразов), Евангелия от Матфея и Марка, Париж, 1931; *Мещерский Н.А., К датировке заключительного зачала Евангелия от Марка, ПСб., 1986, №28 (91); *Розанов Н.П., О подлинности заключения к Евангелию от Марка, ТБ, 1912, т.9, с.96; *Taylor V., The Gospel According to St.Mark, L.,1966; см. также соответствующие разделы в толкованиях на Мк., указанные в статье *Евангелия.

Эпонимы

Эпонимы (от греч. ἐπώνυμος – дающий название) *библейские*, термин, обозначающий: а) царей и других правителей, по времени правления которых велось исчисление *хронологии в древности (например, 3Цар.6:1; Неем.2:1; Лк.3:1); б) родоначальников племени или народа, от которых происходят их наименования. В народных *легендах Эпонимы-предки обычно наделяются фантастическими атрибутами, свойственными мифологическим персонажам (см. *Криничная Н.А., «Персонажи преданий: становление и эволюция образа», Л.,1988*). В Библии эти черты у Эпонимов-праотцев отсутствуют. Они изображены вполне реалистически.

В ряде случаев Эпонимы *библейские* являются *персонификацией этнических групп. Например, в (Быт.10) потомки Ноя, вероятно, означают не отдельных лиц, а целые народы (см. статью *Этнография*). К числу Эпонимов-предков относится большинство ветхозаветных *патриархов, которых *радикальная критика долгое время рассматривала только как собирательные образы. Однако представители *«Балтиморской школы» и других новейших направлений в библеистике, основываясь на данных *археологии, пришли к выводу, что «эпонимичность» патриархов не исключает их исторической реальности как конкретных лиц.

- См. работы *Брайта, *Де Во, *Киттеля Р. и статью *Патриархи.

Э́пос в Би́блии

Э́пос в Би́блии – см. *Жанры литературные; *Роды литературные.

Эра́зм Роттерда́мский

Эра́зм Роттерда́мский (Erasmus Roterodamus), Дезидерий, священник (около 1469–1536), католический писатель, богослов, библиист, ученый-филолог. Родился в Роттердаме (Голландия). Рано осиротев, поступил в Августинский монастырь (1487) и вскоре был рукоположен (1492). Однако в 1494 добился разрешения выйти из монастыря и стал независимым ученым. Некоторое время Эразм Роттердамский жил во Франции, посещал Англию, где сблизился с Томасом Мором, работал в Альдинской типографии. В Италии ему присвоили степень доктора богословия. Деятельность Эразма Роттердамского получила одобрение папы. В эти годы к ученому-гуманисту стал прислушиваться весь образованный мир. «Ему изумляется, его воспевают и превозносят, – писал *Камерарий, – каждый, кто не хочет прослыть чужаком в царстве муз». Когда *Лютер начал свою борьбу, Эразм Роттердамский оказался в трудном положении. С одной стороны, он сочувствовал идее реформы Церкви, но с другой – осуждал религиозно-политические распри, вызванные Реформацией. Эразм Роттердамский не мог целиком встать и на сторону врагов Лютера, чем вызвал негодование в католическом лагере. Последние годы жизни Эразм Роттердамский провел в скитаниях по Европе, охваченной междоусобицами. Скончался он в Базеле, работая над комментарием к *Оригену.

Поборник гуманности, просвещения и терпимости, Эразм Роттердамский противопоставлял евангельский идеал фанатизму, обскурантизму и клерикализму. В своей знаменитой сатире «Похвала глупости» (1509; рус. пер.: БВЛ, 1971, т.33), написанной в доме Т.Мора, Эразм Роттердамский выступал против светской власти духовенства и против насилия в делах веры. Хотя он предвосхитил все основные требования Реформации, он желал, чтобы церковное обновление совершалось без расколов и вражды. Как христианский мыслитель Эразм Роттердамский черпал вдохновение в Библии, особенно у апостола Павла и в полузабытых тогда писаниях

греческих отцов Церкви. Философским дополнением к Писанию и патристике для Эразма Роттердамского служил христианизированный платонизм. С этой позиции он полемизировал с Лютером, в частности, в своем трактате «Диатриба, или Рассуждение о свободе воли» (1524; рус. пер., в его книге: Философские произведения, М., 1986). Главным предметом его критики был воинствующий лютеровский иррационализм. «Чистая молитва, – писал Эразм Роттердамский, – ведет чувство на небо, словно в крепость, неприступную для врагов; знание укрепляет ум спасительными помыслами, так что не следует лишаться ни того, ни другого». Библейской тематике Эразм Роттердамский посвятил ряд своих поэтических произведений («Установление христианского человека», «Лирическая песнь о доме, в котором родился Христос» и другие, см. «Стихотворения», М., 1983).

Эразм Роттердамский как библеист. Убежденный в *боговдохновенности Священного Писания, Эразм Роттердамский высоко ставил филологическую критику Библии, ведущую свое начало от отцов Церкви. Он принимал традиционную *атрибуцию священных книг, делая исключение лишь для Евр. и Откр., происхождение которых считал спорным вопросом. *Синоптическую проблему Эразм Роттердамский трактовал в духе *«взаимозависимости» теории (Мк. есть сокращение Мф.). В историю библейской текстологии Эразм Роттердамский вошел как редактор и издатель первопечатного греческого Нового Завета (Базель, 1516), который снабдил критическими комментариями. Правда, до него греческий текст Нового Завета был уже напечатан в составе *полиглотты *Хименеса (1514, Комплютен), однако Комплютенское издание фактически увидело свет лишь в 1522. При работе Эразм Роттердамский использовал святоотеческие тексты и 8 древних рукописей Нового Завета. Издание было повторено им в 1519, 1522, 1527 и 1535 (в 4-м изд. Эразм Роттердамский учел и Комплютенскую полиглотту). В публикацию Эразм Роттердамский включил собственный перевод Нового Завета на латинский язык, поскольку считал, что *Вульгата не свободна от ошибок и неточностей.

В своих комментариях ученый частично опирался на труды Л.Валлы (см. статью *Ренессансная библеистика), выступавшего против *схоластической средневековой экзегезы, которая толковала Библию лишь по латинскому переводу (комментарии Валлы Эразм Роттердамский издал в 1505). Эразм Роттердамский язвительно высмеивал *фигуризм средневековых богословов, их злоупотребление методом *типологического толкования Библии и тенденцию искать в Писании то, чего там нет. Отвергая *вербализм, Эразм Роттердамский отдавал предпочтение *аллегорическому методу, хотя использовал его главным образом для выявления *тропологического смысла Писания. Чтобы избежать при этом произвола, нередко свойственного аллегоризму, Эразм Роттердамский стремился тщательно исследовать библейские *символы и способы их употребления («Ведь Божественный Дух имеет свой язык и свои образы»). Например, в Библии часто встречаются образы воды, источника, колодца, что, согласно Эразму Роттердамскому, указывает на истину, которая скрывается под «внешним словом», подобно воде, текущей в «артериях земли». Впрочем, ученый был далек от мысли считать истины Священного Писания чем-то эзотерическим, доступным лишь для узкого круга избранных. Нет особой касты людей, утверждал он, которой принадлежит исключительное право интерпретации Библии. Как каждый может с помощью Божьей стать благочестивым, так и каждый может стать богословом, если имеет чистое сердце и ясный разум. Лучшими руководителями в этом деле являются отцы Церкви. Но у них нет полного единства взглядов, и поэтому пользоваться ими следует избирательно.

«Из толкователей Священного Писания, – советовал Эразм Роттердамский, – более всего выбирай тех, кто дальше всего отходит от буквы. После Павла таковы прежде всего Ориген, Амвросий, Иероним, Августин. Ведь я вижу, что новейшие теологи весьма охотно цепляются за буквы и затрачивают больше труда на всякие хитрые тонкости, чем на раскрытие тайн, – словно Павел в действительности не говорил, что наш закон – духовен». У св. отцов Эразм Роттердамский

заимствовал мысль о полезности для экзегезы изучения различных наук и древней литературы. Являясь возродителем святоотеческой *текстуальной критики, работая над уточнением первоначального священного текста, Эразм Роттердамский считал, что сущность Писания остается неприкосновенной. «Нет, – писал он, – ни одного человеческого учения, не испорченного какой-либо чернотой ошибок; только учение Христово совершенно белоснежно и чисто». Он называл евангельское учение «философией Христа», основой которой считал *этику. Ей, в частности, Эразм Роттердамский посвятил свой назидательный трактат «Оружие христианского воина» (1503; рус. пер. в его книге: *Философские произведения*, М., 1986). Трактат построен на метафорическом описании жизни верующего у апостола Павла (Рим.13:12; Еф.6:10–17).

Эразм Роттердамский не осуществил перевода библейских книг на какой-либо из народных языков, но способствовал осознанию необходимости подобных переводов. Тем самым он проложил путь для переводов, осуществленных деятелями *Реформации.

♦ Opera omnia, t.1–4, Amsterdam, 1969–73; в рус. пер.: Жалоба мира, в кн.: *Трактаты о вечном мире*, М., 1963; Разговоры запросто, М., 1969; Стихотворения, М., 1983; Философские произведения, М., 1986.

● Горфункель А.Х., *Философия эпохи Возрождения*, М., 1980; Григорьева И.Л., *Античные источники антропологических представлений Эразма Роттердамского*, в книге: *Античное наследие в культуре Возрождения*, М., 1984; Маркиш С., *Никому не уступлю! Рассказы об Эразме из Роттердама*, М., 1966; его же, *Знакомство с Эразмом из Роттердама*, М., 1971; его же, *Эразм Роттердамский*, КЛЭ, т.8; Осинковский И.Н., *Эразм Роттердамский и Мартин Дорп*, в книге: *Культура и обществ. мысль*, М., 1988; Пузино И., *Значение диалога Эразма «Ciceronianus»*, ЖМНП, 1913, № 11; Смирин М.М., *Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии*, М., 1978; Субботин А.Л., *Наследие Эразма*, в книге: *От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела*, М., 1969; Цвейг С., *Триумф и трагедия Эразма Роттердамского*, М., 1977;

Эразм Роттердамский и его время, М.,1989; ЭСБЕ, т.40а; *Holeczek H.*, Humanistische Bibelphilologie als Reformproblem bei Erasmus von Rotterdam, Thomas More and William Tyndale, Leiden, 1975; прочую иностранную библиографию см. в Enc.Kat., t.4, s.1062.

Эрнести

Эрнести (Ernesti) Иоганн Август (1707–1781), немецкий лютеранский богослов, филолог, библеист. Родился в Тюрингии. Первоначально посвятил себя классической филологии, курс которой вел в Лейпцигском университете. В 1759 перешел на кафедру богословия.

Хотя Эрнести во многом был близок к идеям *рационализма в библеистике, он не отрицал *боговдохновенности Священного Писания. В своей главной исagogической работе он утверждал, что все *противоречия библейские либо мнимые, либо произошли от ошибок переписчиков. В библеистику Эрнести вошел как ученый, перенесший в науку о Священном Писании историко-филологические методы, заимствованные им из науки об *античности. Будучи протестантом, он считал Библию единственным источником вероучения и настаивал, чтобы *экзегетика была непредвзятой и искала в тексте прямой исторический смысл. Согласно Эрнести, библейское *богословие должно строиться с учетом многозначной *семантики Писания.

♦ *Institutio interpretis Novi Testamenti ad usus lectionum*, Lpz., 1765.

● *Муретов М.Д., Протестантское богословие до появления Штраусовой «Жизни Иисуса», Серг.Пос., 1894; *Enc.Kat.*, t.4, s. 1093; ODCC, p.468; RGG, Bd.2, S.600.

Эстéтика

Эстéтика *библейская* (от греч. αἰσθητικός – чувственно воспринимаемый), учение Священного Писания о красоте и о художественном творчестве человека.

Изучение библейской Эстетика началось в *святоотеческий период и связано с анализом художественных особенностей священного текста (*Ориген, блж.*Августин, блж.*Иероним и другие). Этот анализ был необходим прежде всего для работы над переводами Библии, которые требовали сопоставления еврейской, греческой и латинской *поэтики. Кроме того, св. отцы рассматривали и саму идею прекрасного, толкуя Эстетику в свете платонизма и неоплатонизма. Хотя работа в этом направлении не прерывалась на всем протяжении Средних веков, она получила сильный импульс с возникновением *ренессансной библеистики. Дальнейшее развитие библейской Эстетики многим обязано *Гердеру, который оказал большое влияние на всю эту область *библиологии. В 19 в. важной вехой на пути к пониманию библейской Эстетики явилась книга *Шатобриана «Дух христианства». Значительную роль в истории новейшей Эстетики сыграло изучение литературных *жанров Библии (*Гункель и другие), а также сравнительное литературоведение, сопоставлявшее поэтику Писания с поэтикой *Древнего Востока и *античности (*Мовинкель, *Франк-Каменецкий, *Дьяконов, *Аверинцев). Общими проблемами библейской Эстетики занимались в России *Якимов, А.*Олесницкий, протоиерей Н.*Елеонский и другие.

Образ мироздания и человека в библейской Эстетике. Писание учит, что Бог – Первопричина красоты Вселенной. Его Слово и Его Премудрость являются источником «мудрого устройства» твари. Звезды, облака, растения, животные, человек запечатали в себе творческую Мысль Создателя. В (Притч. 8:30) Премудрость Господня называет Себя «художницей», или «строительницей» (евр. בִּנְיָא, амón). «Она прекраснее солнца, – говорит другой библейский писатель, – и превосходнее сонма звезд; в сравнении со светом она выше» (Прем.7:29). А свет

считался первенцем мироздания, отблеском неизреченного Божественного Света, отраженного в Премудрости. В Книге Иова даны величественные картины природы, сложность и совершенство которой проистекают из Премудрости Бога (Иов.28; 38–41). Эта мысль находит развитие у апостола Павла. «Вечная сила Его и Божество, – говорит он, – от создания мира чрез рассматривание творений видимы» (Рим.1:20).

Подобным же образом и внебиблейские религии усматривали в царстве богов архетипы бытия земного. Однако здесь было и существенное различие. Для древневосточного и античного человека природа являлась законченным, статичным целым, отображающим неподвижность Вечности. В частности, храмы Египта и Вавилона, их архитектура, искусства, обряды были призваны воспроизводить вневременные божественно-космические первообразы. Поскольку природа в мифопоэтическом сознании была неотделима от божественного бытия, искусство стремилось включить человека в эту неизменную структуру. Творчество, жизнь и труд людей рассматривались как модель, зеркало устойчивого иерархического порядка Вселенной.

Библейское понятие о Вселенной (евр. *о́лам*, *о́лам*) было несколько иным. Если античный идеал красоты – это стройная завершенность, то, согласно Библии, в природе прекрасно все, что исполнено жизни и движения. Мир есть становление, путь, устремленность к совершенству как к *цели*. Именно цель придает смысл всей Вселенной. «Греческий “космос” покоится в пространстве, обнаруживая присущую ему *меру*; библейский “олам” движется во времени, устремляясь к преходящему его пределы *смыслу*... Вот почему поэтика Библии – это поэтика притчи, не оставляющая места ни для чего похожего на эллинскую “пластичность”: природа и вещи должны упоминаться лишь по ходу действия и по связи со смыслом действия, никогда не становясь объектами самоцельного описания, выражающего бескорыстно-отрешенную радость глаз; люди же предстают не как объекты художнического наблюдения, но как субъекты выбора и действия» (*Аверинцев).

Хотя священные писатели признают «добротность», красоту космического строя, но этот строй есть переменная величина, динамический поток, зарождающийся в творческом акте и текущий навстречу таинственному «новому творению». Такое восприятие мира определяет и характер Эстетики. Она подчинена идее Божественного Домостроительства, благодаря которой общее, смысловое, господствует в Библии над частным. В Писании фактически нет ни законченных пейзажей, ни портретов. Описаниям нередко свойственны «экспрессивные поэтические образы, не поддающиеся визуально-пластическому воплощению» (В.Бычков).

Художественное творчество в Библии. Запрет изображений (Исх.20:4), связанный с учением о надмирности, *Святости Бога, ограничил возможности живописи и пластики в ветхозаветный период (см. статью Изобразительное искусство и Библия), но это уравнивалось развитием литературы и *музыки. Слово Божье передавалось *пророками, *мудрецами и наставниками с помощью определенных художественных средств, формировавшихся веками (см. статьи: *Жанры; *Поэтика). Пророческие речения и гимны, афоризмы и поэмы *Учительных книг и Евангелия, являясь *Откровением, одновременно представляют собой образцы высокой литературы. Воспринимая и перерабатывая эстетические приемы своего времени, создавая новые формы художественного слова, священные авторы являлись подлинными творцами. Тем самым в Библии признается и освящается ценность человеческого творчества.

- *Аверинцев С.С., Греческая литература и ближневосточная «словесность», в книге: Типология и взаимосвязь литератур древнего мира, М.,1971; его же, Поэтика ранневизантийской литературы, М.,1977 (и другие его работы); Ауэрбах Э., Мимесис, М.,1976; Барабанов Е., Раннехристианская Эстетика, «Вестник РХД», 1975, № 116; Бычков В.В., Эстетика поздней античности, М.,1981; Гринцер П.А., Две эпохи литературных связей, в книге: Типология и взаимосвязь литератур древнего мира, М., 1971; История Эстетики, М.,1962, т.1; Померанцева Н.А., Эстетические основы

искусства Древнего Египта, М.,1985; свящ. Флоренский П., Столп и утверждение истины, М.,1914; *Шевырев С.П., История поэзии, СПб.,1887², т.1, с.122–210; прочую библиографию см. в статьях: *Жанры; *Литературная критика; *Поэтика Библии.

Эстий

Эстий, *Эстван* (Estius) Виллем (1542–1613), католический экзегет и агиограф. Родился в Голландии. Образование получил в Лувенском университете. Был профессором и канцлером университета в Дуэ. Составитель житий, комментатор трудов блж.*Августина и *Петра Ломбардского. Автор толкований к посланиям апостола Павла и *Соборным посланиям (1614). Как экзегет Эстий сложился под влиянием установок *Тридентского собора. В основу комментариев Эстия положены святоотеческие писания, преимущественно *антиохийской школы. Он стремился со всей тщательностью выявить прямой смысл текста, используя для этой цели достижения филологии своего времени. Его труд пользовался большим авторитетом и переиздавался вплоть до 19 в. Эстию также принадлежат экзегетические замечания к *трудным местам Библии (1620).

- LTK, Bd.3, S.1117; ODCC, p.472.

Эстонские переводы Библии

Эстонские переводы Библии. Католический Ливонский орден, православная Русь и протестантская Швеция в течение длительного периода боролись за господство в эстонских землях. В 1629 перевес в этой борьбе оказался на стороне Швеции, что определило преимущественно протестантский характер эстонского христианства. Соответственно и Эстонские переводы Библии осуществлялись протестантами.

Первый перевод принадлежал пастору Генриху Шталю и вышел в составе немецко-эстонской *билингвы, включавшей катехизис, гимны, Евангелия и *антологию из Посланий (1632–1637). Затем была издана вся Библия, переведенная И.Фишером на южноэстонский диалект (1686–1689). В 1715 появился перевод Нового Завета, сделанный Х.Гутслеффом. Большое влияние на развитие эстонского языка и культуры имел перевод Антона Тор-Хелле. Он был сделан на североэстонском диалекте и утвердил господство этого диалекта в стране. Перевод Тор-Хелле неоднократно перерабатывался и переиздавался. В 1850 в Ревеле вышел перевод Ф.Майера. В 20 в. вышли переводы И.Бергмана (Новый Завет, 1904), Х.Пёльда (*Пятикнижие и Новый Завет, 1938) и Э.Коппа (Ветхий и Новый Завет, Стокгольм, 1968). Комиссия по переводу Библии, созданная Эстонской Евангелическо-Лютеранской Церковью, подготовила в 1982 новый Эстонский перевод Библии.

- *Aunver J.*, Geschichte der estnischen Bibelübersetzungen, «Evang.-Lutherische Kirchenszeitung», 1955, Jg.9.

Эсхатологическая школа

Эсхатологическая школа в библеистике, направления в библейской науке, рассматривающие *эсхатологию как определяющий элемент новозаветного учения. Эсхатологическая школа возникла в качестве реакции на попытки богословов *либерально-протестантской школы экзегезы превратить Евангелие в адогматический нравственный кодекс. Начало Эсхатологической школе было положено выходом работы И.*Вайсса «Проповедь Иисуса о Царстве Божием». В ней он отверг чисто этическую интерпретацию идеи Царства Божьего и связал ее с апокалиптическими чаяниями евангельской эпохи. Приход Царства, утверждал Вайсс, означал вселенский катаклизм, призванный разрушить старый мир перед тем, как возникнет «новое творение». По мнению Вайсса, Христос ожидал, что катастрофа наступит очень скоро. Такого же мнения придерживался представитель католического *«модернизма» *Луази. А.*Швейцер добавил к этой концепции эсхатологическое истолкование поступков Христа, Который, с его точки зрения, шел на смерть, сознательно стремясь приблизить конец мира и наступление Царства.

Бердяев, признавая заслуги Эсхатологической школы в том, что она обратила внимание на роль эсхатологии в Новом Завете, критиковал воззрения этой школы, утверждавшей, что Христос предсказывал близкий конец мира, поскольку был введен в заблуждение космической эсхатологией позднего *иудейства. Для церковного сознания такая мысль абсолютно чужда. Поэтому эсхатологические свидетельства Нового Завета получили в традиционном христианском богословии иную интерпретацию. Одни экзегеты относят тексты о близкой *Парусии к разряду исторически преходящих верований *первохристианского периода, отразившихся в Новом Завете, другие находят объяснение этим текстам в идее *«осуществленной эсхатологии».

- Enc.Kat., t.4, s.1119 и статья *Бультман.

Эсхатоло́гия (от греч. ἔσχατος – последний) *библейская*, учение Священного Писания о последних судьбах мира и человека.

Термин Эсхатология утвердился в богословии с 19 в. Принято разделять Эсхатологию на *общую и частную*, или индивидуальную. Первая рассматривает цель и завершение всего исторического и мирового процесса, а вторая учит о *посмертном бытии отдельного человека. Данная статья ограничивается проблематикой общей Эсхатологии, которая теснейшим образом связана с библейским *мессианизмом и *сотериологией (о частной Эсхатологии см. статью *Посмертное бытие).

Внебиблейский мир представлял бытие подчиненным закону бесконечного круговорота и поэтому не знал Эсхатологии в строгом смысле слова. Подобно неизменно повторяющимся циклам природы, все трансформации во Вселенной были для языческого сознания лишь звеньями замкнутого круга. Полное качественное преобразование мира исключалось. Так, в Вавилоне и Индии космический процесс делился на огромные периоды, но конечной цели не имел, ибо все неизбежно возвращалось в исходное состояние. Согласно греческой философам (например, Гераклиту и стоикам), космос рождался из мирового огня и исчезал в нем, чтобы снова из него возникнуть. Каждый очередной цикл шел по пути деградации: от «золотого века» к упадку. Ожидание гибели мира наиболее обострялось в кризисные эпохи (в частности, в период *эллинизма). Но за этой гибелью предвиделся новый виток бесконечного существования. Только в Иране Эсхатология приобрела абсолютный характер, ибо *маздеизм исповедовал веру в конечную победу Бога Света над силами тьмы.

Ветхозаветная Эсхатология родилась под знаком веры в *спасение*, в грядущую полноту бытия, к которой Творец ведет человека и все мироздание. Хотя Бог открывает Себя в истории, смысл бытия лежит за ее пределами, там, где исторический процесс завершается осуществлением высшей цели Творца. Во времена *патриархов, Моисея, судей и первых царей эсхатологическое *Откровение давалось лишь в *прообразах

как спасение ветхозаветной Церкви от врагов, а впервые тайна всеобщего *преображения* мира была открыта *пророкам-писателям, которые возвестили о грядущем Богоявлении (Дне Господнем). В соответствии с любовью и правдой Бога их Эсхатология была *двуединой*, являясь одновременно *и судом, и спасением*. Суд Божий вначале понимался как историческое возмездие народам за грехи, но постепенно был осмыслен как конечное торжество благой воли Творца над мировым злом (Ис.27:1; 51:9–10; см. *Грехопадение). Явление Бога-Судии изображалось у *пророков в виде космической очистительной бури (Авв.3:3 сл.; Соф.1:14 сл.). Поэтому День Господень назван у пророков Амоса и Софонии днем тьмы.

Но цель Бога не просто уничтожение зла; мир будет очищен для *нового творения*, в котором воцарится гармония между Богом и людьми, между человеком и *природой (Ис.11:6 сл.; 45:8). Библия чаще говорит не о происхождении и причине зла (см. статью *Теодицея в Библии), а о его конечной гибели, когда наступит *Царство Божие*, владычество Мессии-Избавителя. Это владычество принадлежит истории, но в то же время простирается и за ее пределы (Дан.7; Прем.3:8). Звеном, связующим историю и метаисторию, является *«мессианская эра», которая увенчивает исторический процесс. Для многих иудеев мессианское эсхатологическое Царство отождествлялось с возрожденной и преобразенной ветхозаветной Церковью, но в проповеди пророков уже предрекается участие в нем всех народов земли (см. статью *Универсализм и партикуляризм).

В *междузаветный период Эсхатология получает особую форму выражения в *апокалиптической литературе. Сохраняя основные пункты учения пророков, апокалиптики используют сложную систему Символов, призванных изобразить тайны Божественного Домостроительства. *Апокрифы и *Кумранские тексты отражают страстное ожидание Царства Божьего, глубокую веру людей в благоую конечную цель истории. Этим чаяниям свойственны и черты исторической ограниченности. Так, многие считали, что «мессианская эра» будет апофеозом земного процветания и благоденствия.

В силу специфического ощущения времени, свойственного пророкам, отдаленные события представлялись им близкими и приход Царства Божьего нередко ожидался в ближайшие годы.

Новозаветная Эсхатология. Проповедь Христа Спасителя началась с вести о приходе Царства Божьего (Мф.4:17; Мк.1:14-15) и таким образом стала продолжением и завершением («исполнением») Эсхатологии ветхозаветной. Говоря о Царстве, Господь не объяснял, что означает это понятие, Его слушателям оно было хорошо знакомо. Но, кроме традиционного учения о конце истории, отраженного в *Малом Апокалипсисе, Христос возвещал о Царстве как о реальности сегодняшнего дня, незаметно проникающей в мир, без тех космических знамений, которые ожидала прежняя Эсхатология библейская. Такой неприметный приход Царства составляет средоточие Евангелия. Из евангельских *притч явствует, что и суд, и спасение явлены миру уже с того момента, когда Иисус Назарянин провозгласил наступление Царства. Оно в будущем, но одновременно уже здесь, среди людей (Лк.17:20-21). Тем не менее оно подготавливается постепенно (Лк.13:18-21), а всякий, кто умеет различать знамения времени, сможет увидеть признаки наступления Царства (Мф.24:32). В нем происходит (и окончательно произойдет в будущем) *отделение* добра от зла, ибо ничто нечистое не может войти в Царство (Мф.13:47-52; 25:31-46).

Вся апостольская проповедь была проникнута духом Эсхатологии, чаянием полноты бытия, приобщения преображенного мира к Божественной жизни, которое должен предварить конец старого мира. Начало Царству положено *первым* приходом Христа, уничиженного, распятого и воскресшего – первенца из мертвых. *Парусия же станет Его *вторым* приходом – в Славе (Мк.14:62; Деян.1:11). Как и в ветхозаветном пророческом Откровении, у первохристиан временные рамки «сокращались» и апофеоз Царства ожидался в ближайшем будущем (Откр.22:12). Поэтому некоторые люди бросали работу и все земные дела, рассчитывая, что со дня на день наступит конец мира. Против этой тенденции энергично выступил апостол Павел (2Фес.2:1-17), напоминая о том, что ни

день, ни час конца не открыт людям. Позднее, во 2Петр.3:4–15, автор послания вразумлял тех, кто был удручен «промедлением» Господа, напоминая о том, что у Бога один день, как тысяча лет.

Новозаветная Эсхатология учит о полной трансформации человеческой природы в Царстве Божьем. По словам Христа Спасителя, люди Царства будут «как Ангелы на небесах» (Мк.12:25). Апостол Павел говорит о «теле духовном», в которое облечется воскресший человек (1Кор.15:42–55). Именно эта надежда, а не только бессмертие души, составляет сущность христианской Эсхатологии («чаю воскресения мертвых и жизни будущего века»).

Согласно Откр., процесс воскресения совершается в два этапа. Сначала восстают к вечной жизни мученики за веру, которым предназначено царствовать со Христом тысячу лет (Откр.20:4–6). Затем последует великая эсхатологическая битва между добром и злом, которая завершится Парусией и всеобщим воскресением. Вопрос о толковании этого места остается в богословии дискуссионным. По мнению протоиерея *Булгакова, «“первое воскресение” означает наибольшую степень жизни умерших и участия их в жизни живых. Эта полнота является действенной, энергетической, она представляется как участие в земном царствовании со Христом, а это означает, очевидно, их земное служение и действие» («Апокалипсис Иоанна», Париж, 1948, с.181). В любом случае библейская Эсхатология подразумевает двойной пролог к Парусии: торжество на земле и Христа, и антихриста (см.1Ин.2:18; 2Фес.2:8 сл.; Откр.13:7).

В истории интерпретации библейской Эсхатологии существовало несколько тенденций. Долгое время эсхатологическое учение Библии рассматривалось только как пророчество о будущем («футурологическая Эсхатологии»). В 20 в. многие экзегеты обратили внимание на то, что само явление Христа на земле и Его Благая Весть знаменовали начало суда над миром (см. статью *«Осуществленная эсхатология»). В экзистенциалистской Эсхатологии этот аспект библейского учения был выдвинут на первый план, а

«футурологическая Эсхатология» оттеснена на второй план и истолкована метафорически. Против этого выступил ряд богословов различных конфессий (протоиерей С.Булгаков, Г.У. фон Бальтазар, Ю.Мольтман и другие). Синтез был предложен *Иеремиасом, который охарактеризовал евангельскую Эсхатологию как «осуществляющуюся», т.е. имеющую начало в проповеди Христа и одновременно сохраняющую футурологическую перспективу.

Русский религиозный мыслитель Николай Федоров (1828–1903) трактовал пророчества Библии о бедствиях, которые постигнут мир в конце времен, как предупреждение, не имеющее фатального характера. Он утверждал, что если человечество найдет правильный путь, переход к Царству Божьему не будет катастрофическим. Эта концепция носила черты весьма уязвимого оптимизма, опирающегося на веру в науку (см. *Федоров Н.*, Соч., М., 1982). Учению Федорова родственны взгляды *Тейяра де Шардена, который также считал вероятным переход к Царству Божьему без катаклизмов, путем природной, социальной и мистической эволюции.

Находилось немало толкователей, гадавших по Библии о «временах и сроках» Парусии и дерзновенно назначавших дату конца мира (апокалиптические и хилиастические секты, *Иоachim Флорский, *Бенгель, *Юнг-Штиллинг и другие). Они забывали о предостережениях Самого Христа Спасителя и апостола Павла, осуждавших подобные гадания (Мф.24:36; Деян.1:7; 1Фес.5:1–2). Либеральные протестанты нередко относились к библейской Эсхатологии как к рудименту древнего *иудейства, который должен быть устранен из христианского богословия (см. статью *Эсхатологическая школа). Но подобный подход игнорировал важнейшую черту библейского учения, взятого в целом.

«Христианство как таковое, – отмечает *Трубецкой, – т.е. как вера во Христа, Мессию Иисуса, необходимо от начала было связано с эсхатологией, составлявшей не случайный придаток, а существенный элемент евангелия царства. Не отказываясь от самого себя, христианство не может отказаться от веры в Богочеловечество и в царство Божие, в конечную, совершенную реализацию Бога на земле... Отдельные образы христианской

эсхатологии можно объяснять исторически, но основная идея ее, засвидетельствованная жизнью и смертью Христа Иисуса и всем Новым Заветом, начиная с молитвы Господней, представляет и до сих пор жизненный вопрос христианства – веры “во Единого Бога Отца Вседержителя”. Есть ли мировой процесс безначальный, бесконечный, бесцельный и бессмысленный, чисто стихийный процесс, или же он имеет разумную конечную цель?.. У христианства возможен на это лишь один ответ».

● *Бердяев Н., Опыт эсхатологической метафизики, Париж, 1947; *Даниелю Ж., Эсхатологические чаяния, «Символ», 1986, № 16; ЕЭ, т.16; Каспер В., Чаяние окончательного и славного пришествия Иисуса Христа, там же; Кнопф Р., Происхождение и развитие христианских верований в загробную жизнь, пер. с нем., СПб.,1908; Машкин Н.А., Эсхатология и мессианизм в последний период Римской республики, «Известия АН СССР», 1946, т.III, № 5; *Никольский Н.М., Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства, М.,1922 (то же в его кн.: Избранные произведения по истории религии, М.,1974); *Поснов М.Э., Иудейство, К.,1906; *Савинский С.В., Эсхатологическая беседа Христа Спасителя, К.,1906; Светлов Э. (прот. А.Мень), На пороге Нового Завета, Брюссель, 1983; прот.*Смирнов А., Мессианские ожидания и верования иудеев около времени Иисуса Христа, Каз.,1899; Страхов П.С., Эсхатология

языческих мистерий, БВ, 1913, № 7–8; *Трубецкой С.Н., Эсхатология, Сочинения, М.,1908, т.2; ФЭ, т.5; Юд А., Бог – судия человека, «Символ», 1986, № 16; Buchanan G.W., Revelation and Redemption, Dillsboro (N.Carolina), 1978; *Charles R.H., Eschatology, N.Y.,1963; Day J., God's Conflict with the Dragon and the Sea, N.Y.– Camb. (Eng.), 1984; *Gressmann H., Der Ursprung der israelitische-jüdischen Eschatology, Gött.,1905; *Mowinckel S., He that Cometh, Oxf.,1959; *Procksch O., Eschatology in the Old Testament and Judaism, in: Twentieth Century Theology in the Making, L.,1970; *Robinson J.A.T., Jesus and His Coming, N.Y.,1958; *Rowley H., The Relevance of Apocalyptic, L.,1963; *Schnackenburg R., Gottes Herrschaft und

Reich, Freib.,1959 (англ. пер.: God's Rule and Kingdom, N.Y.,1963); прочую библиографию см. в Enc.Kat., t.4, s.1106; NCE, v.5, p.533; RGG, Bd.2, S.650–689; LTK, Bd.3, S.1084; статьи: *Богословие; *Грехопадение; *Малый Апокалипсис; *Откровение св. Иоанна Богослова; *Хилиазм.

Этика

Этика (от греч. ἦθος – обычай) *библейская*, нравственное учение Библии.

Одна из характерных черт библейской религии – теснейшая связь веры и **Этики**. Язычники, хотя и знали определенные этические нормы, считали *ритуал* главной формой служения верховным силам (см. статью *Магия и Библия). Между тем Священное Писание ставит в центр религиозной жизни жизни нравственные заповеди, которые являются высшим ответом человека на благодать Божью.

Нужно подчеркнуть, что Библия не содержит единого свода этических принципов. В священных книгах **Этика** дана в контексте ее поступательного движения: от первичных элементарных форм до абсолютного ее выражения в Евангелии Иисуса Христа. Новозаветная **Этика** возвышается над ветхозаветной, упраздняя в ней все временное и сохраняя то, что имеет непреходящее значение. Такое динамическое раскрытие библейской **Этики** соответствует различным уровням человеческого сознания.

Ранние этапы библейской Этики не имели развернутого кодекса поведения человека. Нет в Писании и прямых указаний на происхождение нравственности. Из *Пролога Книги Бытия можно заключить, что **Этика** имеет два источника: саму природу богоподобного человека и Божественные заповеди. Первым людям заповедано лишь послушание Богу (запрет вкушать от Древа Познания), труд, охрана вверенной им природы, единение в браке мужчины и женщины (Быт.2:15–17 сл.). *Грехопадение открыло путь распространению зла, что потребовало «оградительных» этических норм. Но в сказаниях Быт. о пращурах человечества об этих нормах говорится лишь косвенно. Так, прямой заповеди «не убий» еще нет, но Бытописатель показывает, что Каин понимает, что совершил преступление, убив брата (Быт.4:1–16). Грехом является не только пролитие крови себе подобного. Хотя человек создан властелином всей твари, вначале ему не дано разрешения

поддерживать свою жизнь за счет жизни животных (Быт.1:28–29). Это право он получил лишь после *Потопа (Быт.9:3) в виде снисхождения к его немощи.

Следующий этап библейской **Этики** отражен в истории *патриархов. Обращаясь к Аврааму, Бог говорит: «Ходи предо Мною и будь непорочен» (Быт.17:1). Слово «непорочный» (евр. *п'л*, *там'им*) полисеманлично; оно означает искренность, простоту, честность, отсутствие порока. Призыв быть непорочным предполагает знание основных нравственных принципов, но в заповеди Аврааму они не перечисляются. Повидимому, во времена патриархов предки народа Божьего ориентировались и на общие этические нормы, существовавшие в окружающем их мире (пример таких норм можно найти в вавилонской и египетской письменности, в частности в 125 гл. Книги Мертвых).

О характере нравственного идеала патриархов можно судить по добродетелям Авраама (его миролюбию, гостеприимству, справедливости, состраданию), по поступку Иосифа в доме Потифара (Быт.39:6–18) и другим аналогичным примерам. В то же время Библия не замалчивает слабостей праведников, о ком бы ни шла речь: о Моисее, Давиде, *пророках или *апостолах. Описание их грехов нередко смущало читателей Библии. Но Писание есть книга истины и не уклоняется от правды, какой бы горькой она ни была. В этом Библия послужила образцом для тех христианских летописцев и историков, которые беспристрастно изображали грехи членов Церкви на протяжении веков. Нравственной цели в Писании служит изображение как добра, так и зла. Библия учит, что человек – существо, изначально стоящее перед *выбором* между грехом и верностью Божьим заветам (см. статью *Грехопадение).

Этический монотеизм Моисея ознаменовал поворотный момент в истории ветхозаветной **Этики**. Он впервые раскрыл ее конкретное содержание и со всей определенностью связал ее с религией. В *Декалоге верность Богу и служение Ему неотделимы от принципов человечности (см. статью *Этический Декалог). Из 10 заповедей Моисеевых 5 касаются отношений

между людьми, причем последняя заповедь имеет в виду уже не поступки, а помыслы человека. Но если в Декалоге большинство заповедей носит запретительный характер, то в примыкающей к нему *Книге Завета (Исх.21 сл.) мы находим уже позитивные нравственные заповеди, в частности, повеление воздавать добром за зло (Исх.23:4–5), заботиться об угнетенных и обездоленных.

Этика *Пятикнижия, хотя и не тождественна правилам уголовного законодательства, включенного в Моисеевы книги, однако тесно связана с ними. Суть этого законодательства заключена в справедливости. Суровость наказания не должна превышать тяжести преступления (в этом смысл слов «око за око, зуб за зуб»). Справедливость имела не лично-нравственную, а социальную природу. «Только таким образом было возможно защитить права граждан и сам социальный порядок в обществе, грубом, подчас почти анархическом. Месть и правосудие становятся в такой ситуации почти синонимами» (*Гальбиати). Следует отметить, что правовые нормы Пятикнижия многим были обязаны юридической традиции *Древнего Востока (см. статью *Хаммурапи).

Преходящие элементы Этики допророческого периода. К таким элементам в первую очередь относится идея «священной войны» против язычников, позднее переосмысленная и ставшая символом духовной борьбы с мировым злом. Хотя военное законодательство Ветхого Завета имело гуманные черты (например, Втор.20:10), сохранились предания о том, что израильтяне нередко бывали беспощадны к врагам. Во времена Иисуса Навина они иногда следовали языческому обычаю войны на истребление («заклятие», евр. דגל, херем). При этом они ссылались на волю Бога. С точки зрения *профетизма и тем более в свете евангельской **Этики** эти ссылки были формой ложно понятого *антропоморфизма, который приписывал Богу злые человеческие страсти. В действительности жестокие обычаи тех времен обусловлены примитивным состоянием нравственности и теряют всякое обоснование в учении *пророков-писателей. Так, если пророк Елисей вдохновил военачальника Ииуя на насильственный

переворот (4Цар.9–10), то век спустя пророк Осия уже осуждает учиненное им кровопролитие (Ос.1:4). Преходящими элементами ветхозаветной **Этики** являются *полигамия и идея родовой ответственности детей за родителей. Впрочем, последняя была отвергнута еще в ветхозаветное время, когда пророк Иезекииль от лица Господня провозгласил: «Сын не понесет вины отца, и отец не понесет вины сына, правда праведного при нем и остается, и беззаконие беззаконного при нем и остается» (Иез.18:20).

Язычество нередко трактовало грех как «сакральную скверну», как нечто, чем можно «заразиться». «Скверна» была обусловлена воздействием демонов и злых богов. В какой-то степени такое восприятие греха существовало и на ранних стадиях религиозной истории Израиля. Обряд изгнания в пустыню козла, на которого «возлагали» грех народа («козел для Азазеля», демона пустыни; в синодальном переводе: «козел для отпущения», Лев.16:20 сл.), несет на себе печать подобных представлений. Однако со временем этот и аналогичные ему очистительные ритуалы стали истолковываться как указание на страшную разрушительную силу греха. Грех стал пониматься как попрание Завета, как измена Богу, как оскорбление Его *Святости. «Тебе, Тебе единому согрешил я, и лукавое пред очами Твоими сделал», – говорит псалмопевец (Пс.50:6). Предвосхищая тайну Креста, ветхозаветные пророки говорят о страдании, которое грех человеческий причиняет Богу (Ос.11:8; Зах.12:10).

Этический монотеизм пророков является высшей точкой ветхозаветной религии и **Этики**. Пророки учили, что обряды теряют ценность, если их совершители попирают правду и милосердие. Бог не нуждается в вещественных дарах. Вся Вселенная – Его удел. Единственный подлинно ценный дар Богу и ответ на Его любовь – это любовь между людьми, добро, человечность, справедливость. Устами пророка Исаяи Господь говорит:

Омойтесь, очиститесь;
удалите злые деяния ваши
от очей Моих;

перестаньте делать зло,
научитесь делать добро;
ищите правды;
спасайте угнетенного;
защищайте сироту;
вступайтесь за вдову.

(Ис.1:16–17)

Прор. Михей восклицает:

О, человек! сказано тебе, *что́* добро,
и чего требует от тебя Господь:
действовать справедливо,
любить дела милосердия
и смиренномудренно ходить
пред Богом твоим.

(Мих.6:8)

В сферу **Этики** пророки включают не только межличностные отношения, но и всю социальную жизнь (см. статью *Социальные интерпретации Библии). Они первыми ясно показали, что милосердие и спасение Божие распространяются не только на ветхозаветную Церковь, но и на все народы (см. статью *Универсализм и партикуляризм в Библии).

Этика *Учительных книг Ветхого Завета. Если нравственные заповеди Пятикнижия, ставшего национальным законодательством, дополнялись главным образом правовыми уставами, а **Этика** пророков начертала лишь общие контуры морального идеала, то **Этика** Учительных книг насыщена многообразными конкретными деталями и касается самых различных сторон жизни. В ней нет ни «уставности» Закона, ни профетического максимализма. Она гораздо более «земная», чем **Этика** пророков. Наставления *мудрецов имеют в виду среднего человека. Они заповедуют простые добродетели: умеренность, трудолюбие, правдивость, скромность, послушание, житейскую осмотрительность, честность и трезвость. Большое место в **Этике** Учительных книг занимают любовь, семья, воспитание детей и дружба. Многие афоризмы мудрецов, особенно в Притч., Еккл. и Сир., перекликаются с общечеловеческой житейской мудростью, отраженной в

аналогичных писаниях Древнего Востока. Но было бы ошибкой считать **Этику** Учительных книг «светской», стоящей вне основных принципов ветхозаветной религии. Все их поучения коренятся в вере, а благоговение перед Богом («страх Господень») рассматривается как корень жизненной мудрости (Притч.1:7).

Писания Ветхого Завета не знают аскетизма в том виде, как он практиковался в Индии или в некоторых греческих религиозно-философских течениях. Роль аскетики в Ветхом Завете играли всевозможные формы воздержания: от запретной пищи, от недозволенных браков, от половой распущенности. Существовали и посты, назначавшиеся, как правило, в дни бедствий или траура. В ветхозаветной истории прослеживается и особая аскетическая тенденция, которая имела характер «нестяжания» и развивалась в кругах «бедняков Господних» (см. статью *Анавим). Они энергично выступали против роскоши, излишеств, стяжательства. Особые аскетические правила были приняты в общинах назореев и рехавитов, которые отказывались от вина и не стригли волос (см. статью *Течения и секты).

Междузаветный период характеризуется развитием двух этических тенденций. Одна продолжает линию пророков, вторая уклоняется в сторону законнического формализма (см. статью *Закон и законничество). Так, осуждение богачей и угнетателей в 1 кн. Еноха (44 сл.), несомненно, находится в русле пророческой **Этики**. К тому же направлению принадлежит доктрина *Кумранских текстов о двух путях жизни (ср. Пс1:6; Мф.7:13–14). «Дух Правды» выражается в смирении, долготерпении, милосердии и вере (Устав, IV, 3), а «дух Кривды» – в стяжательстве, нечестии, лжи, гордости, жестокости, нетерпении (там же, IV, 9–11).

Сущность этого направления в **Этике** междузаветного времени кратко выразил Гиллель: «Не делай ближнему того, чего себе не желаешь. В этом заключается весь Закон. Все остальное лишь комментарий к нему» (Шаббат, 31а). Гиллель, скончавшийся в начале 1 в. н.э., сохранил и универсализм пророков. Между тем его современник и оппонент Шаммай был

выразителем иной тенденции. Он не только препятствовал язычникам обращаться к единому Богу, но всю **Этику** ставил в строгую зависимость от сложнейшей системы обрядов. В его лице и в лице его последователей законничество отошло от **Этики** пророчества, подчинив нравственную жизнь уставам *галахи. Аскетизм в виде безбрачия появляется именно в междузаветное время. Наиболее яркими представителями аскетического движения этой эпохи были *ессеи.

Евангельская Этика является **Этикой Нового Союза** между Богом и человеком и поэтому не может рассматриваться лишь как продолжение ветхозаветной **Этики**. Господь Иисус Своей властью *переоценивает* и преобразует нравственные заповеди Ветхого Завета (см. статью *Нагорная проповедь). Одни из них Он сохраняет, другие дополняет, а некоторые упраздняет. Он подтверждает заповедь о браке (Быт.2:24; Мф.19:5), о чистоте сердца (Пс.23:4; Мф.5:8), о смирении (Пс.50:19; Мф.11:29), о правде и справедливости (Ис.33:15; Мф.5:6), о милосердии (2Цар.22:26; Лк.6:36). Любовь к ближнему, по слову Христову, является одной из двух главных заповедей (Лев.19:18; Мк.12:28 сл.), но понятие «ближний» в Евангелии не тождественно «добропорядочному» соплеменнику или единоверцу, а включает всякого человека (Лк.10:25 сл.). Более того, этим человеком может быть и тот, кто причинил зло (Мф.5:43–48).

В Нагорной проповеди Иисус углубляет заповеди Декалога «не убий» и «не прелюбодействуй», указывая, что даже гнев и нечистые помыслы являются грехом (Мф.5:21–30).

Немалое число принципов ветхозаветной **Этики** Евангелием полностью упраздняется. Вместо требования соблюдать клятву (Исх.20:7) оно призывает к правдивости, для которой клятва не нужна и даже оскорбительна (Мф.5:33–34). Юридический принцип «око за око, зуб за зуб», оправдывающий месть, заменяется законом прощения (Мф.5:38 сл.). Допускаемый в Ветхом Завете развод (Втор.24:1 сл.) приравнивается к прелюбодеянию (Мф.5:31–32). Христос отменяет и деление пищи на чистую и нечистую (Мф.15:11).

Евангельская **Этика** предполагает абсолютную ценность каждой человеческой души (Мф.18:10 сл.). Бог является для людей любящим Отцом (Лк.15:11 сл.), из чего вытекает идея человеческого братства.

Христос не учит о человеке как о существе добром от природы. Грех коренится в его сердце (Мк.7:20–23) и делает человека своим рабом. Путь избавления от греха есть путь к свободе (Ин.8:31–36). Первый шаг на этом пути – покаяние. С призыва к нему и начинается Христос Спаситель Свою проповедь: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф.4:17). Когда Он говорит, что пришел призвать не праведников, но грешников (Мф.9:13), Он имеет в виду людей, которые, подобно мытарю из притчи (Лк.18:10 сл.), сознают свою греховность. Не случайно этот мытарь противопоставлен самодовольному фарисею, человеку, считающему себя праведным. Формально он не нарушал заповедей, но по существу оказался дальше от Бога, чем мытарь.

Для понимания евангельской **Этики** очень важно рассмотреть обличения Христовы, направленные против показной праведности *фарисеев (Мф.23).

1) Фарисеи нередко творили добро не столько перед лицом Божиим, сколько из стремления завоевать похвалу людей (поэтому Господь называет их «лицемерами», или «лицедеями»);

2) они зачастую придавали большее значение обрядам, чем «важнейшему в законе»: справедливости, милосердию и вере;

3) бывало, что они превращали свою «праведность» в инструмент для власти над другими людьми. Фарисей из притчи осуждается не за то, что он соблюдал заповеди, а за то, что ставил это себе в заслугу, полагая, что выполнил «условия договора» с Богом. В «закваске фарисейской» полностью исчезал дух смирения и покаяния.

Евангельскую **Этику** нельзя отождествлять с **Этикой** самосовершенствования, разработанной в стоицизме и других учениях. Христос говорит об *исцелении* грешника силой прощающего Бога, что, разумеется, не отменяет нравственных

усилий самого человека. Люди призваны трудиться для умножения данных им даров (Лк.19:11–27).

Основа Христовой **Этики** заключается в победе над эгоизмом, в «отвержении себя» во имя любви к Богу и ближнему (Мф.16:24). Призыв к такой самоотверженной любви Господь называет Своей «новой заповедью» (Ин.13:34). Как Сам Он пришел для служения людям, так и они должны не властвовать, а служить друг другу (Мф.20:20 сл.; Мк.10:35 сл.; Ин.13:13 сл.). *Смирение* как открытость к Богу и людям является антитезой самости, замкнутости на себе. Примером такой замкнутости является богач из притчи, который пировал, не замечая нищего Лазаря у своего порога (Лк.16:19 сл.). Богатство вообще есть враг души, который питает эгоизм, подчиняет душу временному, делает человека глухим к голосу Бога и нуждам людей. Поэтому богатому трудно войти в Царство Небесное (Мф.19:16 сл.; ср. Мф.6:24; Лк.12:13 сл.). Евангельская **Этика** предполагает полное доверие человека к Богу, освобождающее его от суетности и гнетущей житейской озабоченности (Мф.6:25 сл.).

Связь веры и **Этики** показана Иисусом Христом в притче о домах, один из которых был построен на камне, а другой – на песке. Дом не тождествен фундаменту, но без него он не может устоять. Так и вера не может быть прочной, если не строится на основании нравственности (Мф.7:24 сл.).

Евангельская **Этика** не ставит границ нравственному возрастанию человека (в то время как фарисеи пытались выработать «нормативы» религиозной нравственности). Ее идеал выражен в словах: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» (Мф.5:48). Этот идеал был не отвлеченным, а воплотился в реальной личности Иисуса Назарянина. «Научитесь от Меня», – говорит Он (Мф.11:29). Он не только Сын Божий, Спаситель и Учитель, но и живой конкретный Человек, и Его пример служит для верных путеводным знаком.

Этика новозаветных посланий. Значительная часть писаний апостола Павла посвящена нравственным вопросам. Его **Этика** является прямым продолжением **Этики** пророков и Евангелия. «Новая заповедь» Христова о любви находит у него

глубочайшее раскрытие. Средоточием учения апостола о любви является его гимн в (1Кор.13), который ставит любовь выше даров пророчества, познания, веры. В грядущем мире будет явлена полнота бытия; там не будет нужды ни в знамениях, ни в дарах, ни в надежде, ни даже в вере. Любовь же пребудет вечно. Поэтому еще здесь, в «веке сем», она есть «путь превосходнейший».

Признавая «святость», божественность нравственных заповедей Ветхого Завета (Рим.7:12), апостол указывал, что в них не было *исцеляющей* силы, которая присуща только благодати Христовой. Нравственным заповедям противится падшая природа человека. Эти заповеди запечатлены в Ветхом Завете (для иудеев) и в законе совести (для язычников). Но и иудеи, и язычники не в состоянии собственными силами целиком выполнить Божьи заветы. Живя «по плоти», они находятся в рабстве у греха. Таким образом, этические принципы, данные человеку, делают лишь еще нагляднее факт его греховности и не освобождают от глубоких противоречий, терзающих человека.

Вера в искупительную силу Христа преображает принявших Его Весть, наделяет их силой жить «по духу». Но это не значит, что нравственные усилия в новой жизни больше не нужны. Необходимость их остается и тогда, когда благодать помогает человеку стать чадом Божиим.

Поэтому послания апостола Павла содержат многочисленные этические наставления. Сущностью их является любовь, которая и есть «исполнение закона», ставшее возможным для верующих во Христа (Рим.13:9–10). Апостол заповедует «нежность» друг к другу, радость, неосуждение, взаимное служение, снисходительность к слабым в вере, доброе отношение к гонителям (Рим.12:9–15). Члены Церкви не должны поддаваться соблазну разделений (1Кор.1:10 сл.), распутства (1Кор.6:12 сл.), праздности (1 Фес/4:11). «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь», – пишет он (2Фес.3:10).

Этика апостола Павла имеет эсхатологическую окраску, поскольку она ориентирована на близкую *Парусию. Тем не

менее апостол не одобрял тех, кто под предлогом скорого конца мира пренебрегал своими повседневными обязанностями.

Эсхатологический характер имеет и **Этика** посланий апостола Иоанна. Верующий должен помнить, что «мир» (т.е. «похоть плоти, похоть очей и гордость житейская») не будет существовать вечно. С приходом Христа для «мира» настало «последнее время» (1Ин.2:15–18). Вечности принадлежит только любовь Божья. Те, кто познал ее, призваны пребывать во взаимной любви. И любовь эта должна быть действенной. «Станем любить не словом или языком, но делом и истиною» (1Ин.3:18). «Кто не любит, тот не познал Бога» (1Ин.4:8).

Послание апостола Иакова, в полном согласии с апостолом Павлом и апостолом Иоанном, учит, что «вера без дел мертва» (Иак.2:20). Здесь нет противоречия с учением апостола Павла о вере и делах Закона, ибо сам апостол признавал лишь «веру, действующую любовью» (Гал.5:6). Послание апостола Иакова конкретизирует многие стороны христианской **Этики**. Оно предостерегает от искушения богатством, гордыней, от распрей и злословия. «Будьте же, – говорит апостол, – исполнители слова, а не слышатели только» (Иак.1:22).

В целом новозаветная **Этика** может быть определена как **Этика** любви. Это сделало ее уже в первые времена существования Церкви могучей преобразующей силой, в которой всегда нуждается человечество.

• *Вейнберг И.П.*, Человек в культуре древнего Ближнего Востока, М.,1986; **Гарнак А.*, Сущность христианства, пер. с нем., СПб.,1907; его же, Религиозно-нравственные основы христианства в историческом их выражении, пер. с нем., Харьков, 1907; **Гусев А.Ф.*, Отношение евангельского нравоучения к закону Моисея и учению книжников и фарисеев по Нагорной проповеди, Харьков, 1895; *Добросмыслов Д.*, Евангельские заповеди о «блаженствах» как учение о высших степенях христианской нравственности сравнительно с ветхозаветным законом, Вир, 1899, №11; **Зарин С.М.*, Закон и евангельские поучения Господа в Евангелии от Матфея, Пг.,1915; *Иванов В.Г.*, История этики Древнего мира, Л.,1980; **Корниль К.*, Ветхий Завет и гуманность, пер. с нем., «Восход»,

1898, № 10; **Лебедев А.С.*, О нравственном достоинстве гражданских законов Моисеевых, М.,1858; *Лейтон Дж.А.*, Иисус Христос и современная цивилизация, СПб.,1909; **Мартинсен (Х.)*, Христианское учение о нравственности, пер. с англ., т.1–2, СПб.,1890; **Муретов М.Д.*, Новозаветная песнь любви в сравнении с «Пиром» Платона и Песнью Песней, Серг.Пос.,1903; **Ольдгам Г.Х.*, Учение Иисуса Христа, пер. с англ., СПб.,1912; прот. **Смирнов А.*, Отношение евангельского нравоучения к Закону Моисееву, Каз.,1893; **Соловьев Вл.*, Оправдание добра, Сочинения, СПб.,1911², т.8; *Спекторский Е.В.*, Христианская этика, Нью-Йорк, 1980; **Тареев М.М.*, Евангелие. Вера и жизнь по Евангелию, Серг.Пос.,1908²; **Ульгорн Г.*, Христианская благотворительность в древней Церкви, СПб.,1900; **Фаррар Ф.*, Голос с Синая, пер. с англ., СПб.,1895; еп.**Феофан (Говоров)*, Начертание христианского нравоучения, М.,1896; *Birch В.С.*, Bible and Ethics in the Christian Life, Minneapolis, 1976; **Dodd С.Н.*, Morale de l'Evangile, P.,1973; **Galbiati G., Piazza A.*, Pagine difficili della Bibbia, Genova, 1951 (рус. пер.: Трудные страницы Библии, М.,1992); **Gelin A.*, Les Pauvres que Dieu aime, P.,1967; id., La pauvreté évangélique, P.,1971; **Schnackenburg R.*, Die sittliche Botschaft des Ncuau Testamentes, Münch.,1962 (англ. пер.: The Moral Teaching of the New Testament, Freiburg- L.,1965).

Этимоло́гия

Этимоло́гия (от греч. *ἔτιμος* – истинный, правдивый) *библейская*, объяснение происхождения и *семантики библейских слов, терминов и имен.

1. В самом Священном Писании нередко используется народная **Этимология**, сложившаяся в различных древних преданиях. Такая **Этимология** обычно преследует цель смыслового раскрытия образа. Например, жена (евр. *יִשָּׁה*, иша́) названа так, поскольку «взята» от мужа (евр. *יָשָׁה*, иш) и составляет с ним одно целое (Быт.2:23); Ева (евр. *חַוָּה*, хавá) получает свое имя от слова «жизнь» (евр. *חַיִּים*, хайм), т.к. она стала матерью всех живущих (Быт.3:20); имя Каина (по-евр. означающее кузнец) в Книге Бытия производится от слова «приобрести», ибо Ева при его рождении сказала, что она «приобрела [евр. *קָנִיתִי*, каніти] человека от Господа» (Быт.4:1); название Вавилон (евр. *בָּבֶל*, бавéл) производится от глагола *בָּלַל*, балáл, смешивать, поскольку там Бог смешал языки строителей башни (см. статью Вавилонское столпотворение).

2. При истолковании Библии учитывается и народная **Этимология**, и выводы историко-филологической **Этимологии**. Последняя рассматривает корни слов и имен в их историческом происхождении, для чего привлекаются данные *сравнительно-религиозного и *сравнительно-филологического изучения Библии и данные других вспомогательных наук. Например, если народная **Этимология** производит имя Моисея (евр. *מֹשֶׁה*, моше́) от еврейского глагола «извлекать», то историческая **Этимология** связывает имя пророка с египетским словом месу, сын, дитя (поскольку Моисей был воспитанником египтян).

• Прот. *Лебедев В.Ф.*, Библейские собственные имена в их религиозно-историческом значении, Пг.,1916; **Некрасов А.*, Значение имени «человек» у разных народов, ПС, 1870, №11, 1871, №6, 11; прот.**Солярский П.*, Опыт библейского словаря собственных имен, т.1–5, СПб., 1879–1887; **Терновский С.А.*, Значение имени «Иерусалим», Каз., 1907; его же, Различные названия Иерусалима в Библии, ПС, 1912, №6; **Barr J. (ed.)*,

Language and Meaning, Leiden, 1974; *Odelain O., Séguineau K.*, Dictionnaire des noms propres de la Bible, P., 1978; *Silva M.*, Biblical Words and Their Meaning, Grand Rapids (Mich.), 1983; см. также статьи: *Ономастика; *Семантика.

Этиологические сказания

Этиологические сказания (от греч. αἰτία – причина) в Библии. Этиологические сказания являются одной из разновидностей *фольклора и содержат традиционные народные объяснения обрядов, обычаев, необыкновенных природных феноменов, объясняют происхождение древних памятников и имен (см. статью *Этимология). **Этиологические сказания** издавна существуют у всех народов. Есть они и в Ветхом Завете (например, Втор.3:11, где, очевидно, речь идет о мегалитическом памятнике; Ис.Нав 10:27; 1Цар.5:5 и другие). Фольклористы 19 в. считали, что любое **Этиологическое сказание** есть вымысел, *миф, наивная попытка объяснить нечто непонятное или забытое. В соответствии с этим сторонники *исторического эволюционизма огульно отрицали достоверность **Этиологических сказаний** Библии. Так, *Велльхаузен писал: «Целый ряд рассказов о патриархах – это мифы, объясняющие культы: патриархи открывают вследствие теофании, что определенный клочок земли есть священная почва, воздвигают там жертвенник и называют его по имени места. Патриархи живут исключительно в тех местах, которые впоследствии слыли святилищами, и освящают служение в них».

В 20 в. подобный исторический скептицизм был постепенно преодолен как в общей фольклористике, так и в библейской науке. В результате археологических находок и исследований выяснилось, что многие **Этиологические сказания**, казалось бы, чисто фольклорного характера содержат достоверное историческое ядро. Это говорит против вышеприведенного аргумента Велльхаузена. Ряд важных культовых центров Ханаана был разрушен и покинут после заселения страны израильянами. Если отрицать достоверность сказаний о *патриархах, остается непонятным, почему лишь некоторые из этих центров стали израильскими местами *богослужения. Непонятно также, почему в сказаниях о патриархах повествуется о сооруженных ими жертвенниках в тех местах

(Дан., Вефиль и т.д.), которые в эпоху формирования *Пятикнижия считались нечестивыми и были разрушены (см. 4Цар.23). Проще всего эти сказания объяснить тем, что в народной традиции стойко держались исторические воспоминания о прошлом.

● *Велльгаузен Ю.*, Введение в историю Израиля, СПб.,1909;
**Фрэзер Дж.*, Фольклор в Ветхом Завете, М.,1986; **Wright G.E.*, Biblical Archaeology, Phil.,1962.

Эти́ческий Декало́г

Эти́ческий Декало́г, условное обозначение Десяти Заповедей Господних, содержащихся в ([Исх.20:1–17](#) и [Втор.5:6–21](#)) (см. статью **Декалог*). Этот Декалог назван этическим для того, чтобы отличить его от заповедей ([Исх.34](#)) (см. статью **Ритуальный Декалог*). Согласно ([Исх.32:15–16](#)), **Этический Декалог** был начертан на двух скрижалях, т.е. каменных досках. По-видимому, к моменту записи его в Исх. скрижали были уже утрачены (возможно, при пленении Ковчега, см. [1Цар.4:3](#) сл.), и поэтому текст, передаваемый через **устную традицию*, приобрел некоторые незначительные отличия в Исх. и Втор. По своему содержанию **Этический Декалог** кратко суммирует суть **этического монотеизма*, но по форме он носит первичный элементарный характер, излагая нравственные заповеди главным образом в виде запретов. Положительное содержание заповедей было полнее раскрыто **пророками*, а в Новом Завете они были преобразованы и возведены на новую ступень в нравственном учении Евангелия (см. статью **Этика библейская*). Апостол Павел, признавая важность нравственных запретов **Этического Декалога** и их основополагающую роль в **Законе* ([Рим.13:9](#)), подчеркивал, что спасение, приобщение к Божественной жизни, совершается не «делами Закона», а верою в Иисуса Христа ([Рим.3:21](#) сл.).

- См. статью **Декалог*.

Эти́ческий монотеи́зм

Эти́ческий монотеи́зм, учение, которое исповедует веру в единого Бога (см. статью *Монотеизм) и ставит на первое место в служении Ему не ритуалы, а нравственные заповеди. Зачатки **Этического монотеизма** содержатся еще в религии *патриархов (Быт.17:1), а первое ясное выражение он получает в *этическом Декалоге Моисея. Впрочем, до эпохи *пророков **Этический монотеизм** не был разработанным богословским учением, а имел главным образом религиозно-практический характер.

- **Albright W.F.*, From the Stone Age to Christianity, Baltimore, 1957; см. также статьи: *Богословие; *Декалог; *Монотеизм; *Пятикнижие; *Этика.

Этнография

Этнография *библейская*, свидетельства Библии о древних народах, их происхождении, генетических связях и культуре. До открытия памятников *Древнего Востока Ветхий Завет был почти единственным (не считая Геродота) источником знаний о ближневосточной цивилизациях. С 1-й трети 19 в. эти знания были пополнены многочисленными данными раскопок (см. статью *Археология). Но и после этого Библия остается ценнейшим памятником, проливающим свет на историю и культуру народов Египта, Месопотамии, Сирии, Ирана и других стран.

Этнографическая таблица 10 главы Книги Бытия изображает слепопотопное человечество в виде *единой семьи*, происходящей от Ноя и его сыновей – Сима, Хама и Иафета. В 19 в. семитов, хамитов и иафетидов рассматривали как три ветви белой расы, однако в настоящее время установлено, что в Библии речь идет о 3 языковых группах, сформировавшихся около 4000 до н.э. в обширном средиземноморском регионе. Разделение этих групп произошло в то время, когда еще существовали три племенные ветви, но благодаря миграциям, завоеваниям и метисации тождество племенной и языковой принадлежности постепенно было утрачено. Подавляющее большинство народов, говоривших на семитских, хамитских и яфетических (иафетических) языках, образовало две большие подрасы, средиземноморскую и кавказо-балканскую, находившиеся в постоянном контакте и взаимодействии.

Попытки *Ренана и приверженцев расистских доктрин рассматривать историю как противостояние двух «рас» – «арийской» (иафетической) и «семитской» – и искать корни их религии и культуры в их врожденных особенностях, не подтвердились наукой (см. статью *Расизм и Библия). Против этой теории говорят внутриэтнический полиморфизм, неустойчивость самих подрас, меняющих свой облик, рождающихся и исчезающих, разнообразие религий в рамках одной языковой культуры. Ренан, например, считал, что

семитам, пришедшим из пустыни, исконно свойствен *монотеизм («пустыня монотеистична»); между тем хорошо известно, что религией народов семитской языковой группы (аккадцев, халдеев, ассирийцев, ханаано- финикийцев, арабов и других), за исключением израильтян, первоначально был *политеизм. В то же время у хамитов-египтян известна первая в истории попытка ввести единобожие (см. статью *Амарнский период).

Перечень потомков Ноя в (Быт.10) представляет собой лишь отправную точку для раскрытия богословского учения о народах (см. ниже). Еще блж.*Августин отмечал, что в (Быт.10) говорится не столько об отдельных людях, сколько о «семидесяти двух отдельных народах» (О Граде Божиим, XVI, 3). Имена их *эпонимов в Быт в одних случаях отражают древние этнические названия, а в других – названия древних местностей или городов, давших наименования областям. Тщательное сопоставление *ономастики (Быт.10) с данными внебиблейских памятников позволило ученым установить, о каком народе идет речь в том или ином случае.

а) Сыны Сима: Элам (эламиты), Ассур (ассирийцы), Арфаскад (вероятно, халдеи), Арам (арамеи), Уц (южнопалестинские арабы), Эвер (евреи; см. ниже). Все эти народы говорили на семитских языках, за исключением эламитов, язык которых принадлежал к особой группе, родственной дравидийским.

б) Сыны Хама: Хуш (эфиопы), Мицраим (египтяне), Ханаан – группа народов, к которой отнесены Сидон (финикийцы), Иевусей (палестинские хананеи), Аморрей (амориты). По языку потомки Ханаана были семитами.

в) Сыны Иафета, народы, говорившие на индоевропейских языках: Гомер (киммерийцы), Мадай (мидяне), Иаван (ионийцы), Фувал (малоазийские племена, родственные хеттам), Мешех (мески), Фирас (вероятно, эгейцы), Аскеназ (скифы), Форгама (малоазийцы), Елиса (вероятно, критяне), Фарсис (испанские племена), Киттим (киприоты), Донадим (родосцы).

В таблицу вошли главным образом народы, которые играли ту или иную роль в ветхозаветной истории. Поэтому (Быт.10) не

следует рассматривать как систему научной **Этнографии**. Основная задача священного автора лежала в иной плоскости. Как отмечал академик *Тураев, «Библия сохранила единственный в своем роде памятник, доказывающий, что еврейский народ опередил, может быть, своих более культурных соседей, не только созрев до сознания единства человечества, но и до его классификации по генеалогической таблице». Генеалогия потомков Ноя составлена для того, чтобы показать общее происхождение семьи народов. Эту мысль развил апостол Павел, говоря об «одной крови», от которой Бог произвел человечество (Деян.17:26).

Судьбы народов входят в промыслительные замыслы Творца. В этих судьбах принимают участие как светлые, так и темные силы (Дан.10–12). Хотя язычники не познали полноты истины, в Ветхом Завете предрекается то время, когда почитание истинного Бога распространится среди всех народов (см. статью *Универсализм и партикуляризм в Библии). Это пророчество исполнилось в Новом Завете. Универсальность Евангелия символизируется «даром языков», открывшимся в первую Пятидесятницу (Деян.2). Эту универсальность торжественно провозглашает и апостол Павел, говоря, что во Христе нет ни еллина, ни иудея, ни варвара, ни скифа (Рим.10:12; Кол.3:11).

Этнография палестинских племен и народов. В Ветхом Завете неоднократно перечисляются племена, жившие в древнем Ханаане (например, Быт.15:19–21). Идентифицированы они лишь частично. Большинство их принадлежало к семитоязычной группе народов. Это аморреи (амориты), владевшие частью Палестины и создавшие ряд государств в Месопотамии (Вавилон, Мари), хананеи, этническая ветвь финикийского народа (см. статью Угарит), кеннеи (кениты), пришедшие из южных пустынь (см. статью *Кенитская гипотеза). К индоевропейской языковой группе принадлежали хеттеи (хетты), главный центр которых находился в Малой Азии, и филистимляне, родственные эгейцам и усвоившие после переселения в Ханаан местный язык и культы. Остальные

ханаанские племена пока не могут быть точно отождествлены с известными по документам этнич. группами.

Эпонимом евреев считался Эвер (Эбер). Само слово еврей (עִבְרִי, иврѣим) означает пришельцев с другого берега реки (Евфрата? Иордана?) и не было первоначально этническим самоназванием. В Ветхом Завете это слово обычно вкладывается в уста иноплеменников. К потомкам Авраама принадлежало 5 племен: исмаильтяне, моавитяне, аммонитяне, мадианитяне и израильтяне («сыны Иакова», или «сыны Израиля»). Филологи считают, что символическое имя Иакова-Израиля вначале переводилось как «да защитит Бог» или «да правит Бог». В (Быт.32:22–31) *этимология этого имени связана с таинств. поединком с ангелом, открывшим Иакову путь в Св. землю. Поскольку Иаков пришел в Ханаан из области Арама, он назван в одном из древнейших текстов *Пятикнижия «странствующим арамеянином» (Втор.26:5).

Эпонимами 12 *колен Израильских были сыновья Иакова. В Ханаане колена разделились на две численно неравные группы: меньшую – иудеев (колена Иуды и Вениамина) и большую – израильтян (*Ефрем, или Десятиколенная группа). От Ефрема впоследствии отделился самарянский этнос. В *дополненный период израильтяне и иудеи постепенно смешивались с прочими жителями страны; процесс этот завершился поглощением едомитян, принявших *иудейство в междузаветный период.

• Алексеев В.П., Человек. Эволюция и таксономия, М.,1985; Беляев А., Современное состояние вопроса о значении расовых особенностей Семитов, Хамитов и Иафетитов в деле религиозного развития этих трех групп народов, ПТО, 1881, т.27; *Богородский Я.А., Начальные черты истории рода человеческого после потопа, ПС, 1906, №6, 7/8; Богословская И.В., Одежда оседлых народов Ханаана по древнеегипетским изображениям XVI-XII вв. до н.э., ВДИ, 1980, №3; ее же, Одежда в этногенезе Ханаана во II тыс. до н.э., в книге: Древневосточная культура и вопросы ее преподавания на историческом факультете, Даугавпилс, 1985; ее же, Одежда кочевых и мигрирующих народов Ханаана по древнеегипетским

изображениям XIV-XII вв. до н.э., ВДИ, 1988, №1; *Велльгаузен Ю., Этнография древней Палестины, пер. с нем., ОПЕК, с.810; *Визуру Ф., Руководство..., М., 1916², т.1, с.548; Гамкрелидзе Т.Б., Иванов В.В., Индоевропейский язык и индоевропейцы, т.1–2, Тбилиси, 1984; *Дьяконов И.М., Языки древней Передней Азии, М.,1967; История Древнего Востока, под ред. И.М.Дьяконова, М.,1983, ч.1; *Нёльдеке Т., Семитические языки и народы, М.,1903; Пьеррон Ж., *Грело П., Народы языческие, СББ; *Рагозина З.А., История Халдеи, СПб.,1902; *Ренан Э., Участие семитических народов в истории цивилизации, в его Собр. соч., К.,1902, т.6; *Тураев Б.А., История Древнего Востока, Л.,1936, т.1; *Яхонтов И.П., Изложение и историко-критический разбор мнения Ренана о происхождении еврейского единобожия, М.,1884; иностранную библиографию см. в комментариях на Быт. Э.Спейсера (1902–1965), вышедшем в *серии «The Anchor Bible» (Speiser E.A. (ed.), Genesis, Garden City (N.Y.), 1964), а также в РСВ, р.96–114, в комментариях на Быт. *Вотера, *Властова, *Гункеля, *Дилльманна, *Покровского А., *Прокша, *Рана и других и в статье *Пятикнижие.

Этьенн

Этьенн, *Эстьен, Стефанус* (Estienne,) Робер (1503–1559), французский реформатский деятель, типограф, ученый-филолог, основатель французской лексикографии, издатель Библии. Родился в Париже в дворянской католической семье. Его отец был основателем крупной издательской фирмы. **Этьенн** с юных лет принимал участие в ее работе, в частности, редактировал латинское издание Нового Завета и Псалмов (1522–1523), что вызвало протесты Сорбонны, поскольку **Этьенн** был светским лицом.

В 1526 **Этьенн** возглавил фирму и продолжал печатать Библии, которые продавались по сравнительно дешевой цене. В своем издании *Вульгаты (1527–1528, 1557) **Этьенн** стремился как можно точнее воспроизвести текст перевода, сделанного блж.*Иеронимом. Несмотря на явные симпатии **Этьенна** к Реформации, ее противники долго не могли помешать его деятельности. В 1539 король Франциск I назначил его своим типографом. Под его эгидой **Этьенн** опубликовал ряд античных классиков и раннехристианских отцов Церкви. Он также выпустил еврейский текст Ветхого Завета (1539, 1544–1546). После смерти короля **Этьенн** переселился в Женеву (1550), где стал страстным приверженцем *Кальвина (его преданность реформатору была столь велика, что он даже одобрил расправу Кальвина над *Серветом). Умер **Этьенн** в Женеве.

Из изданий Нового Завета, выпущенных им, наибольшее значение имела греко-латинская *билингва 1551, в которой типограф ввел *разделение текста на стихи, оставшееся общепринятым и поныне. В 1555 **Этьенн** завершил работу над *конкорданцией ко всей Библии. Фирма Этьеннов просуществовала до середины 17 в. Кроме научных, философских и художественных произведений она продолжала дело издания Библии на различных языках.

♦ Les censures des théologiens de Paris par lesquelles ils avoyent faulsement condamné les Bibles imprimées par Robert Estienne, Genève, 1552.

- *Кацпржак Е.И.*, История книги, М.,1964; ЭСБЕ, т.41; *Armstrong E.*, Robert Estienne, Royal Printer, Camb. (Eng.), 1954; Enc.Kat., t.4, s.1150; LTC, Bd.3, S.1116; ODCC, p.1308; RGG, Bd.6, S.360.

Эфиопский перевод Библии

Эфиопский перевод Библии – см. *Переводы Библии на древние языки.

Юбилеев кнѣга, или Мáлое Бытіе

Юбилеев кнѣга, или Мáлое Бытіе – см. *Апокрифы (Ветхий Завет).

Ювѐнк

Ювѐнк (Juvenecus) Гай Веттий Аквилин, священник (конец 3 – начало 4 вв.), латиноязычный поэт. Происходил из знатной испанской семьи. О жизни его почти ничего не известно. В правление Константина Великого он создал один из первых поэтических *парафразов всего Евангелия. Его поэма о жизни Христа, написанная гекзаметром, включает 3200 стихов. В качестве литературного образца Ювенк взял «Энеиду» Вергилия. Согласно блж.*Иерониму, Ювенку также принадлежат стихи о *Таинствах Церкви, но они не сохранились («О знаменитых мужах», 84). Исследователи установили, что Ювенк опирался на древний *италийский перевод Евангелия. Его поэма пользовалась большой популярностью в Средние века, а в 15 в. была переведена на французский язык.

♦ Gai Vetti Aquilini Juvenci Evangeliorum libri quattuor, Vindobonae (Wien)-Pragae-Lipsiae (Lpz.), 1891.

• *Голенищев-Кутузов И.Н.*, Средневековая латинская литература Италии, М., 1972; иностранную библиографию см. NCE, v. 8, p.102.

Юлий Африкán

Юлий Африкán (Julius Africanus) Секст (ок.160-ок.240), раннехристианский грекоязычный писатель. Родился в Иерусалиме в семье римских колонистов.

Служил в армии императора Септимия Севера (участвовал в его сирийском походе 195), а позднее был префектом в Эммаусе. По поручению императора Александра Севера Юлий Африкан основал в Риме обществ. библиотеку и написал энциклопедию «Узоры» (Κεστοί; уцелели лишь ее фрагменты среди *оксиринхских текстов). Неизвестно, родился ли Юлий Африкан в христианской семье или обратился в зрелом возрасте. Он поддерживал дружеские отношения с *Оригеном и апологетом Аристидом. Сохранились два письма Юлия Африкана к ним. В письме к Оригену он высказывается в пользу позднего происхождения истории Сусанны (Дан.13), а в письме к Аристиду (фрагменты из которого приводит *Евсевий в Церковной истории, I, 7) затрагивает вопрос о *родословиях Иисуса Христа.

Юлий Африкан лично знал сродников Иисуса Христа и от них получил разъяснение, почему расходятся генеалогии в Мф. и Лк. Согласно этому объяснению, генеалогии хранились у выходцев из Назарета и являются подлинными. Но одна из евангельских родословных (Мф.) отражает фактический перечень предков Христа, а другая (Лк.) составлена в соответствии с законом левирата, по которому человек, женившись на вдове брата, считается отцом ее детей от первого брака. Иосиф Обручник был родным сыном Иакова и приемным сыном Илия.

Юлий Африкан считается одним из первых христианских историков. Ему принадлежат «Летописи», сохранившиеся во фрагментах у Евсевия и блж.*Иеронима (см. его «О знаменитых мужах», 63). В них Юлий Африкан прослеживал мировые события от начала истории до 221 н.э. По его расчетам, человек был создан за 5,5 тыс. лет до н.э., а поскольку мир (по аналогии с *Шестодневом) должен существовать 6 тыс. лет, то конец

истории Юлий Африкан предсказывал в 500 н.э. Вслед за этим он ожидал «субботнего» тысячелетия, Царства Божьего на земле (см. статью *Хилиазм).

♦ Фрагменты, *Migne. PG*, t.10; Reichardt W. (hrsg.), *Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes*, Lpz., 1909.

● НЭС, т.4; иностранную библиографию см. в *Quasten. Patr.*, v.2, p.137–140; *Enc.Kat.*, t.1, s.132.

Юлихер

Юлихер (Jülicher) Адольф (1857–1938), немецкий протестантский церковный историк и библеист либерального направления. Родился под Берлином; высшее образование получил в Галльском университете. С 1882 состоял в должности пастора, а затем был профессором истории Церкви в Берлине и с 1888 по 1923 – профессор новозаветной экзегетики в Марбурге (где скончался).

Наибольшую известность **Юлихеру** принес труд «Притчи Иисусовы» («Die Gleichisreden Jesu», Bd.1–2, Freib.,1889). В этом обширном (около 1000 страниц) исследовании он осуществил первый сравнительно-литературный анализ евангельских *притч, сопоставляя их с произведениями греческой литературы. Согласно выводу **Юлихера**, в притчах полностью отсутствует аллегорический элемент. Исходя из убеждения, что в основе своей притчи содержат подлинные слова Иисуса, **Юлихер** предпринял попытку отделить в них «наслоения более позднего времени». В 1894 он выпустил свое «Введение в Новый Завет» («Einleitung in NT», Freib.-Lpz.,1894), в котором нашли отражение исагогические взгляды школы *Гарнака. Хотя **Юлихер** относил *синоптиков ко «второму и третьему поколению после Иисуса», он признавал, что синоптический образ Христа настолько величествен и значителен, что не мог быть созданием общины.

В книге «Павел и Иисус» (1907) **Юлихер** развивал концепцию, согласно которой главная заслуга апостола Павла заключалась в превращении христианства в мировую религию. Само же учение апостола он рассматривал как неизбежное усложнение «простой и непосредственной евангельской веры», которое в будущем следует преодолеть. Тем не менее он видел в апостоле Павле «истинного наследника духа Иисусова». На выступление *Древса, пропагандировавшего *мифологическую теорию происхождения христианства, **Юлихер** откликнулся книгой «Существовал ли Иисус?» («Hat Jesus gelebt?», Marburg, 1910), в которой отстаивал историческую реальность Христа. В

течение долгого времени он готовил критическое издание *италийского перевода Евангелия (Мф. вышел в год смерти **Юлихера**, а Мк. и Лк. посмертно в 1940 и 1954).

♦ Свои воззрения **Юлихер** изложил в книге: Die Religionswissenschaft der Gegenwart, «Die Theologie der Gegenwart», Lpz., 1928, Jg. 22, №6; Der Brief an die Römer, Gött., 907; в рус. пер.: Религия Иисуса и начало христианства до Никейского собора, в сборнике: Из истории раннего христианства, М., 1907; *то же*, в книге: Общая история европейской культуры, СПб. ¹⁹⁰⁸, т.5 (полный перевод).

• *Genthe*, S.151; NCE, v.8; ODCC, p.767; RGG, Bd.3, S.1008.

Юнгеров Павел Александрович (1856–1921), русский православный библеист- ветхозаветник. Родился в Самарской губернии в семье священника. Отец его был выдающимся пастырем. По словам **Юнгерова**, к нему «за духовным советом народ сходил не десятками, не сотнями, а тысячами». Влияние отца укрепило в будущем ученом глубокую религиозную настроенность, которую он сохранил до конца дней. Завершив курс в Самарской Духовной семинарии, **Юнгеров** поступил в Казанскую Духовную академию, которую блестяще окончил в 1879. Тогда же им была защищена диссертация «История и значение пророческого служения в иудейском народе» и началась его преподавательская деятельность в академии.

Юнгеров посвятил свою педагогическую и научную работу *исагогике, *экзегезе и переводу книг Ветхого Завета. Во многом ему пришлось работать самостоятельно, поскольку в годы его студенчества (после хиротонии *Тихона Клитина) кафедра Ветхого Завета была вакантной. Ориентиром для **Юнгерова** служили труды казанского профессора по кафедре Нового Завета М.И.*Богословского. Пробные лекции **Юнгерова** касались экзегезы отдельных мест Исх. и библейской истории миротворения (ПС, 1880, № 4). В 1880 он получил степень магистра за работу, которая обобщила ветхозаветное учение о *посмертном бытии («Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни», Каз., 1882).

В 1888, несмотря на стесненные материальные обстоятельства, **Юнгеров** отправился на Восток, где изучал библейскую *археологию и Древнееврейский язык, а в 1889 слушал лекции протестантских библеистов в университетах Берлина и Лейпцига. Из своих занятий **Юнгеров** вынес убеждение, что «православный русский толковник имеет право и долг уяснять буквально-исторический смысл ветхозаветных писаний и пользоваться выработанными в современной западной исторической, археологической и ориенталистической науке данными и выводами, но не забывать и высшего Христо-пророчественного и морального смысла их, раскрытого отцами Церкви, и его всесторонне раскрывать и утверждать».

Эти принципы **Юнгеров** привел в своем обширном труде «Книга пророка Михея. Библиологическое и экзегетическое исследование» (Каз., 1890), который включал еврейский, греческий и славянский текст Мих. с русским переводом и комментариями. Особое внимание ученого было направлено на выработку критериев, позволяющих выбрать из еврейского текста и древних переводов наиболее древнее прочтение. За аналогичный труд о Книге прор. Амоса (Каз., 1897) **Юнгеров** был удостоен степени доктора.

Область библейского *богословия **Юнгеров** обогатил работой «Вероучение Псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения» (Каз., 1897). Исследователь подошел к Псалтири не просто как к древнему памятнику, а как к живому боговдохновенному свидетельству веры.

Но главным делом жизни **Юнгерова** стало создание первого в России научного свода ветхозаветной исагогики, а также его перевод Ветхого Завета на русский язык.

До **Юнгерова** в русской православной исагогической литературе существовали лишь изданные посмертно записи лекций митрополита *Филарета (Дроздова) и епископа *Михаила (Лузина). Но прогресс библейской науки требовал нового обобщающего труда. **Юнгеров** хотел, чтобы он служил не только в качестве академического пособия, но и адресовал его всем интересующимся Библией. Сначала он печатал

многочисленные исагогические статьи в «Православном собеседнике», а затем объединил их в книге «Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги» (Каз., 1902). Курс включал историю происхождения священных книг, историю *канона, текста и переводов, а в 1910 в дополнение к книге вышел в Казани его «Очерк истории толкования священных ветхозаветных книг Священного Писания», который в том же году был включен во 2-е издание его исагогики.

За этой работой последовал цикл статей о происхождении отдельных книг Ветхого Завета, объединенный в 1907 в двухтомный курс «Частное историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги».

Оба труда подвели итог русской *старой исагогике. **Юнгеров** отклонил как недостаточно обоснованные все теории *новой исагогики о происхождении книг Ветхого Завета. В частности, он отверг и *документарную теорию происхождения Пятикнижия, и теорию коллективного авторства Книги Исаяи.

Работая как переводчик Ветхого Завета, **Юнгеров**, в отличие от создателей *синодального перевода, основывался на *Септуагинте. Лишь во вторую очередь он обращался к *масоретскому тексту и славянскому переводу. Свои переводы священных книг **Юнгеров** предварял краткими вводными статьями, в которых рассматривал главным образом филологические проблемы и указывал литературу. Переводы были снабжены подстрочными примечаниями. Этот труд **Юнгерова** *Глубоковский охарактеризовал как «великий научно-церковный подвиг». Переводы публиковались в «Православном собеседнике» (а затем отдельными оттисками) в следующей последовательности: Притч. (1908), Ис. (1909), Иер. и Плач. (1910), Иез. (1911), Дан. (1912), *Малые пророки (1913), Еккл. и Песн. (1916). Перевод Псалтири был издан в Казани ¹⁹¹⁵ и переиздан в Пекине миссионерским обществом (1925).

♦ Основные идеи и характер ветхозаветного учения о бессмертии души в сравнении с учением египтян и персов, ПС, 1883, т. I; Внебиблейские свидетельства о событиях, описываемых в книге пророка Даниила, Каз., 1889; Книга Есфирь

и внебиблейские памятники, Каз.,1891; Псалтирь и ее значение в связи с заключающимся в ней вероучением, Каз.,1894; Канон ветхозаветный, ПБЭ, т.8, с.274–294.

- Празднование двадцатипятилетия службы профессора П.А.Юнгера, ПС, 1905, №1; ЭСБЕ, т.41.

Юнг-Штіллинг

Юнг-Штіллинг (Jung-Stilling) Иоганн Генрих (1740–1817), немецкий протестантский писатель. Родился в Вестфалии в семье бедного портного. Занимался самообразованием; получил место учителя, а затем стал лекарем. В этот период его посетило озарение, которое укрепило в нем мысль об особом избранничестве. В 1769 он начал изучать медицину в Страсбурге, познакомился с Гете и *Гердером, на которых произвел большое впечатление. По окончании учебы . **Юнг-Штиллинг** преподавал в Марбурге, занимался различными науками, но свое главное призвание видел в проповеди Слова Божьего.

Под влиянием революционных событий во Франции у него возникла мысль о скором конце мира и установлении тысячелетнего Царства (см. статью *Хилиазм). Эта мысль господствует в написанном им толковании на Откр.: «Победная повесть, или торжество веры христианской» (1798; рус. пер.: СПб., 1815). В толковании **Юнг-Штиллинг** следовал методу *Бенгеля, в частности, он понимал число зверя (см. статью *Криптограмма) как продолжительность определенных исторических эпох. **Юнг-Штиллинг** интерпретировал Откр. применительно к средневековой и новой истории Церкви, рассматривая апокалиптического зверя как образ папского Рима. Он предсказывал наступление конца истории в 1836.

Толкование на Откр. и другие его книги создали вокруг **Юнг-Штиллинга** ореол пророка. Его идеи сыграли определенную роль и в России. Александр I благоволил к **Юнг-Штиллингу** (он встречался с ним во время заграничных поездок). Многие деятели *Российского библейского общества разделяли чаяния **Юнг-Штиллинга**. «Мистики» александровой эпохи усердно переводили его сочинения. Его ценил архиепископ *Иннокентий (Борисов); митрополит *Филарет (Дроздов) отзывался, однако, о **Юнг-Штиллинге** осторожно. Он писал о «Победной повести», что в ней «изъяснения первых пяти печатей были действительно замечательны, хотя вообще книга была

проникнута духом протестантства». Противники же библейского общества и «мистицизма» называли учение **Юнг-Штиллинга** «бесовским» и усматривали в нем «революционность», хотя от нее немецкий мистик был весьма далек. Борьба вокруг книг **Юнг-Штиллинга** послужила сигналом для похода против библейского общества и «мистицизма».

♦ В рус. пер.: Приключения по смерти, ч. 1–3, СПб., 1805; Угроз Световостоков, ч. 1–8, СПб., 1806–15; Тоска по отчизне, ч. 1–2, СПб., 1806; Жизнь Генриха Штиллинга, ч. 1–2, СПб., 1816 (автобиография).

• Булич Н.Н., Очерки по истории русской литературы и просвещения с начала XIX в., т. 1–2, СПб., 1902; Пыпин А.Н., Религиозные движения при Александре I, Пг., 1916; ЭСБЕ, т. 41; RGG, Bd. 3, S. 1070.

Юнилий

Юнилий (Junilius) *Африканский* (умер около 550), византийский латиноязычный писатель, составитель одного из первых трудов по *исагогике. О жизни его известно мало. Предполагают, что он тождественен с Юнилом, чиновником эпохи Юстиниана. Единственное известное его сочинение «Руководство для чтения священных книг» («*Instituta regularia divinae legis*», Wash., 1955) написано в диалогической форме и состоит из двух книг.

Сам **Юнилий** сообщает, что труд написан по просьбе его друга епископа Примасия и является пересказом греческого текста, составленного персом Павлом из школы Нисибиса (см. статью *Эдесская школа). В 1-й книге **Юнилий** предлагает классификацию библейских *жанров, отмечает различие между прозаической и поэтической частями Писания, определяет, какие разделы относятся к пророческим, какие к историческим, иносказательным, назидательным и прочим видам священной литературы. Соответственно формулируются и принципы экзегезы, уместные для того или иного жанра. 2-я книга содержит род краткой системы библейского *богословия.

Примечателен взгляд **Юнилия** на проблему *авторства библейских книг. «Писатели некоторых книг, – указывает он, – неизвестны; следует верить, что это допущено Богом, чтобы знали, что и другие божественные книги получили высший авторитет не по заслуге писателей, а по благодати Св. Духа». В труде **Юнилия** многие исследователи находят влияние идей *Феодора Мопсуестского.

♦ Критический текст книги **Юнилия** включен в работу: *Kihn H., Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten, Freib., 1880.*

● *Рыбинский В.П., Юнилий Африканский и его руководство к изучению Библии, К., 1904; иностранную библиографию см. в NCE, v.8.

Юсти́н Фило́соф

Юсти́н Фило́соф – см. *Иустин Философ.

Языки библейские, три языка, на которых были написаны оригинальные тексты Священного Писания.

1. Все канонические книги Ветхого Завета написаны на *древнееврейском языке, за исключением некоторых разделов 1 Езд. и Дан., написанных на *арамейском языке.

2. *Неканонические книги Ветхого Завета к эпохе окончательного формирования *канона сохранились главным образом на греческом языке (3 Езд. сохранилась в латинском переводе). Из предисловия к Сир., написанного внуком автора, известно, что оригинал книги был еврейским. В конце 19 в. еврейский текст Сир. был обнаружен в каирской *генизе; позднее фрагменты его были найдены среди *Кумранских текстов. По мнению большинства современных библеистов, Тов., Иудиф., ПослИер., Вар., 1–2 Макк. и 3 Езд. также были первоначально написаны на еврейском (или арамейском) языке. Исключение составляет Прем., оригинал которой был греческим.

3. Все книги Нового Завета написаны на народном греческом языке (*койнэ), хотя, по свидетельству *Папия, первый вариант Мф. был еврейским (или арамейским). Существуют гипотезы, согласно которым в основе наших четырех Евангелий лежат семитические оригиналы (*Дальман, *Блэк, *Торри, *Шпитта, *Карминьяк и другие).

Изучение **Языков библейских**, столь важное для понимания Слова Божьего, пришедшего к нам через слово человеческое, было начато в эпоху отцов Церкви (*Ориген, блж.*Иероним и другие), продолжено в рамках *ренессансной библеистики (*Рейхлин, *Эразм Роттердамский и другие) и достигло расцвета в 19–20 вв. В этот последний период были созданы многочисленные руководства по грамматике **Языков библейских** и соответствующие *словари.

• *Дьяконов И.М., Языки древней Передней Азии, М., 1967; см. также *Stachowiak L., Biblijne Języki, Enc.Kat., t.2, s.476–481,

и статьи: *Арамейский язык; *Древнееврейский язык; *Койнэ;
*Словари.

Языко-христианские общины

Языко-христианские общины, раннехристианские общины (церкви), которые состояли преимущ. из «эллинов», т.е. греков, сирийцев, римлян и представителей других народов, обращавшихся из *язычества. Первые **Языко-христианские общины** возникли в 30-х гг. 1 в. внутри Антиохийской церкви (Деян.11:20 сл.). Церкви, состоявшие почти целиком из «эллинов», были основаны главным образом апостолом Павлом в Малой Азии и на Балканском полуострове (40–60-е гг.).

Как правило, вначале **Языко-христианские общины** образовывались из *прозелитов. Массовое крещение язычников поставило Церковь перед проблемой, следует ли им, приняв христианство, принимать и ветхозаветные обряды. Вопрос этот был решен отрицательно на «апостольском соборе» в 49 (Деян.15). В контексте **Языко-христианских общин** были созданы почти все книги Нового Завета. В связи с этим сторонники *религиозно-исторической школы выдвинули предположение о влиянии языческих идей *эллинизма на Новый Завет (*Буссе и другие). Однако тщательное *сравнительно-религиозное изучение Библии показало, что обращенные «эллины» сохранили в чистоте апостольское *Предание, всецело укорененное в библейской традиции.

- Прот.*Горский А.В., История Евангельская и Церкви Апостольской, М.,1883; *Добшютц Э., Древнейшие христианские общины, в книге: Общая история европейской культуры, СПб. ¹⁹⁰⁸, т.5; еп.*Кассиан (Безобразов), Христос и первое христианское поколение, Париж, 1950; *Юлихер А., Религия Иисуса и начало христианства до Никейского собора, в сборнике: Из истории раннего христианства, М.,1907; *Harnack A., The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries, Gloucester (Mass.), 1972; *Nock A.D., Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background, N.Y., 1964; см. также статьи: *Деяния св. апостолов; *Павла апостола послания; *Первохристианство; *Эллинизм.

Язы́чество в освещёнии Би́блии

Язы́чество в освещёнии Би́блии – см. *Политеизм.

Які́мов

Які́мов Иван Степанович (1847–1885), русский православный библеист. Родился в Вятской губернии в семье сельского причетника. Учился в Вятской Духовной семинарии, оттуда еще до окончания курса был направлен в Санкт-Петербургскую Духовную академию как один из лучших воспитанников. В студенческие годы (1867–1871) проявил интерес к библейской науке, который был поддержан его учителем, профессором *Голубевым. Получив степень бакалавра, **Якимов** был оставлен на кафедре Священного Писания Ветхого Завета, на которой трудился до конца своих дней (с 1883 экстраординарный профессор). В 1874 академия удостоила **Якимова** звания магистра за труд о *Септуагинте. В журнале «Христианское чтение» он вел отдел ветхозаветной экзегезы. В 1876–1877 **Якимов** находился в зарубежной командировке для изучения опыта западной библейской науки. Хотя деятельность его была сравнительно недолгой, он сумел внести новую струю в *русскую библеистику. «Серьезный ученый, **Якимов** в частной жизни был человеком редких нравственных качеств; его замечательная скромность, доброта и благодушие снискали ему общее уважение» (В. Греков).

Магистерская диссертация **Якимова** «Отношение греческого перевода LXX толковников к еврейскому масоретскому тексту в книге пророка Иеремии» (СПб., 1874) и другие его работы по древним переводам Библии внесли заметный вклад в дискуссию, которая велась в русской библеистике с первых десятилетий 19 в. В отличие от безусловных сторонников *масоретского текста, а также сторонников Септуагинты, **Якимов**, следуя за митрополитом *Филаретом (Дроздовым), указал на важность еврейского текста и одновременно на необходимость его корректировки с помощью LXX. Эта точка зрения нашла резкого критика в лице епископа *Порфирия (Успенского), отдававшего предпочтение Септуагинте.

Якимов отстаивал свою позицию, опираясь на тщательное *сравнительно-филологическое изучение Библии. На многих примерах он показал, что в LXX не всегда можно найти первоначальный аутентичный. смысл. В частности, он писал, что «перевод 70-ти в книге пророка Исаии отличается далеко не везде буквально точною верностью оригиналу, но отчасти есть перифраз точного смысла еврейского текста, отчасти – по различным причинам – прямо отступает более или менее от этого замысла. Между причинами таких отступлений, кроме другого чтения оригинала, надо отметить разрешение речений, имеющих переносный смысл, в речения, буквально выражающие этот смысл (напр., I:25; VI:1; IX:14; XШ:4); замену речений, представляющихся толковникам несовместными с чувством приличия, речениями, более согласными (по взгляду переводчиков) с высоким достоинством Слова Божия (например, III:17; XXШи другие); замену географических имен другими, более известными во время изготовления перевода». **Якимов** считал, что учитывать эти особенности Септуагинты особенно важно ввиду того, что с нее делался церковно-славянский перевод Писания. Этой стороне вопроса **Якимов** посвятил специальную монографию «Критические исследования текста славянского перевода Ветхого Завета в его зависимости от текста перевода Семидесяти толковников» (ХЧ, 1878, т.I-II).

В своих толкованиях на Иер. (вып.1–2, СПб.,1879–1880) и на (Ис.1–12, 35–40) («Толкование на Книгу св. пророка Исаии», ч.1–3, СПб.,1883–1895; совместно с Ф.*Елеонским и И.Г.*Троицким), выходявших при СПбДА, **Якимов** для более полного раскрытия смысла текста сопоставлял оригинал с различными древними переводами. Комментариям были предпосланы обширные исагогические сведения, включающие также историю интерпретации священных книг. Следует отметить, что **Якимов** был одним из первых русских экзегетов, отказавшихся от ошибочного чтения священного Имени Божьего как *«Иегова».

Обзорный характер носил труд **Якимова** «Очерк истории древнееврейской литературы», помещенный в 1 т. «Всеобщей истории литературы» (СПб.,1880, под ред. В.Корша). В нем не

только прослеживалась история развития ветхозаветной письменности, но и давалась характеристика ее основных *родов литературных и *жанров. Прогресс в сфере ближневосточной *археологии привлек внимание **Якимова** к сравнительно-исторической проблематике. Она рассмотрена в двух его работах: «Ветхозаветные священные книги и вавилоно-ассирийские памятники клинообразного письма» (ХЧ, 1884, т.I) и «Опыты соглашения библейских свидетельств с показаниями памятников клинообразного письма» (ХЧ, 1884, т.II).

После смерти **Якимова** в его научном архиве осталась серия статей, главным образом исagogического характера, которые были вскоре опубликованы в «Христианском чтении».

♦ Неповрежденность книги св. пророка Иеремии, ХЧ, 1876, № 5/6,7/8; Где находился земной рай?, ХЧ, 1882, т.II; Когда пророчествовал Авдий? ХЧ, 1885, № 3–4; О происхождении книги Притчей Соломоновых, ХЧ, 1887, № 1; О происхождении книги Екклесиаст, ХЧ, 1887, № 1; О происхождении книги Песнь Песней, ХЧ, 1887, № 1; О происхождении книги Премудрости Соломоновой, ХЧ, 1887, № 2; О происхождении книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, ХЧ, 1887, № 2; Объяснение пятой главы книги Судей Израильских, ХЧ, 1889, т.II.

● РБС, т.25, 1913 (с библиографией); *Савельев А.И.*, Памяти *И.С.Якимова*, ХЧ, 1885, т.II; *Языков Д.Д.*, Обзор жизни и трудов покойных русских писателей, СПб.,1889, вып.5; (Некролог), ЖМНП, 1885, №6.

Яковлев

Яковлев Федор Иванович (ум. 1853), русский православный церковный писатель. Родился в Москве. Окончил Московскую Духовную академию, после окончания которой состоял в ней воспитателем. Автор нескольких общедоступных книг по библейской истории Нового Завета.

♦ Апостолы, М., 1849–1860, вып. 1–2; Надпись на кресте Господа, М., 1860; Апокалипсис с очерком жизни и учения св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова, СПб., 1905².

● РБС, 1913, т. 25.

Ямнийская шкóла

Ямнийская шкóла, иудаистская богословская школа, с деятельностью которой связывается завершение *канона Ветхого Завета.

Основателем **Ямнийской школы** считается *фарисей Иоханан бен Заккай (умер около 80 н.э.). Противник войны с Римом, он скрылся из Иерусалима во время осады города и испросил у императора Веспасиана разрешения открыть духовное училище в Ямнии (Явне, Иавне) близ Яффы. Целью этого училища было упрочение иудаизма перед лицом надвигавшейся национальной катастрофы. После падения Иерусалима Иоханан заявил, что отныне *жертвоприношения будут заменяться добрыми делами. Он был последователем Гиллеля и считал, что добродетель может быть спасительной и для язычника. При нем **Ямнийская школа** стала авторитетным религиозным центром и даже иногда именовалась *«Синедрионом». **Ямнийская школа** подорвала авторитет как *зелотов, так и *саддукеев. При преемнике Иоханана Гамалииле II (умер около 120) упало влияние иудейской *александрийской школы. Сделанный в Александрии перевод Библии (см. статью *Септуагинта) был заменен другим (см. статью *Акила).

Диктаторское правление Гамалиила II ознаменовалось также разрывом между христианами и иудеями. Таким образом, наследники фарисеев, *таннаи, получили абсолютное господство в иудаизме. Это господство они удержали и после того, как школа покинула Ямнию (2 в.).

Хотя в целом ряде христианских Церквей и был в результате принят расширенный (Александрийский) вариант канона, Церковь признавала также и авторитетность канона Ветхого Завета, сформировавшегося в Ямнии. Можно предположить, что христиане рассматривали этот канон не как ямнийское установление, а как наследие древнего Предания. Время *кодификации «Ямнийского канона» точно неизвестно. Наиболее вероятной датой считаются 90-е гг. 1 в. Именно в это время *Иосиф Флавий впервые заявил, что признанных

ветхозаветных книг насчитывается 22 (Против Апиона, I, 8). Предание о «соборе» в Ямнии, официально закрепившем канон, не имеет достоверных подтверждений. Большинство историков считает, что кодификация происходила постепенно, в течение последних десятилетий 1 в. Фактически она касалась только *Учительных книг, т.к. «Закон и Пророки» (и, по-видимому, Пс.) были кодифицированы значительно раньше (см. Мф.5:17; Лк.24:44). Первое свидетельство о принятии христианами «Ямнийского канона» содержится у свт.*Мелитона Сардийского (2 в.).

- *Троицкий С.В., Иавнея, ПБЭ, т.6, с.3–5; см. также статьи: *Канон; *Таннаи.

Ямнийский канон

Ямнийский канон – см. *Канон; *Ямнийская школа.

Янкóвски

Янкóвски (Jankowski) Августин, иеромонах (р.1926), польский католический экзегет. Читал лекции по Священному Писанию в Католическом университете в Люблине. Главный редактор польского перевода Библии («Библия Тысячелетия», 1971; см. статью *Переводы Библии на новые европейские языки). В этом издании ему принадлежит значительная часть переводов и комментариев.

♦ Z Rozważań nad Nowym Przymierzem, Poznań, 1958; Jesus jest Mesjuszem, Synem Bożym, Kraków, 1974; Doniosły los Lukaszowej eschatologii indywidualnej, Ruch Biblijny i Liturgiczny, 1975, № 28; Dynamika wiary według czwartej Ewangelii, Śląskie Studia Histor. – Theologiczne, 1975, t. .

Янсен

Янсен (Jansen) Корнелиус, епископ (1510–1576), католический экзегет. Родился во Фландрии, учился в Генте и Лувене. Приняв сан священника, некоторое время служил на приходе; затем преподавал Священное Писание в монастырской школе. В 1560 стал деканом богословской Лувенской школы. Участвовал в работе *Тридентского собора. В 1568 хиротонисан во епископа Гентского. **Янсону** принадлежит ряд работ по библеистике, написанных на латинском языке и изданных в Лувене. Среди них одна из первых *конкорданций к Евангелиям (1549), толкования на Притч. (1567), Сир. (1569), Евангелия (1572) и Прем. (1577). Как представитель *ренессансной библеистики **Янсен**, основное внимание уделял филологическим и историческим аспектам экзегезы и весьма сдержанно относился ко всякого рода иносказательным толкованиям. Труды **Янсена** пользовались высоким авторитетом в католической науке периода Контрреформации.

- LTK, Bd.5, S.869.

Япóнские перевóды Бй́блии

Япóнские перевóды Бй́блии – см. *Переводы Библии на ВОСТОЧНЫЕ ЯЗЫКИ.

Яроше́вский

Яроше́вский Григорий Григорьевич — см. *Георгий (Ярошевский), митрополит.

Ясперс

Ясперс (Jaspers) Карл (1883–1969), немецкий философ-экзистенциалист, психиатр, историософ. С 1916 профессор психологии, а с 1921 профессор философии в Гейдельбергском университете. При нацистах был уволен с кафедры. После войны преподавал в Базельском университете.

Ясперс принципиально отказывался от построения законченной рациональной системы философии, называя свое учение «философствованием». Его теология является своего рода агностицизмом, не теряющим, однако, веру в реальность Запредельного. С точки зрения **Ясперса**, внешний мир вещей и внутреннее духовное человеческое бытие (экзистенция) требуют совершенно различного подхода. Экзистенция осознает, «высветляет» себя в трагическом столкновении с внешним миром, которое открывает ей путь к вечной Запредельности (всеобъемлющему Абсолюту, Трансцендентности), и в контакте с другими экзистенциями (в «коммуникации»).

Философ противопоставлял религиозной вере с ее авторитетом «философскую веру», которая мыслит Абсолют с помощью «шифров», не претендующих на адекватную передачу запредельного опыта. В связи с этим **Ясперс** выступил против *демифологизации Писания, предложенной *Бультманом, который пытался перевести язык Библии на язык рациональных понятий. Согласно **Ясперсу**, эти понятия не могут быть приложимы к Божественной Тайне, к Запредельному. Когда речь идет об иррациональном измерении, нельзя отбрасывать *миф. «В мифологических образах говорят символы, сущность которых непередаваема ни на каком языке. Они доступны только в их мифологической форме, они незаменимы, непереводимы. Их рациональное объяснение невозможно, оно мыслимо только в новых мифах, посредством их видоизменения».

Ясперс утверждал, что Библия, наряду с античной философией, является основой европейской культуры и веры. Однако в библейском *богословии он делал ударение лишь на одной его стороне, на идее тайны. Вольно интерпретируя

диалог между пророком Иеремией и Варухом (Иер.45:3–5), **Ясперс** утверждал, что на все горестные вопрошания своего ученика пророк отвечал: Бог существует, и в этом заключается разрешение всех трагедий. Из библ. заповедей **Ясперс** выделял три главные: запрет изображений, запрет поклоняться иным богам и повеление соблюдать этический закон. Эти заповеди были наиболее близки **Ясперсу**, поскольку соответствовали его «богословскому агностицизму». Бог сокровенен и непостижим; мысль о Нем должна находиться под контролем апофатического принципа. Повиновение Ему выражается в нравственном императиве.

Ясперс рассматривал Ветхий Завет в контексте эпохи, которую он назвал «осевым временем» и которая ознаменовалась появлением мировых религиозно-нравственных учений в Индии, Китае, Греции, Палестине и Иране (1-е тыс. до н.э.). В «осевое время» произошел «самый резкий поворот в истории». Он связан с «появлением человека такого типа, каковым он является сегодня». Справедливо подчеркивая роль «осевого времени» для мирового сознания, **Ясперс** недооценивал другую «ось истории» – христианство, которое представлялось ему явлением вторичным. Он не увидел принципиальной новизны и уникальности Евангелия, они заслонялись для него наследием дохристианских мировых учений. Тем не менее **Ясперс** признавал, что христианство является «самой великой и возвышенной формой организации человеческого духа, которая когда-либо существовала».

♦ (u.*Bultmann R.*) Die Frage der Entmythologisierung, Münch., 1954 (англ. пер.: (*Bultmann R.*, coauth.) Myth and Christianity, N.Y., 1958); Einführung in die Philosophie, Z., 1958 (там же приведена основная библиография трудов Ясперса); в рус. пер.: Истоки истории и ее цель, М., 1978 (пер. ИНИОН).

• *Гайденко П.*, Философия культуры Карла Я., «Вопросы литературы», 1972, № 9; *Мень А.В.*, К проблематике «Осевого времени», «Народы Азии и Африки», 1990, № 1; *Рашковский Е.Б.*, Древневосточная проблематика в истории западной философской мысли XX века: Карл Ясперс, «Народы Азии и Африки», 1985, № 1; Современная буржуазная философия и

религия, М.,1977; *Тупсина А.Н.*, Философия религии Ясперса, Л.,1982; ФЭ, т.5 (с библиографией); ФЭС, с.818; *Wallraff Ch.*, Karl Jaspers, Princeton, 1970; прочую иностранную библиографию см. в ODCC, p.728.

Яхве

Яхве (*Ягве, Иагве*), священное ветхозаветное имя Божие.
См. статьи: *Имена Божьи; *Тетраграмма.

Яхвѣзм

Яхвѣзм (от *Яхве), в библейской науке условное название ветхозаветной религии, преимущественно *допленного периода.

Яхвѣст

Яхвѣст, согласно *документарной теории происхождения Пятикнижия, предполагаемый автор, записавший один из вариантов Моисеева *Предания (см. статью *Яхвистическая традиция в Пятикнижии).

Яхвистическая традиция

Яхвистическая традиция в *Пятикнижии* (условное обозначение Я, лат. J), согласно *четыре^х источников *Пятикнижия* теории, самый ранний из источников, вошедший в Быт., Исх., Числ. и в незначительном объеме во Втор. Первоначально, в 18 в. (см. статьи: *Виттер; *Астриук), **Яхвистическая традиция** была выделена по одному признаку: предпочтительному употреблению священному имени Божьего *Яхве (в греческом, славянском, русском и большинстве других переводов передаваемому словом Господь). Позднее были установлены и другие критерии (особенности стиля, *богословия, *ономастики и т.п.). В отличие от *Элохиста, считавшего, что священное имя открылось лишь Моисею (Исх.6:2–3), *Яхвист относит откровение этого имени к древнейшим временам человечества (Быт.4:26). Язык Яхвиста отмечен живой наглядностью и образным символизмом.

Началом **Яхвистической традиции** в тексте *Пятикнижия* в настоящее время принято считать (Быт.2:4б) («В то время, когда Господь Бог создал землю и небо...»). Далее **Яхвистическая традиция** повествует о *Грехопадении, первом братоубийстве, потомках Каина, *Потопе, *Вавилонском столпотворении, *патриархах, Исходе, странствии по пустыне и завершается описанием смерти Моисея. К законодательной части традиции *Яхвиста относится *ритуальный Декалог (Исх.34). Сторонники гипотезы *Шестикнижия усматривают элементы **Яхвистической традиции** и в Ис.Нав. По мнению *Пфайффера и *Айссфельдта, **Яхвистическая традиция** состоит из нескольких слоев, отражающих различные богословские традиции.

Существуют 4 основных взгляда на **Яхвистическую традицию**:

1) Особая **Яхвистическая традиция** – это фикция. То, что принимают за писание Яхвиста, есть неотъемлемая часть текста, написанного самим Моисеем (*старая исагогика всех конфессий, *фундаментализм).

2) Моисей использовал существовавшие до него писания Яхвиста (Астрюк и другие католические авторы).

3) **Яхвистическая традиция** допленного периода существовала главным образом в форме *устной традиции (*скандинавская школа).

4) **Яхвистическая традиция** записана в послемоисеево время, хотя по содержанию восходит к Моисею. Эту точку зрения разделяет большинство современных библеистов самых разных исповеданий. Согласно этой гипотезе, Яхвист писал после *разделения царств: либо в 9 в. до н.э. (*Велльхаузен и его школа), либо в 10 в. (*Карташев, *Князев, *«Балтиморская школа»). Все экзегеты, поддерживавшие *документарную теорию происхождения Пятикнижия, связывают Яхвиста с Иерусалимом (только *Ренан считал, что он жил в *Ефреме). *Тураев характеризует его как «высокоодаренного иудея не из среды духовенства, вероятно, из круга древних пророков, полного глубоких мыслей и исканий, монотеистического и универсального миросозерцания».

Богословие **Яхвистической традиции** рассматривает историю как диалог между благим и справедливым Творцом и людьми, которые по-разному отвечают на Его дары и обетования. Они восстают против Его воли, ищут собств. путей, проходят через испытания. Свой промыслительный замысел Господь осуществляет вопреки неверности людей, действуя через избранников, повинующихся Его воле. В них, как в малом семени, заключено грядущее благословение для всех народов земли.

К **Яхвистической традиции** принято относить следующие разделы Пятикнижия.

Быт.2:4б; 3; 4:5–29; 6:1–8; 7:1–5,7–10, 12, 16б,17б,22–23; 8:2б-3а, 6–12, 13б, 20–22; 9:18–27; 10:8–19,21,24–32; 11:1–9,28–30; 12:1–4,6–20; 13:1–5,7–11,12б,18; 15 (J+E); 16:1б-2,4–16; 18 (кроме стиха 29); 21:1–2а,6б-7,25,26,28–30,32–34; 25:11,14–18,20–24; 25:1–6,18,21–26,27–34; 26; 27:1–45; 28:10,13–16,19,31–35; 30:3б-5,7,9–16,24–31, стихи с 32 по 43 (J + E); 31:1,3,21,31,38–40,46,48–50; 32:2–13,14а,22,24–32; 33:1–17; 34 (J+E); 37:1–2 (J+E),3–4,11–13,14б,18б,21,23а,25–

27,286,326-33,35; 38; 39; 42:27-28,38; 43:1-14,16-23,24-34; 44; 45 (J+E); 46:1-5,28-34 (J+E); 47:12 (J+E); 48:8-22 (J+E); 49 (J+E); 50:1-11,14.

Исх.1:6,8-12; 2:15-23; 3:7-8,16-20; 4:1-16,19-20,22-31; 5 (J+E); 6:1,7,23,25; 8:1-4,8-15,20-32; 9:7,13-21,23-34; 10:1-7,136-19,28-29; 11:4-8; 12:21-23,29-30; 13:21-22; 14:5-7,10-14,19-20,24-26, 276,30-31; 15:22-25,27; 16:4; 17:16-2; 19-20; 24:1-2,9-11; 32:9-14; 33:7-11; 34:1-5,10-28.

Числ.10:29-36; 11:1-34; 13:176-20,22-24,26-31,326-33; 14 (J+E+P); 16 (J+E+P); 20-24; 32 (J+E+P).

Втор.10:6-7,31; 14-15; 23; 34:16-4, 10-12.

- [**Андрее в И.Д.*] Библейская история, НЭС, т.6; **Велльгаузен Ю.*, Введение в историю Израиля, пер. с нем., СПб.,1909; свящ.**Князев А.*, Господь, муж брани, ПМ, 1949, вып.7; **Рыбинский В.П.*, Иеговисты и Элогисты, ПБЭ, т.6, с.194-205; *Светлов Э.* (прот. А.Мень), Магизм и Единобожие, Брюссель, 1971; **Auzou G.*, La Tradition Biblique, Р.,1957; **Ellis P.*, The Yahwist – The Bible's First Theologian, L.,1969; прочую библиографию см. в статье **Пятикнижие*.

ЯХОНТОВ

Яхонтов Иоанн Константинович, прот. (1819–88), русский православный церковный писатель. Родился в Симбирской губернии в семье священника. Окончил Санкт-Петербургскую Духовную академию (1843) со степенью магистра. Рукоположен в 1844. Служил в приходских храмах Петербурга; активно участвовал в церковно-просветительской работе; был редактором журнала «Духовная беседа» (1862–1876). Автор ряда трудов по церковной истории и литургике. Из произведений на библейские темы ему принадлежат книги: «Сорок дней от Воскресения Господа Иисуса Христа до Вознесения Его на небо» (СПб., 1879), «Краткое описание святой земли» (СПб., 1879) и другие.

♦ Собрание духовно-литературных трудов, т.1–2, СПб., 1885–1890.

● *Родосский*, с.541–542; РБС, т.25, 1913.

ЯХОНТОВ

ЯХОНТОВ Иван Петрович (1855–1886), русский православный богослов. Родился в Курской губернии в семье священника. Окончил Московскую Духовную академию (1881). Преподавал философию в Ярославской Духовной семинарии богословие в МДА. В своем главном труде «Изложение и историко-критический разбор мнения Ренана о происхождении еврейского единобожия» (М., 1884) **ЯХОНТОВ** подверг критике гипотезу *Ренана об изначальном *монотеизме семитских народов и о связи монотеизма с жизнью древних семитов в пустыне.

- РБС, т. 25, 1913.

1. Хронология библейской истории

Библейские события (до Рождества Христова)

Внебиблейская история

ок. 1850 Авраам

1-я Вавилонская династия

ок. 1700 Иаков в Египте

1580 Гиксосы в Египте
Изгнание гиксосов

2 пол. Моисей
13 в

Фараоны Рамсес II и Мернептах

ок. 1200 Иисус Навин

Нашествие «народов моря» на Египет и Сирию

ок. 1200 – 1030 Амфикифия, Судьи

Господство филистимлян в Ханаане

ок. 1030 Воцарение Саула

ок. 1010 Воцарение Давида

ок. 1000 Иерусалим – столица Израиля

ок. 970 – 931 Соломон

Хирам, царь Тира

ок. 975 Храм Соломона

ок. 931 Разделение царств

9 в. Пророки Илия и Елисей

Разон, царь Дамаска
853 Битва при Каркаре

841 Переворот Иегу (Ииуя)

8 в. Пророки Амос и Осия

740 Призвание пророка Исайи,
(745 – пророк Михей
727)

Тиглат-Паласар III в Ассирии

722/21 Падение Самарии

Саргон II в Ассирии (721–705)

701 Синаххериб в Иудее

Синаххериб, царь ассирийский (704–681)

ок. 690 Второй поход Синаххериба на Иерусалим

7 в.	Пророки Софония, Наум, Аввакум		
640–609	Царь Иосия и его реформы	612	Падение Ниневии
			Битва при Кархемише.
6 в.	Пророки Иеремия и Иезекииль	605	Воцарение Навуходоносора
597	Первая депортация иудеев в Вавилон	594	Законодательство Солона в Греции
	Разрушение Иерусалима	563–	
587/6	Навуходоносором. Вторая депортация	483	Будда
538	Кир вступает в Вавилон. Конец Плена	500	Начало персидских греко-войн. Эсхил
516	Освящение Второго Храма		
ок. 460–50	Пророк Малахия	465	Воцарение Артаксеркса I в Иране
			Смерть Сократа.
5 в.	Деятельность Неемии и Ездры	399	Александр Македонский (336–323)
332	Александр включает Иудею в свою империю	330	Покорение Александром Персидской державы
323	Иудея входит в состав царства Птолемеев		Диадочи делят между собой наследие Александра
ок. 250	Начало перевода ВЗ на греч. язык (Септуагинта)	264–241	1-я Пуническая война
198	Иудея под властью Селевкидов	183	Смерть Ганнибала
168–160	Гонение Антиоха IV. Маккавейское восстание		Антиох IV Епифан (175–164)

160	Начало Хасмонеysкой династии		
ок. 138	Основание общины в Кумране	133–121	Реформа Гракхов в Риме
ок. 80	Гонение на фарисеев	82–79	Диктатура Суллы в Риме
63	Помпей покоряет Иудею		Консульство Цицерона
37–4	Ирод Великий	27	Начало принципата Августа
25	Рождение Филона		
7/6 гг. – РОЖДЕСТВО ХРИСТОВО			
ок. 26/27	Иоанн Креститель. Начало проповеди Христа. Пилат – правитель Иудеи	–26	Восстание во Фракии
ок. 30	Распятие Иисуса Христа. Его Воскресение. Пятидесятница.	33	Палестина входит в римскую провинцию – Сирию
Библейские события (после Рождества Христова)		Внебиблейская история	
ок. 34/36	Смерть первомученика Стефана. Призвание Савла	36	Смещение Пилата
44	Казнь апостола Иакова Зеведеева	37–41	Император Калигула
45–49	1-е путешествие ап. Павла	41–54	Император Клавдий
49	Апостольский собор		
49–52	2-е путешествие ап. Павла		
53–58	3-е путешествие ап. Павла	54–68	Император Нерон
58–60	Апостол Павел в кесарийских узах		
61	Апостол Павел в Риме	64	Пожар в Риме. Гонение Нерона на христиан
62	Смерть Иакова, Брата Господня		

ок.64/67Мученическая смерть
апостолов Петра и Павла

2. Цари Иудеи и Израиля (Ефрема)

Израиль

Иеровоам I – 931–910

Надав – 910–909

Вааса – 909–886

Ила – 886–885

Амврий – 885–874

Ахав – 874–853

Охозия – 853–852

Иорам – 852–841

Ииуй – 841–814

Иоахаз – 814–798

Иоас – 798–783

Иеровоам II – 783–743

Захария – 743

Селлум – 743

Менаим – 743–738

Факия – 738–737

Факей – 737–732

Осия – 732–724

Иудея

Ровоам – 931–913

Авия – 913–911

Аса – 911–870

Иосафат – 870–848

Иорам – 848–841

Охозия – 841

Гофолия – 841–835

Иоас – 835–796

Амасия – 796–781

Азария – 781–740

Иоафам – 740–736

Ахаз – 736–716

Езекия – 716–687

Манассия – 687–642

Амон – 642–640

Иосия – 640–609

Иоахаз – 609

Иоаким – 609–597

Седекия – 597–587

3. Правители времен Второго храма

Хасмоне́йская дина́стия

Дина́стия Иро́дов

Ионафан – 152–142 Ирод Великий – 37–4 до Р.Х.

Симон – 142–134 Архелай – 4 г. до Р.Х. – 6 г. по Р.Х.

Иоанн Гиркан I – Ирод Антипа (тетрарх Галилеи) – 4 г. до Р.Х.
134–104 – 39 г. по Р.Х.

Аристобул I – 104–103 Филипп (тетрарх Заиорданья) – 4 г. до Р.Х. –
34 г. по Р.Х.

Александр Яннай – Ирод Агриппа I – 41–44 гг. по Р.Х.
103–76

Саломея – 76–67 Ирод Агриппа II – 53–66 гг. (умер ок. 100 г.
по Р.Х.)

Аристобул II – 67–63

Гиркан II – 63–40

Антигон – 40–37

Прокураторы Иудеи

Первосвященники новозаветных времен

Копоний – 6–9 гг. по Р.Х. Анна I (Ханан), сын Сета – 6–15 по Р.Х.

Марк Амбивий – 9–12 Измаил, сын Фаби – 15

Анней Руф – 12–15 Елеазар, сын Анны – 16–17

Валерий Грат – 15–26 Симон, сын Камита – 17–18

Понтий Пилат – 26–36 Иосиф Кайафа, зять Анны – 18–36

Марцелл – 36–37 Ионафан, сын Анны – 37

Марулл – 37–41 Феофил, сын Анны – 37–41

Куспий Фад – 44–46 Симон Кантера – 41

Тиберий Александр – Матиас, сын Анны – 43
46–48

Вентидий Куман – 48–52 Элионей, сын Кантеры – 44

М.Антоний Феликс – 52–60 Иосиф, сын Камита – 45

Порций Фест – 60–62 Анания – 47–59

Люций Альбин – 62–64 Измаил, сын Фаби – 59–61

Гессий Флор – 64–66 Иосиф Каби – 61–62

Анна II, сын Анны – 62

Иошуа – 62–63

Иошуа, сын Гамалиила – 63–65

Матиас, сын Феофила – 65– 67

Фанний – 67

