Александр МЕНЬ

БИБЛИОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ

ПРОТОИЕРЕЙ
Александр МЕНЬ

БИБЛИОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ

ТОМ ПЕРВЫЙ

А – И

Фонд имени Александра Меня

МОСКВА 2002

Редакционная коллегия:
Роза Адамянц, Сергей Рузер,
Наталья Григоренко, Павел Мень

Консультант:
Михаил Селезнев

Библиография на русском языке:
Софья Виленская
Нина Пономаренко

Библиография иностранная:
Андрей Бакулов

Транскрипция:
Борис Старостин

Издание осуществлено при содействии
Российского Библейского общества

УДК 2
ББК 86.3
М51

ISBN 5-89831-026-6 (т.1)
ISBN 5-89831-020-7

© Фонд имени Александра Меня
© А. М. Юликов, художественное оформление, 2002

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Автор выпускаемого и предлагаемого читателю «Библиологического словаря» — покойный (убиенный) протоиерей Александр Мень — широко известен православному и инославному читателю-христианину как один из самых выдающихся писателей-богословов нашего столетия. Его творения создавались во времена, когда излагать мысли, носившие богословский характер, было небезопасно, даже если рукопись предназначалась для ящика письменного стола. Тем не менее отец Александр не только писал, но и имел смелость искать и находить доступ к широкому кругу читателей. Его глубокая христианская убежденность, воодушевленность любовью к Богу и к Его Святой Церкви являлись источником необыкновенной трудоспособности и плодовитости, сопряженных с глубиной мысли и с благоговейным отношением к церковному наследию, особенно, конечно, к Слову Божию.

Предлагаемый «Библиологический словарь», надо полагать, был задуман не только как средство пояснить «кто есть кто» и «что есть что», но также как методическое инструментальное пособие, необходимое для самого автора в его исследованиях как исторического, так и перспективного порядка. Для этого труда, как, впрочем, и для других, принадлежащих перу замечательного православного богослова и писателя, характерны богатство аргументации и точность библиографического аппарата.

Нет сомнения, что все сколько-нибудь знакомые с творчеством отца Александра Меня пожелают словарю благословенного успеха, т. е. доступа не только к книжным полкам и глазам внимательных читателей, но и к уму и сердцу каждого из них.

Архиепископ Михаил (Мудьюгин)
Санкт-Петербург, 13 февраля 1995 г.

От редакции

Настоящее трехтомное издание Библиологического словаря – это более чем 10-летний труд известного православного богослова и священника отца Александра Меня. Это уникальное, не имеющее аналогов в России справочное издание содержит тематические статьи по библейскому богословию и библейской критике. В него также включены статьи о выдающихся богословах и ученых, священнослужителях, церковных писателях и историках, художниках, переводчиках и издателях, тех, чьи труды так или иначе имеют отношение к Библии.

Словарь содержит 1790 статей. Он был задуман отцом Александром еще в начале 70-х годов. Работая над словарем, отец Александр по мере возможности привлекал к работе над ним переводчиков, редакторов, технических сотрудников, просил найти материалы для какой-либо статьи. Как правило, помощниками были прихожане Сретенского храма в Новой деревне, которым он был бесконечно благодарен. Но, несомненно, основная работа была проделана им самим. Отец Александр собрал, переработал и осмыслил обширнейший материал, он проделал работу, с которой, наверно, мог бы справиться лишь большой коллектив сотрудников научно-исследовательского института. Можно без преувеличения сказать, что создание одним человеком такой энциклопедии, да еще в условиях 70 – 80-х годов, – это, безусловно, подвиг.

Когда словарь можно было считать завершенным, он тем не менее требовал доработок, исправлений и дополнений – не случайно до последних дней отец Александр постоянно возвращался к нему, перерабатывая и улучшая его содержание...

Желая сохранить авторский текст, редакция не сочла для себя возможным изменять или дополнять содержание словарных статей и библиографии. Исключением является лишь указание времени смерти тех библеистов, которые умерли после 1990 года. Кроме того, библиография дополнена современными репринтными изданиями работ, изданных до революции. Если фамилия автора книги или статьи дается в квадратных скобках, это означает, что существуют сомнения относительно его авторства. С целью экономии места введена система сокращений. В пристатейной библиографии знак ◆ означает сочинения, знак ● — литературу, знак ■ — источники.

Весь материал словаря, как в основном корпусе, так и в библиографическом разделе, расположен в алфавитном порядке, кроме сочинений, которые даны в последовательности их выхода в свет, т.е. по возрастающим годам. Если термин состоит более чем из одного слова, то первым, как правило, стоит слово, несущее основную смысловую нагрузку (например, Апофатическое богословие в Библии, Археология библейская и т. п.). При повторном употреблении заглавия статьи в тексте термин обозначается его первыми буквами, например, Досиноптическая традиция – Д. т., Мураториев канон – М. к. и т. п. Следует отметить, что отец Александр некоторых историков и исследователей определяет словом «советский», имея в виду не их мировоззрение, а тот период времени, к которому относится появление их основных трудов.

Словарь имеет систему отсылок, обозначаемых звездочкой перед фамилией или термином, на которые в словаре имеются соответствующие статьи. Словарь содержит около 700 иллюстраций. Почти все они были подобраны самим отцом Александром. К сожалению, не во всех случаях удалось установить их источник, но из уважения к памяти автора мы решили их сохранить за счет неполной подрисуночной подписи.

Примененная в словаре транскрипция еврейских слов не является строго научной, а носит чисто практический характер: познакомить читателя со звучанием некоторых терминов и географических названий на языке оригинала. Транскрипция была составлена с учетом следующих правил: 1) русская буква «х» с подчеркиванием служит для передачи гортанного звука на выдохе, что близко к украинскому звуку «г» или английскому «h» в слове «holy». Звук этот практически неразличим, так, Аврахам может звучать как Авраам; 2) буква «е» может означать твердый звук, например, в словах «жена» или «шесть», мягкий, как в слове «песня», а также беглый краткий звук «е».

Что касается имен, фамилий и других слов, переданных с европейских языков, пользующихся латинским алфавитом, то к ним применена практическая транскрипция по правилам пособия: Гиляровский Р.С., Старостин Б.А., Иностранные имена и названия в русском тексте, М., 1985. Иными словами, фамилии и т.д. передаются русскими буквами с приблизительным (по возможности) сохранением звучания и с учетом сложившихся традиций. Например, Wellhausen (нем.) передано «Велльхаузен», Holdsworth (англ.) – Холдсуэрт, Lagrange (франц.) – Лагранж. Удвоенные согласные передаются удвоенными же русскими: Weisse (нем.) – Вайссе, но англ. Barrett – Баррет, по установившейся традиции; Gerhardsson (швед.) – Герхардссон и т.д. Польские и чешские фамилии на -i, -y передаются с окончанием -и, а не -ий; например, польск. Jankowski – Янковски, но чешск. Pokorný передано «Покорный», опять-таки чтобы не нарушать привычной традиционной формы. Правило относительно двойных согласных относится и к греческим именам, например, Βέλλας – Веллас.

В транскрипции древнегреческих слов известную трудность представляет принцип передачи густого придыхания. В старинных заимствованиях непосредственно из византийских источников, утративших густое придыхание как фонему, оно не передается, например: «агиографы», «Ипполит». При заимствованиях через посредство латыни густое придыхание чаще сохраняется

в русской передаче как «г»: Гегезипп (менее правильные формы «Игизипп» и «Егезипп» приведены как дополнительные варианты).

Редакция отмечает всемерную поддержку в нашей работе почетного попечителя Фонда имени Александра Меня митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия (Пояркова).

Редакция выражает глубокую благодарность В.Н. Кузнецовой за прочтение рукописи и ценные замечания. Мы также благодарны Евгении Березиной, Андрею Бессмертному, Сергею Бессмертному, Марии Водинской, Татьяне Гамазковой, протодиакону Сергию Голубцову, Александру Гуревичу, Джованни Гуайта, Марине Киреевой, Наталье Комаровой, Александру Кремлеву, Якову Кротову, Дмитрию Краснухину, Нелли Есиной, Анне Моргулис, Софье Руковой, Юрию Табаку, Екатерине Французовой, Гюнтеру Шульцу, Александру Юликову, Владимиру Юликову, Ирине Языковой – в процессе работы над словарем, на разных ее этапах они оказывали нам действенную помощь. Это люди самых различных профессий и интересов, но всех их объединяет глубокая любовь к отцу Александру и уважение к его памяти.

Редакция выражает большую благодарность Франсуазе Лоест (Брюссель), которой удалось связаться со многими западными учеными и преподавателями и с их помощью уточнить сведения, касающиеся многих зарубежных библеистов, в особенности ученых и библеистов XX в. Среди них самую деятельную помощь оказали: Елена Дмитриевна Аржаковская-Клепинина (Париж), иеромонах Павел Стефанов Георгиев (София), доктор Мари-Кристиан ле Гал (Дублин), миссис Гуннел ван Желдер (Швеция), профессор Дотт. Джон Линсеи Ори (Рим), профессор Аристид Пападакис (Балтимор), протоиерей Генрих Папроцкий (Варшава), профессор Роберт К. Уэбб (Балтимор).

Однако, несмотря на содействие многих людей, не все удалось уточнить. Редакция призывает читателей словаря и всех заинтересованных лиц присылать свои замечания, относящиеся как к его основному тексту, так и к библиографии с целью дополнения тематических статей трудами современных авторов.

От составителя

Среди пособий, призванных помогать в познании и изучении Слова Божьего, немаловажное место занимают словари, симфонии (конкордации), энциклопедии и другие справочные издания. В России они стали появляться более двухсот лет назад. Большинство из них ограничивалось библейскими именами и историко-географическими названиями, хотя некоторые включали сведения и по библейскому богословию. На иностранных языках в настоящее время существуют специальные словари — однотомные и многотомные — по библейскому богословию, археологии, ономастике, географии, историко-литературной критике (вклад русской библеистики в них обычно не учитывается). Есть также энциклопедии быта и исторического фона библейских времен.

Предлагаемый справочник охватывает б и б л и о л о г и ю в целом и представляет собой первую попытку собрать и расположить в алфавитном порядке данные по следующим темам:

— краткие исагогические сведения о всех канонических и неканонических книгах Библии и апокрифах;

— краткие сведения о разделах и структуре Священного Писания;

— рукописи и издания Библии, в том числе иллюстрированные и комментированные, и другие виды специальных изданий;

— переводы Библии на древние и новые языки;

— русские и иностранные переводчики Библии от древности до наших дней;

— отцы Церкви и другие писатели патристической эпохи как толкователи Библии;

— средневековые толкователи Востока и Запада;

— русские и иностранные экзегеты нового времени, вплоть до 80-х годов XX в.;

— понимание Библии в нехристианских учениях (например, в исламе);

— очерки о библеистике по странам;

— очерки о библеистике по конфессиям;

— отрасли библеистики (герменевтика, исагогика, текстуальная критика и т.д.);

— технические термины, выработанные в библейской науке;

— направления и школы в экзегетике;

— библейская археология и ее вспомогательные отрасли (нумизматика, сфрагистика и т.д.);

— археологи, кумрановеды и историки, чьи работы связаны с библейской проблематикой;

— боговдохновенность, канон и другие аспекты церковного учения о Слове Божьем;

— Писание о деяниях Вселенских и Поместных Соборов;

— важнейшие аспекты библейского учения (сотериология, христология, антропология и т.д.);

— связь священной истории с историей и культурой Древнего Востока и античности;

— интерпретация Библии в иконописи и других видах изобразительного искусства;

— художники, посвятившие Писанию циклы своих произведений;

— литературно-художественные интерпретации Писания от древности до наших дней;

— писатели и поэты, чье творчество связано с библейской тематикой;

— отражение Библии в музыке, кинематографе, театре;

— библейские общества, русские и иностранные;

— библейские институты и музеи;

— библейская периодика, серии трудов и библиография.

Среди персоналий, включенных в Библиологический словарь, первое место занимают русские авторы. Кроме того, отдельные статьи посвящены зарубежным библеистам, в том числе и второстепенным, если их труды переводились на русский язык и таким образом стали частью отечественной литературы по Библии. В словарь включены также богословы, которые специально не занимались библейской наукой, но чьи воззрения сыграли определенную роль в интерпретации Библии. Это касается также авторов, имеющих взгляды нехристианские или далеко уклоняющиеся от основных пунктов христианского учения. В данном случае моя цель заключалась в том, чтобы помочь читателю выработать критическую оценку их идей.

Наряду с общими обзорами на тему Библии в искусстве дан ряд отдельных статей о художниках, но только о тех, кому принадлежали циклы или серии произведений на библейские темы.

Читатель не найдет в словаре статей о библейских именах, за исключением самих священных авторов. Сведения о библейских персонажах можно найти в других словарях (например, архим. Никифора (Бажанова) и Э. Нюстрема). Весьма сжато освещены разнообразные аспекты библейской ономастики.

Составленный с православной точки зрения, словарь учитывает все основные достижения современной библейской науки. В него включены материалы как по богословской и историко-филологической экзегезе, так и по толкованиям, имеющим гомилетический, учебный или назидательный характер. К большинству статей дается по возможности полная русская библиография и важнейшая иностранная (преимущественно последних десятилетий).

Главная цель словаря — снабдить Духовные школы Русской Православной Церкви, богословов и всех, интересующихся Священным Писанием, основными ориентирами в такой обширной и сложной области, как библиология и в частности библейская наука.

Работая над «Библиологическим словарем», я вполне отдавал себе отчет в том, что в обычных условиях подобный словарь должен составлять коллектив сотрудников. Однако острая необходимость в такого рода книге не позволяла откладывать дело до того времени, когда будет возможность организовать коллективную работу. Надо сказать, что настоящая работа завершена не без поддержки многих людей...

Прот. Александр Мень
Загорск, 1986 г.

Список основных сокращений

Ветхий Завет

Авв – Книга пророка Аввакума
Авд – Книга пророка Авдия
Агг – Книга пророка Аггея
Ам – Книга пророка Амоса
Быт – Бытие
Вар – Книга пророка Варуха
Втор – Второзаконие
Дан – Книга пророка Даниила
1 Езд – Первая Книга Ездры
2 Езд – Вторая Книга Ездры
3 Езд – Третья Книга Ездры
Еккл – Книга Екклесиаста, или Проповедника
Есф – Книга Есфири
Зах – Книга пророка Захарии
Иез – Книга пророка Иезекииля
Иер – Книга пророка Иеремии
Иов – Книга Иова
Иоил – Книга пророка Иоиля
Иона – Книга пророка Ионы
Ис – Книга пророка Исайи
Ис Нав – Книга Иисуса Навина
Исх – Исход
Иудиф – Книга Иудифи
Лев – Левит
1 Макк – Первая Книга Маккавейская
2 Макк – Вторая Книга Маккавейская
3 Макк – Третья Книга Маккавейская
Мал – Книга пророка Малахии
Мих – Книга пророка Михея
Наум – Книга пророка Наума
Неем – Книга Неемии
Ос – Книга пророка Осии
1 Пар – Первая Книга Паралипоменон
2 Пар – Вторая Книга Паралипоменон
Песн – Песнь Песней
Плач – Плач Иеремии
Посл Иер – Послание Иеремии
Прем – Книга Премудрости Соломона
Притч – Притчи Соломона
Пс – Псалтирь
Руф – Книга Руфи
Сир – Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова
Соф – Книга пророка Софонии
Суд – Книга Судей Израилевых
Тов – Книга Товита
1 Цар – Первая Книга Царств
2 Цар – Вторая Книга Царств
3 Цар – Третья Книга Царств
4 Цар - Четвертая Книга Царств
Числ - Числа

Новый Завет

Гал – Послание к Галатам
Деян – Деяния святых апостолов
Евр – Послание к Евреям
Еф – Послание к Ефесянам
Иак – Послание Иакова
Ин – Евангелие от Иоанна
1 Ин – Первое Послание Иоанна
2 Ин – Второе Послание Иоанна
3 Ин – Третье Послание Иоанна
Иуд – Послание Иуды
Кол – Послание к Колоссянам

1 Кор – Первое Послание к Коринфянам
2 Кор – Второе Послание к Коринфянам
Лк – Евангелие от Луки
Мк – Евангелие от Марка
Мф – Евангелие от Матфея
Откр – Откровение святого Иоанна Богослова (Апокалипсис)
1 Петр – Первое Послание Петра
2 Петр – Второе Послание Петра
Рим – Послание к Римлянам
1 Тим – Первое Послание к Тимофею
2 Тим – Второе Послание к Тимофею
Тит – Послание к Титу
1 Фес – Первое Послание к Фессалоникийцам (Солунянам)
2 Фес – Второе Послание к Фессалоникийцам (Солунянам)
Флм – Послание к Филимону
Флп – Послание к Филиппийцам

Прочие сокращения

австр. – австрийский
амер. – американский
англ. – английский
антич. – античный
ап. – апостол, апостолы
араб. – арабский
арам. – арамейский
арм. – армянский
архиеп. – архиепископ
архим. – архимандрит
ассир. – ассирийский
б. г. – без года
белорус. – белорусский
бельг. – бельгийский
б-ка – библиотека
библиогр. – библиография, библиографический
блж. – блаженный
богосл. – богословский
болг. – болгарский
букв. – буквально
б. ч. – большая часть, большей частью
в., вв. – век, века
ВЗ – Ветхий Завет
вмч. – великомученик
вост. – восточный
в т. ч. – в том числе
г. – город
гг. – годы
гл. – глава, главный
гл. обр. – главным образом
голл. – голландский
греч. – греческий
груз. – грузинский
губ. – губерния
ДА – Духовная академия
дат. – датский
диак. – диакон
дисс. – диссертация
др. – другой
др. - древне-...
ДС – Духовная семинария
ев. – евангелист
Ев. – Евангелие
евр. – еврейский
европ. – европейский
егип. – египетский
ед. ч. – единственное число
еп. – епископ
епарх. – епархиальный
журн. – журнал
зап. – западный, записки
иером. – иеромонах
изд-во – издательство
изд. – издание, издатель
израил. – израильский
илл. – иллюстрации
имп. – император
инд. – индийский
иностр. – иностранный
ин-т – институт
ирл. – ирландский
исп. – испанский
итал. – итальянский
иран. – иранский
итал. – итальянский
Каз.ДА – Казанская духовная академия
Каз.ДС – Казанская духовная семинария
кард. – кардинал
КДА – Киевская духовная академия
КДС – Киевская духовная семинария
кит. – китайский
к.- л. – какой-либо
к.- н. – какой-нибудь
кн. – книга, князь (при имени)
коммент. – комментарий
кон. – конец (в датах)
копт. – коптский
к-рый – который
лат. – латинский

латыш. – латышский
ЛДА – Ленинградская духовная академия
ЛДС – Ленинградская духовная семинария
лит. – литературный
лит-ра – литература
МДА – Московская духовная академия
МДС – Московская духовная семинария
митр. – митрополит
мн. – многие, много
м-рь – монастырь
мч. – мученик
назв. – название
наиб. – наиболее
напр. – например
наст. – настоящий
науч. – научный
нач. – начало
нем. – немецкий
неск. – несколько
НЗ – Новый Завет
ок. – около
о. – остров
осн. – основной
отд. – отдельный
палест. – палестинский
патр. – патриарх
пер. – перевод
перс. – персидский
польск. – польский
посл. – послания
прор. – пророк
правосл. – православный
преимущ. – преимущественно
произв. – произведение
прот. – протоиерей
протопр. – протопресвитер
проф. – профессор
проч. – прочий
прп. – преподобный
пс. – псалом
равноап. – равноапостольный
разд. – раздел
ред. – редактор
религ. – религиозный
ркп. – рукопись
род. – родился
рус. – русский
Р.Х. – Рождество Христово
с. – село
сб. – сборник
св. – святой, святые
свт. – святитель, святители
свящ. – священный, священник
сев. – северный
сел. – селение, сельский
семит. – семитский
сер. – середина
сир. – сирийский
син. – синодальный
слав. – славянский
след. – следующий
см. – смотри
совр. – современный
соч. – сочинение
СПб.ДА – Санкт-Петербургская духовная академия
СПб.ДС – Санкт-Петербургская духовная семинария
ср.- век. – средневековый
ст. – стих; статья
сщмч. – священномученик
твор. – творение (я)
т. зр. – точка зрения
т. н. – так называемый
т. о. – таким образом
тр. – труды
ун-т – университет
усл. – условный
ф-т – факультет
филос. – философский
франц. – французский
хет. – хеттский
церк. – церковный
ч. – часть (в библиографии)
частн. – частность
чл.- корр. – член-корреспондент
чеш. – чешский
швед. – шведский
швейц. – швейцарский
эфиоп. – эфиопский
яз. – язык
языч. – языческий
s. l. – без указания места (в библиографии)

В словаре допускается написание прилагательных и причастий с отсечением суффиксов и окончаний «-альный», «-ельный», «-енный», «-ионный», «-иованный», «-еский» и др. (напр.: епарх., еретич., иерархич. иудаист., этич.).

Сокращения географический названий:

К. – Киев
Каз. – Казань
Л. – Ленинград
М. – Москва
Н. Новг. – Нижний Новгород
Пг., - Петроград
Серг. Пос. – Сергиев Посад
СПб. – Санкт-Петербург
Amst. – Amsterdam
B. – Berlin
Camb. – Cambridge
Chi. – Chicago
Düss. – Düsseldorf
Edin. – Edinburgh
Fr./M. – Frankfurt am Main
Freib. – Freiburg im Breisgau
Hamb. – Hamburg
Gött. – Göttingen
L. – London
Lpz. – Leipzig
Münch. – München
N.Y. – New York
Oxf. – Oxford
P. – Paris
Phil. – Philadelphia
Tüb. – Tübingen
Stras. – Strasbourg
Stuttg. – Stuttgart
W. – Wien
Warsz. – Warszawa
Wash. – Washington
Z. – Zürich

Основные сокращения в библиографических описаниях

На русском языке

АДХ — Апокрифы древних христиан, под ред. А. Ф. Окулова и др., М., 1989
БВ — Богословский вестник, Серг. Пос., 1892 — 1918
БВЛ — Библиотека всемирной литературы, т. 1— 200, сер. 1—3, М., 1967 — 77
БВс — Братский вестник, М., 1945 –
М и л и б а н д. БССВ — Милибанд С.Д., Биобиблиографический словарь советских востоковедов, М., 1975
БТ — Богословские труды, сб. 1 — 31, М., 1960 –
ВДИ — Вестник древней истории, М.— Л., 1937 – 41; 1946 –
ВИРА — Вопросы истории религии и атеизма, т. 1—12, М., 1950 — 64
ВНА — Вопросы научного атеизма, вып. 1 — 39, М., 1966 —89
ВиР — Вера и разум, Харьков, 1884 — 1917
ВФ — Вопросы философии, М., 1947 –
ВФП — Вопросы философии и психологии, М., 1889 — 1918
ВЦ — Вера и Церковь, М., 1899 — 1907
ВЧ — Воскресное чтение, К., 1837 — 1912
Г о л у б ц о в. МДА — диак. Голубцов С., Московская духовная академия дореволюционного периода, т. 1 — 2, М. (ркп.)

ДБ — Духовная беседа, СПб., 1858 — 1916; К., 1909—17
ДЧ — Душеполезное чтение, М., 1860 — 1917
ЕВ – Епархиальные ведомости (напр., Моск. ЕВ, Новг. ЕВ и т.п.)
ЕМИРА —Ежегодник Музея истории религии и атеизма, сб. 1 — 7, М. — Л., 1957 — 64
ЕЭ — Еврейская энциклопедия, т. 1—16, СПб., 1908 — 1913
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения, СПб., 1834 — 1917
ЖМП — Журнал Московской Патриархии, М., 1931—
ИВЛ — История всемирной литературы, гл. ред. Г.П. Бердников, т.1— 9, М., 1983 –
И о а н н. РПИ — архиеп. Иоанн (Снычев), Русские православные иерархи, 988 — 1893, Куйбышев, 1966 (ркп.)
КЕЭ — Краткая еврейская энциклопедия, Иерусалим, 1976 –
КЛЭ — Краткая литературная энциклопедия, гл. ред. А. А. Сурков, т. 1—9, М., 1962 — 78
ЛЭ — Литературная энциклопедия, отв. ред. В. М. Фриче, т. 1—11, М., 1929 — 39
М а н у и л. РПИ — mitr. Manuil (Lemeschewskij), Die Russischen Orthodoxen Bischöfe, 1893 — 1965, Bd. 1— 6, Erlangen, 1979 — 89
МНМ — Мифы народов мира, гл. ред. С. А. Токарев, т. 1— 2, М., 1980 — 82
МЭ — Музыкальная энциклопедия, гл. ред. Ю. В. Келдыш, т. 1— 6, М., 1973 — 82
НЭС — Новый энциклопедический словарь, сост. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон, т. 1 – 29, СПб., (Пг.), 1911—16
ОПЕК — Очерки по еврейской истории и культуре, т. 1: Библейский период, сост. М. А. Соловейчик, СПб., 1912
ПБ — Происхождение Библии (Из истории библейской критики), Ветхий Завет, сост., автор вступ. статьи И. А. Крывелев, М., 1964
ПБЭ — Православная богословская энциклопедия, под ред. А. П. *Лопухина и Н. Н. *Глубоковского, т. 1—12, СПб., 1900 — 11
ПМ — Православная мысль, вып. 1— 14, Париж, 1928 – 71
ПО — Православное обозрение, М., 1860 — 91
ПСС – Полное собрание сочинений
ПС — Православный собеседник, Каз., 1855 – 1917
ПСб. — Православный Палестинский сборник, вып. 1 – 62, СПб., 1881–1916; с 1954 — Палестинский сборник, М. – Л., 1954 –
ПТО – Прибавления к творениям св. отцов, ч.1– 48, М., 1843 – 91
РБС – Русский биографический словарь, т.1–25, СПб. – М., 1896–1918
РВЦ – Россия и Вселенская Церковь, Брюссель – Лувен, 1953 – 70
Р о д о с с к и й – Родосский А.С., Биографический словарь студентов первых 28 курсов Санкт-Петербургской духовной академии, СПб., 1907
РП – Русский паломник, СПб. (Пг.), 1885 – 1917
РП, 1800 –1917 – Русские писатели 1800 – 1917. Биографический словарь, гл. ред. П.А.Николаев, т.1– 2, М., 1989 – 92
СББ – Словарь библейского богословия, под ред. К. *Леон-Дюфура, Брюссель, 1974

СИЭ – Советская историческая энциклопедия, гл. ред. Е. М. Жуков, т.1—16, М., 1961—76
СКДР – Словарь книжников и книжности Древней Руси, отв. ред. Д. С. Лихачев, вып.1, Л., 1987; вып.2, ч.1– 2, Л., 1988 – 89
СРП – Словарь русских писателей XVIII века, отв. ред. А. М. Панченко, вып.1, Л., 1971
ТКДА – Труды Киевской духовной академии, К., 1860 – 1917
ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы, Л., 1934 –
ФЭ – Философская энциклопедия, гл. ред. Ф. В. Константинов, т.1– 5, М., 1960 – 70
ФЭС – Философский энциклопедический словарь, гл. ред. Л. Ф. Ильичев, М., 1983
ХДВ – Хрестоматия по истории Древнего Востока
ХЧ - Христианское чтение, СПб. (Пг.), 1821– 1917
ЦВ – Церковный вестник, Пг., 1875– 1917
ЦВед – Церковные ведомости, Пг., 1888– 1918
ЧОЛДП – Чтения в Обществе любителей духовного просвещения, М. – Серг. Пос., 1863 – 1917 (в 1895 – 1909 не издавался)
ЭСБЕ – Энциклопедический словарь, под ред. И. Е. Андреевского, изд. Ф.А.Брокгауза и И.А.Ефрона, т.1– 82, СПб., 1890 – 1907

На иностранных языках:

ГДА – Годишник на Духовната Академиата «Климент Охридски», София, 1950 –
ANET – *Pritchard J.B. (ed.), The Ancient Near East: an Antology of Texts and Pictures, Princeton, 1958
ANT – The Apocryphal New Testament, ed. by M.P.James, Oxf., 1924
APOT – The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, ed. by R. H.Charles, vol.1– 2, N.Y.– Oxf., 1963
BA – The Biblical Archaeologist, New Haven, 1938
BTD – Jones C.M., The Bible Today, Phil., 1962 –
BTS – Bible et Terre Sainte, P., 1957– 77
CBQ – Catholic Biblical Quarterly, Wash., 1939 –
C h i l d s – *Childs B.S., Introduction to the Old Testament as Scripture, Phil., 1979
CSEL – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vienna, 1866 –
DBSpl – Dictionnaire de la Bible. Supplément, P., 1928 –
DIC – Dictionnaire des idés contemporaines, sous le dir. M. Mourre, P., 1964
EA – The Encyclopedia Americana, vol. 1– 30, N. Y., 1968 –
Enc. Kat. – Encyklopedia Katolicka, pod red. F. Gryglewicza, R. Lukaszyka, Z. Sulowskiego, vol.1– 5, Lublin, 1973 –
G e n t h e – Genthe H. J., Mit den Augen der Forschung: Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft, B., 1976
HDB – *Hastings J., Dictionary of the Bible, rev. ed., N. Y., 1963

HTG – Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. H. Freis, Bd.1– 4, Münch., 1970
ICI – Informations catholiques internationales, P., 1955 –
IDB – Interpreter's Dictionary of the Bible, ed. by G. A. Buttrick, N.Y., 1962
JBC – The Jerome Biblical Commentary, ed. by R. E. *Brown and oth., vol. 1– 2, L., 1968
K r a u s – *Kraus H.J., Geschichte der historisch—kritischen Erforschung des Alten Testaments von Reformation bis zur Gegenwart, Neukirchen, 1956
LTK – Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. J. Hofes und K. *Rahner, Bd. 1–10, 2 Aufl., Freib., 1957– 65
MB – Le Monde de la Bible, P., 1957 –
M i g n e. PG – *Migne J.P., Patrological cursus completus... Series Graeca, t.1– 161, P., 1857– 66
M i g n e. PL – *Migne J.P., Patrological cursus completus... Series Latina, t.1– 221, P., 1844 – 64
NCCS – A New Catholic Commentary on the Holy Scripture, ed. by R. C. Fuller, L., 1844 – 64
NCE – New Catholic Encyclopedia, ed. by M.R.P. McGuire and oth., vol.1– 15, N.Y., 1967 –
ODCC – The Oxford Dictionary on the Bible, ed. by F. L. Cross and E. A. Livingstone, Oxf., 1977[2]
PCB – A Commentary on the Bible, ed. by A. *Peake, L., 1959
Q u a s t e n. Patr. – Quasten J., Patrology, vol.1– 3, Utrecht, 1950 – 60
RB – Revue Biblique, P., 1892 –
RFIB – Introduction a la Bible, sous la dir. de A. Robert et A. Feuillet, vol.1–2, Tournai, 1959[2]
RGG – Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Hrsg. K. Galling, Bd.1– 6, Register-Bd., Tüb., 1957– 65[3]
RHR – Revue de l'histoire des religions, P., 1880 –
SC – Sources Chrétiennes, ed. par H. de Lubac et J. *Daniélou, P., 1943 –
S c h w e i t z e r GLJF – *Schweitzer A., Geschichte der Leben Jesu Forschung, Tüb., 1907[2] (англ. пер.: The Quest of the Historical Jesus, L., 1954[3])
TTS –Tendenzen der Theologie im 20 Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts, Stuttg. – B., 1966
WBSA – Who's Who in Biblical Studies and Archaeology, Wasch., 1986
ZAW – Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, B., 1881.

.

A

АБЕ́ЛЬ (Abel) Феликс Мари, иером. (1878—1953), франц. католич. библеист и историк. Девятнадцати лет поступил послушником в Доминиканский орден; рукоположен в 1902. Был активным сотрудником *Иерусалимской библейской школы; публиковался в «Библейском обозрении» («Revue biblique») и др. *периодических изданиях. Первые годы науч. работы А. проходили в напряженной обстановке, связанной с развитием католич. *«модернизма» и официальным осуждением его Римом. По-видимому, это побудило А. заняться сравнительно нейтральной областью — *географией библейской и историей Св. земли. Его фундаментальный труд «География Палестины» («Géographie de la Palestine», vol. 1—2, P., 1933—38) признан классическим. Совместно с *Венсаном он участвовал в раскопках древних израильских городов и опубликовал ряд монографий по библ. *археологии. Для *Иерусалимской Библии А. подготовил Ис Нав («Le livre de Josué», P., 1950) и 1—2 Макк («Les livres des Maccabées», P., 1948) со вступлениями и комментариями. В *серии «Библейские исследования» («Etudes bibliques») вышел отдельно его перевод 1–2 Макк с греч. текстом и толкованиями («Les livres des Maccabées», P., 1949).

А. состоял консультантом *Папской библейской комиссии при папе *Пие XII и президентом Палестинского вост. общества. За науч. заслуги награжден орденом Почетного легиона. Последней работой А. явилась 2-томная «История Палестины от завоевания ее Александром до вторжения арабов» («Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe», P., 1952). В этой работе А. не затронул вопросов духовной истории, ограничившись рассмотрением социальной и политич. обстановки в древней Палестине 4 в. до н.э. — 7 в. н.э. Скончался А. в Иерусалиме.

● Archives Orientales, 1953, № 16; D u v a l A., «Catholicisme», P., 1948, t.1; Enc.Kat., t.1, s.9.



Феликс Мари Абель



Пьер Абеляр

АБЕЛЯ́Р (Abélard, Abailard) Пьер (1079—1142), франц. философ, католич. богослов. Род. в семье небогатого рыцаря, отличавшейся высоким благочестием (отец и мать позднее приняли постриг). Отказавшись от прав на наследство, А. стал свободным философом. Учился в Париже. После этого основал собственную школу. Как преподаватель философии и теологии получил широкую известность. Трагич. события личной жизни побудили А. уйти в монастырь св. Дионисия. Богословские соч. А. вооружили против него влиятельных церк. лиц. Его книги были осуждены на соборах в Суассоне (1121), Сансе (1140), а также рескриптом папы Иннокентия II. Остаток дней А. провел в монастыре.

Экзегетич. взгляды А. выражены им гл. обр. в трудах «Да и нет» («Sic et non»), «Послание к Римлянам» («Commentariorum super sancti Pauli Epistolam ad Romanos libri quinque») и в письмах. Он пытался вернуться к принципам *святоотеческой экзегезы, преодолевая ср.-век. *фидеизм. Греческих отцов Церкви А., однако, знал мало, но хорошо изучил латинских и особое предпочтение отдавал блж. *Августину и блж. *Иерониму. Не ставя под сомнение святость и *боговдохновенность Свящ. Писания, опираясь при этом на св. отцов, А. отмечал наличие разночтений в рукописях и погрешностей в переводах. Тем самым он утверждал необходимость *текстуальной критики библейской. По его мнению, при формировании текста Свящ. Писания действуют: 1) божественное вдохновение, 2) свящ. писатель как человек со свойственными ему особенностями и 3) условия, в каких свящ. текст записывался, сохранялся и передавался. Третьим фактором он и объяснял наличие в Библии неточностей и ошибок. Напр., он приводил замечание блж. Иеронима о том, что ссылка на Иеремию в Мф 27:9 на самом деле имеет в виду Зах 11:12-13. Призывая, однако, к осторожности, А. писал: «Нельзя говорить: “автор этой книги не придерживался истины”, — надо признать, что или рукопись ошибочна, или толкователь ошибся, или ты сам не понимаешь». А. подчеркивал, что святоотеч. экзегеза неоднородна и св. отцы часто высказывали различные мнения по одному и тому же вопросу. В кн. «Да и нет» он собрал более 1800 противоречивых высказываний св. отцов о Библии. Подобные взгляды А. вызывали активный протест, к-рый в значительной мере был оправдан тем, что А. не развил своих идей до конца и не сумел показать, как можно сочетать подход к Слову Божьему на основе веры с науч. критикой текста.

Несмотря на осуждение, соч. А. получили широкое распространение. С одной стороны, А. стал предтечей *рационализма в библеистике, с другой, проложил дорогу для классич. схоластики (*Фомы Аквината и др.), к-рая более удовлетворительно (хотя только в принципе) решила вопрос о соотношении веры и науч. исследования.

◆ M i g n e. PL, t.178; Opera omnia, P., 1855; Ouvrages inédits, éd. par V.Cousin, P., 1836;

Opera..., éd. par V.Cousin, vol. 1–2, P., 1849–59; в рус. пер.: История моих бедствий, М., 1959 (в приложении даны пер. писем А., отрывков из его трудов, в частн. вступление к «Да и нет»); Теологические трактаты, М., 1995.

● Свящ. Арсеньев И.В., От Карла Великого до Реформации, т.1–2, М., 1909–10; Гаусрат А., Ср.-век. реформаторы, пер. с нем., СПб., 1900, т.1; Федотов Г.П., А., Пг., 1924; ODCC, p. 3–4; RGG, Bd.1, S.4.

АБРАБАНЕ́ЛЬ Исаак (1437–1508), иудаистский толкователь Библии, живший в Португалии; автор обширных комментариев на *Пятикнижие, *Исторические книги ВЗ и *пророков. В них А. уделял много места исагогическим вопросам, а также выступал против нарождающегося *рационализма. А. нередко ссылался на экзегетич. взгляды отцов Церкви; в свою очередь, христ. *гебраисты и экзегеты 17 и 18 вв. пользовались его трудами. Именно у А. астроном *Кеплер отыскал указание на «мессианский знак» — схождение планет Сатурна и Юпитера в созвездии Рыбы. Кеплер допустил, что этот знак мог быть замечен евангельскими волхвами. Сделав расчеты, ученый получил 7 г. до н.э. и выдвинул предположение, что эта дата Рождества точнее традиционной, предложенной Дионисием Малым (6 в.). В наст. время мнение Кеплера принято большинством историков, т.к. оно подтверждается уточненной датировкой смерти Ирода (4 до н.э.). См. ст. Хронология библейская.

● Архим. Алексий, Год Рождества Спасителя и вифлеемская звезда, «Странник», 1914, № 12; ЕЭ, т.1; NCE, v.1.

АВВАКУ́М ПЕТРОВ, протопоп (1620/21–1682), рус. правосл. писатель, один из вождей старообрядчества.

Род. в нижегородском краю в семье сел. священника. В 1644 был рукоположен в иерея. С начала служения вступил в конфликт с окружением. В 1647 вынужден был бежать в Москву, где примкнул к «кружку ревнителей благочестия» и повел борьбу против упадка нравов. Подобно *Савонароле, А. сознавал себя пророком, призванным обличать и наставлять. Церк. реформу, проводимую царем Алексеем Михайловичем и патр. Никоном, А. не принял, вследствие чего стал объектом жестоких гонений. Попытки царя и иерархии привлечь его на сторону реформы оказались безуспешными. А. осудили на Соборе, бросали в тюрьмы, ссылали в монастыри, но он остался непреклонен. В 1667 выслан на север, в Пустозерск. В изгнании продолжал борьбу, сочинял послания, проповеди, библ. толкования, составил автобиографию. На седьмом году царствования Феодора Алексеевича А. был казнен (заживо сожжен в срубе) вместе с тремя единомышленниками. А. — один



Протопоп Аввакум. Икона. Нач. 18 в. Государственный исторический музей

из наиболее талантливых и ярких рус. писателей 17 в. Канонизирован старообрядцами в 1916.

Библейские толкования. Находясь в пустозерской ссылке, А. составил ряд бесед и комментарий к Библии. Среди них толкования на Псалмы, Кн.Премудрости Соломона, на прор. Исайю и др. Написаны они живым, образным языком. А. выступает как страстный полемист, широко пользующийся народной лексикой. Его комментарии носят практический, назидательный характер и тесно связаны с борьбой, к-рую он вел, отстаивая принципы «древлего благочестия». А. постоянно обращался к реалиям современной ему жизни. Так, толкуя притчу о богаче и Лазаре, он замечает: «Любил вино и мед пить, жареные лебеди, и гуси, и рафленые куры: вот тебе в то место жару в горло, губитель душе своей окаянной!» (из «Книги бесед», в кн.: «Памятники л-ры Древней Руси. 17 в.», кн. 2, М., 1989, с. 424). Падение Адама изображает как прообраз повседневных искушений человека. Он сравнивает первых людей с пьяницами: «Оттоле и доднесь творится та же лесть в слабоумных человеках. Потчивают друг друга зелием нерастворенным, сиречь зеленым вином процеженным и прочиими питии, и сладкими брашны. А опосле и посмехают друг друга, упившегося допьяна, — слово в слово, что в раю бывает при дьяволе и при Адаме» (Соч. о сотворении мира, там же, с. 444). Попытку Адама переложить вину на Еву А. трактует так: «Просто молыть: “на што, де, мне дуру такую зделал?”» (там же). Такого рода «снижение» образов Писания было не профанацией, а вытекало из желания проповедника актуализировать Библию. Многие места толкований полемически направлены против «никониан» и содержат пророчества о возмездии, к-рое ожидает их за отступление от старых обрядов.

◆ Житие протопопа А., им самим написанное, и др. его сочинения, Иркутск, 1979 (здесь же см. библиогр.); Послания, челобитные, письма, в кн.: Памятники лит-ры Древней Руси: 17 в., кн. 2, М., 1989, с. 523—79.

● Б о р о з д и н А.К., Протопоп А., СПб., 1900[2]; ИВЛ, т. 4, с. 351; М а л ы ш е в В.И., Библиогр. соч. протопопа А. и лит-ры о нем: 1917—1953 гг., ТОДРЛ, т.10, 1954, с. 435-46; М я к о т и н В.А., Протопоп А. Его жизнь и деятельность, СПб., 1894; Протопоп А., История рус. лит-ры, т. 2, ч. 2, М.— Л., 1948.

АВВАКУ́МА ПРОРО́КА КНИ́ГА

(евр. חבקוק, *ХАВАКУ́К*), входит в раздел *Малых пророков второй части *Пророческих книг ВЗ и состоит из 3 глав.

Содержание и композиция. А.п.К. делится на три части: 1) диалог между Богом и пророком, вопрошающим Его; первый ответ Божий (1:1—2:1); 2) второй ответ Божий; пять бедствий (2:2-20); 3) псалом Богоявления; торжество веры (3:1-19). Это первый пример в ВЗ, когда вся книга построена как беседа души человека со своим Творцом. Антифонная композиция и указание для хора (3:19) свидетельствуют о богослужебном использовании книги.

Духовный смысл. Прор. Аввакум поднимает один из самых мучительных для религ. сознания вопросов: почему Бог допускает зло в мире? Пророк не пытается решать его умозрительно, а прямо обращается к Господу с молитвой, полной скорбного недоумения:

Для чего даешь мне видеть злодейство
и смотреть на бедствия?
Грабительство и насилие предо мною;
и восстает вражда и поднимается
раздор.
От этого Закон потерял силу,
и суда правильного нет:



Фрагмент толкования на Книгу пророка Аввакума. Кумран. 1 в. до н. э.

так как нечестивый одолевает
праведного,
то и суд происходит превратный.
(1:3-4)

Как в Кн.Иеремии и Кн.Иова, прямого ответа пророку не дается. Более того, Бог открывает ему, что новые бедствия посетят землю, что по высшему попущению поднимается народ «жестокий и необузданный», к-рому будет дано попирать царей и разрушать крепости. «Сила его — бог его» (1:6-11). Но пророк верит, что Господь посылает невзгоды лишь для исправления, и поэтому снова спрашивает: почему вообще в жизни торжествуют нечестивец и притеснитель? И опять Бог не дает прямого ответа, а открывает лишь одну тайну:

Вот, душа надменная не успокоится,
а праведный своею верою
жив будет.
(2:4)

В этих словах заключена сама суть книги. Зло порождается злом. Род человеческий пожинает то, что посеял сам. Но это не значит, что Промысл Божий бездействует. Он непостижимым образом ведет людей через страдания к высшей цели. Человек не может охватить разумом всю необъятность путей Сущего. Бог лишь ждет от верных полного доверия к Себе. В бурях жизни сможет устоять только тот, кто сохранил веру. Уповающие на силу, на идолов, не верящие в нравственный миропорядок будут посрамлены. Рухнут грады, построенные «на крови», восторжествует правда Божья:

Ибо земля наполнится
познанием славы Господа,
как воды наполняют море.
(2:14)

В завершающем книгу псалме рисуется грозное Богоявление, описанное как очистительная буря, сметающая зло с лица земли. Надеждой на эту бурю праведник спасается от отчаяния, живет верой в небесную правду, за к-рой — рано или поздно — останется последнее слово. Если прежде знаком милости Божьей ветхозав. человек считал земное благоденствие, то прор. Аввакум поднимается на новую ступень духовного сознания. Жизнь для него не в этих знаках, а в Самом Господе, Которому он доверяет безраздельно. Вера и любовь поглощают все, преображая дух человека. Пусть, говорит пророк, лозы не дают плодов, пусть засохли маслины и исчезли стада,

Но и тогда я буду радоваться о Господе
и веселиться о Боге спасения моего.
(3:17-18)

Это сказано еще до того, как была открыта тайна воскресения и вечной жизни (см. ст. Антропология библейская). Поэтому несокрушимая вера Аввакума приобретает характер героического самоотречения ради любви к

Господу. Его упование пронизано мессианским духом, хотя прямо о Мессии он не говорит. Для него обетование Божье сливается в едином видении Царства Божьего, к-рое, словно море, принимающее реки, примет в себя поток истории.

Вера Аввакума послужила исходной точкой для *сотериологии ап. Павла — учения о спасающей вере в Иисуса Христа (Рим 1:16). Для понимания связи обоих Заветов следует подчеркнуть, что евр. слово אמונה, *эмуна́* (вера) означает не просто убеждение, а верность, преданность, доверие (от евр. אמן, *аму́н* — надежный, ср. евр. *аме́н* — верно, церк. слав. — *аминь*). Эта верность-доверие есть главное средство для единения с Богом. Как в ВЗ люди уповали на Слово Господне, к-рое непреложно, так и в НЗ спасают вера и верность Богочеловеку. Вера дает жизнь. В широком понимании она есть не только жизнь века сего, но и жизнь вечная (ср. Мф 7:14; Ин 6:33).

Автор и его время. О жизни Аввакума ничего не известно. Эпизод в Дан 14:33-39 скорее всего относится к другому человеку, носившему это имя. Из литургич. характера книги можно заключить, что Аввакум проповедовал в Храме. Упоминание халдеев (евр. כשדים, *касди́м*) указывает на время возвышения Халдейского (Нововавилонского) царства (кон. 7 в. до н.э.). В 605 до н.э. Навуходоносор разбил египтян в Сирии при Кархемише, и надежды на освобождение от ига царей Двуречья рухнули. Не исключено, что Аввакум писал вскоре после трагич. гибели благочестивого царя Иосии, смерть к-рого (609 до н.э.) была тяжким ударом для ветхозав. Церкви.

Церковь высоко ставила пророчество Аввакума о таинстве Пришествия (стихира на «Господи воззвах», 2). Ирмосы 4-й песни канона утрени посвящены Аввакуму. Память его Правосл. Церковь празднует 2 декабря.

Самым ранним толкованием на А.п.К. является кумранское, к-рое связывает нашествие халдеев с приходом римлян и судьбами ессейской секты: Комментарии на кн. Хаваккука (Аввакума) (1 Q pHab.), ТК, вып.1;

Святоотеч. комментарии: прп. *Ефрем Сирин, Творения, ч.1—8, М., 1848—95, репр., М., 1993—95; блж.*Иероним, Творения, ч.14, К., 1898, 1915[2]; свт. *Кирилл Александрийский, Творения, ч. 10, Серг. Пос., 1897; блж.*Феодорит Киррский, Творения, ч.5, Серг. Пос., 1907[2]; прп.*Исихий Иерусалимский, Migne. PG, t.93; блж.*Феофилакт Болгарский, Migne. PG, t.126. ● Иером. *Варфоломей (Ремов), Кн. прор. Аввакума, Серг. Пос., 1913; его же, Пророк веры, БВ, 1914, № 1; свящ. *Глаголев А., Кн. прор. Аввакума, ТБ, т.7; ЕЭ, т.15; Е. Н., Песнь прор. Аввакума, ВЧ, 1874, № 11; М. Г. [Голубев М.А.], Кн. прор. Аввакума, ХЧ, 1867, ч. 2, № 11/12; еп. *Иоанн (Смирнов), Пророк Аввакум, М., 1877; еп. *Палладий (Пьянков), Толкование на книгу св. прор. Аввакума, Вятка, 1876; ПБЭ, т.1, с. 86—90; *Юнгеров П.А., Кн. прор. Аввакума, М., 1887; Childs, p. 447 ff. (здесь же дана библиогр.); Leglie E.A., Book of Habakkuk, N.Y., 1962; JBC, v.1, p.296—99; см. ст.: Допленный период ветхозав. истории; Пророческие книги.

АВГУСТИ́Н (Augustinus) Аврелий, еп., блж. (354–430), отец Церкви, пастырь-проповедник, богослов, философ, экзегет.

Род. в Тагасте (Сев. Африка, ныне Алжир) в семье нумидийского (берберского) чиновника-землевладельца. Отец его был язычником (принял христианство лишь на склоне лет), а мать, Моника, — христианкой. А. учился в высшей риторской школе в г. Карфагене, где сначала вел рассеянную свет-

скую жизнь. Постепенно в нем произошел духовный переворот. Он занялся изучением философии и религии. Нравств. чуткость побуждала его к особым размышлениям над проблемой зла. Неск. лет А. был серьезно увлечен *манихейством. После окончания риторской школы он преподавал ораторское искусство в Карфагене. В 383 встретился со знаменитым манихейским учителем Фавстом и из бесед с ним убедился в несостоятельности его доктрины. Вскоре А. отправился в Рим, а затем в г. Медиолан (Милан), где добился места преподавателя риторики. Медиоланский период стал переломным в его жизни. Там он встретил свт. *Амвросия, влияние к-рого приблизило его к пониманию христианства. Амвросий показал ему, что *аллегорический метод толкования Библии снимает мн. трудности в ее понимании. Знакомство с неоплатонизмом решило для А. проблему зла, к-рое он стал рассматривать не как особое начало (так его понимало манихейство), а как искажение добра, отход от абсолютного блага. После мучительных раздумий и колебаний А. наконец порывает с прошлым и становится христианином (крещен в 387). В 391 приезжает в г. Гиппон с намерением вести монашескую жизнь. Однако епископ города убедил его послужить Церкви в свящ. сане. В 392—95 А. служит пресвитером в Гиппоне, изучает Писание, основывает первый в лат. Африке монастырь. В 395 посвящен в сан еп. Гиппонского. До конца своих дней А. целиком отдается церк. служению и лит. работе. Умер А. во время осады Гиппона вандалами. Память его Правосл. Церковь празднует 15 июня.



Видение св. Августина.
Картина В. Карпаччо. Фрагмент. Венеция

Наследие А. огромно: его творения посвящены философии, полемике с манихеями и еретиками, догматич. вопросам, историософии, христ. этике. Сохранилось ок. 400 его проповедей и 270 писем, а также автобиогр. произведения: «Беседы с самим собой» («Soliloquia») и «Поправки» («Retractationes»), где А. вносит коррективы в свои прежние соч., и, наконец, «Исповедь» («Confessiones») — самая известная его книга (есть 4 рус. пер.).

Августин как экзегет. А. принадлежит большое число экзегетич. работ: «Вопросы на Евангелие» («Quaestiones Evangeliorum»), «О Нагорной проповеди» («De sermone Domini in monte»), «На некоторые части Послания к Римлянам», «На Послание к Галатам», «На различные вопросы», «О согласии евангелистов» («De consensu Evangelistarum»; рус. пер.: Творения, ч.10, К., 1906), «О Книге Бытия, буквально» («De Genesi ad litteram», libri, XII; рус. пер.: Творения, ч.7—8, К., 1893—95), «На Псалмы» («Enarrationes in Psalmos»), «На Книгу Иова», «О формах выражения в Свящ. Писании», «О духе и письме» («De Spiritu et Littera»; рус. пер.: М., 1787), «На Евангелие от Иоанна» («In Joannis Evangelium tractatus»), «Зерца-

ло из Свящ.Писания» («Speculum»; рус. пер.: М., 1783), «Беседы на 1 Послание Иоанна» («Tractatus in Epistolam Joannis»).

В отличие от блж. *Иеронима, А. мало интересовался исагогич. проблемами, сосредоточившись на смысловом, вероучительном значении Библии. Как проповедник он особое внимание уделял назидательному аспекту толкования. Тем не менее он сделал ряд тонких и важных наблюдений, касающихся особенностей свящ. текстов. Так, он одним из первых поставил вопрос о *синоптической проблеме, отметив, что евангелисты Матфей и Марк часто говорят «почти теми же словами». Он указал на то, что евангелисты знали о трудах предшественников и пользовались ими («О согласии евангелистов», 1, 2, 5).

Слова Писания сыграли решающую роль в обращении А., но к пониманию ВЗ он приходил с трудом. Свт. Амвросий советовал ему читать прор. Исайю. «Думаю, — поясняет А., — потому, что яснее других говорит он о Евангелии и призвании язычников. Не поняв и первой главы его и решив, что и вся книга темна, я отложил вторичное ее чтение до тех пор, пока не освоюсь с языком Писания» (Исповедь, IX, 5). Легче было с книгами НЗ: «... я с жадностью схватился за почтенные Книги, продиктованные Духом Твоим, и прежде всего за Послания апостола Павла. Исчезли все вопросы по поводу тех текстов, где, как мне казалось когда-то, он противоречит сам себе, и не совпадает со свидетельствами Закона и пророков проповедь его: мне выяснилось е д и н с т в о (разр. наша. — А.М.) этих святых изречений[...] Я начал читать и нашел, что все истинное, вычитанное мной в книгах философов, говорится и в Твоем Писании при посредстве благодати Твоей» (там же, VII, 21). Из этих слов явствует, что А. (по крайней мере вначале) стоял на позициях *вербализма и что (в противовес гностикам и манихеям) целиком принял учение о единстве двух Заветов. «Новый Завет, — писал он позднее, — скрывается в Ветхом, Ветхий — открывается в Новом».

Свои герменевтич. принципы А. изложил в кн. «О христианском учении» («De doctrina Christiana»). Там, в частн., он пишет: «Богобоязненный человек со всей серьезностью отыскивает волю Божию в Свящ. Писании. Если он не любитель словопрений, он должен смирять себя благочестием. Он должен также хорошо владеть знанием языка, чтобы не споткнуться о слова и фразы; он также должен знать многие основные вещи, чтобы не потерпеть неудачу в понимании мест или значения пояснительных слов. Он также нуждается в помощи надежных текстов, которые переписаны искусно и со тщанием. Владея всем этим, он готов к обсуждению и объяснению неясностей Писания» (III, 1).

А. указывает, что трудности экзегезы могут возникнуть даже по такой, казалось бы, незначит. причине, как пунктуация. Многие еретики, неправильно расставляя знаки препинания, делают из Библии неправославные выводы. Толкователю, согласно А., необходимо учитывать смысл всего контекста, а не вырывать из него отд. фразы и положения. Он должен стремиться проникнуть в смысл целого, чтобы точнее понять мысль свящ. писателя, имея в виду, что Библия о многом говорит иносказательно.

Следуя свт. Амвросию, А. считал Библию многоплановой и поэтому нуждающейся в аллегорич. толковании: «Писание начало казаться мне тем более достойным уважения и благоговейной веры, что оно всем было открыто

и в то же время хранило достоинство своей тайны для ума более глубокого; по своему общедоступному словарю и совсем простому языку оно было Книгой для всех и заставляло напряженно думать тех, кто не легкомыслен сердцем» («Исповедь», VI, 5). Тем не менее А. не остался исключительно на позициях аллегоризма. Он признавал законность и возможность различ. методов толкования. «Чем, говорю я, помешает мне, если я иначе пойму писавшего, чем поймет другой? [...] Среди такого разнообразия правильных мыслей да установит согласие сама Истина» (там же, XII, 18, 30). В своей знаменитой книге «О Граде Божием» («De civitate Dei», в рус. пер.: К., 1906[2], фототип. изд., Брюссель, 1974) А. проследил всю библ. историю, комментируя ее с т. зр. христианского понимания мировых событий. В этом труде он соединил историч. и буквальный подход к тексту с прообразовательным и аллегорич. толкованием. В частн., он писал: «Никто не мешает разуметь под раем жизнь блаженных; под четырьмя его реками — четыре добродетели: мудрость, мужество, умеренность и справедливость, под деревьями его — все полезные учения; под плодами деревьев — нравы благочестивых; под древом жизни — самую мать всех благ, мудрость, и под древом познания добра и зла — опыт нарушения заповеди» (XIII, 21). Говоря о перечне потомков Ноя, А. выдвинул смелую для своего времени идею, что бытописатель имел в виду не отд. людей, а народы (XVI, 3).

Влияние А. на христ. мысль (особенно западную) было сильным и многосторонним. Оно сказалось не только в богословии, этике и философии, но и в толковании Библии.

◆ M i g n e. PL, t. 32—47; Opera omnia, t.1—11, P., 1864—65; в рус. пер.: Слово на Рождество св. Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, ВЧ, 1852–53, № 14; Творения блж. А., еп.Иппонийского, ч.1—8, К., 1901—15[2]; «Исповедь», М., 1914; то же, пер. М.Е.Сергеенко, БТ, 1978, сб.19; Об обучении оглашаемых, БТ, 1976, сб. 15.

● Б ы ч к о в В.В., Эстетика Аврелия А., М., 1984; Г е р ь е В.И., Блж. А., М., 1910; И. Х - а, Учение блж. А. о богодухновенности Свящ. Писания, ВиР, 1894, № 2; К р е м л е в с к и й А.М., Первородный грех по учению блж. А. Иппонского, СПб., 1902; НЭС, т. 1; *Л о п у х и н А.П., Промысл Божий в истории человечества, СПб., 1898[2]; М а р у А., Св. А. и августинизм, «Символ», № 8, 1982; П и с а р е в Л., Учение блж. А., еп. Иппонского, о человеке в его отношении к Богу, Каз., 1894; архиеп. П и т и р и м (Нечаев), О блж. А., БТ, 1976, сб. 15; П о п о в И.В., Личность и учение блж. А., т.1, Серг.Пос., 1916; Т р у б е ц к о й Е.Н., Религ.-обществ. идеал зап. христианства в 5 в., ч.1. Миросозерцание блж. А., М., 1892. Библиогр. на иностр. яз. см.: NCE, t.1, p.1057; см. также лит-ру к ст. Святоотеческая экзегеза.

А́ВДИЕВ Всеволод Игоревич (1898—1978), сов. востоковед. Окончил МГУ (1922); доктор историч. наук (с 1943). С 1944 профессор. Преподавал в ВПШ, МГУ и др. вузах историю Древнего Востока. Лауреат Гос. премии (1951).

А. принадлежит ок. 170 работ, преимущ. по египтологии. Осн. труд — «История Древнего Востока» (М., 1970[3]) — включает и раздел о Палестине библ. времен с учетом достижений библ. *археологии. Основное внимание в этом разделе уделяется хозяйств.-политич. стороне ветхозав. истории. В заключение А. дает краткую характеристику Библии и подчеркивает, что «речи пророков и высокохудожественные лирические стихотворения (псалмы) вошли в состав лучших произведений мировой литературы».

● М и л и б а н д. БССВ; В.И.А. (1898—1978), (Некролог), ВДИ, 1978, № 4.

А́ВДИЯ ПРОРО́КА КНИ́ГА (евр. עובדיה, *ОВАДЙА* — служитель Господень). А.п.К. — самая краткая из книг *Малых пророков и вообще во всем ВЗ, но, как говорит блж. *Иероним, «это малый пророк по числу стихов, а не по мыслям» (Коммент. на Кн. прор. Авдия). В рукописях и переводах А.п.К. существует значительное число *разночтений и «темных» мест. Стихи 1-6 книги почти дословно совпадают с Иер 49:9-10, 14-16.

Исторический контекст. Пророчество почти целиком обращено к царству Эдома (Идумее). Идумеи осели в Палестине и основали свое государство в ее южных горах раньше израильтян (ок. 14 в. до н.э.). Они считались в Израиле кровнородственным племенем, поскольку их праотец Исав был братом Иакова (Быт 36:1). Во Втор 23:7 сказано: «Не гнушайся идумеянином, ибо он брат твой», и там же (23:8) дано разрешение принимать идумеян в 3-м поколении как полноправных членов ветхозав. Церкви. Пророки высоко ставили идумейского мудреца (царя?) Иова (Иез 14:13-20), а книга о нем вошла в *канон Свящ.Писания. Тем не менее история отношений между Израилем и Эдомом отмечена соперничеством и враждой. При Давиде и Соломоне Эдом входил в состав израильской монархии, затем отделился и вскоре стал вассалом Ассирии. Во время нашествия Навуходоносора (597 до н.э.) идумеи перешли на его сторону и захватили часть Иудеи (Пс 136:7). Позднее после длительных конфликтов осн. население Эдома было обращено в иудейство (2 в. до н.э.). Идумеи нередко занимали высокие должности, а в лице Ирода Великого добились даже короны.

Содержание и духовный смысл. Господь устами пр. Авдия осуждает Эдом за его преступления. Напрасно он уповает на горы в надежде, что они защитят его (3-4); он притеснял своего «брата», злорадствовал, видя его бедствия, он посягал на его земли, за что сам будет повержен (1-14). Впоследствии, когда Идумея слилась с Иудеей, образ Эдома стал символом вероломного брата, апокалиптич. врага ветхозав. Церкви; Эдомом, в частн., именовался Рим.

Если первая часть книги обличает братоубийственную рознь, то вторая (15-21) есть пророчество о Суде Божьем «над всеми народами». Авдий предрекает восстановление Св. земли, к-рая в его книге становится прообразом Царства Божьего. Авдий — первый среди пророков, у к-рого мы находим прямое указание на это Царство: «И будет царствовать Господь». Т.о., Авдий провозглашает нравств. миропорядок, действующий в истории, к-рая увенчивается эсхатологич. Царством.

Автор и датировка А.п.К. О самом пророке ничего не известно. Большинство толкователей относят время его жизни к послепленному периоду. Параллели с Иеремией и намеки на события его времени могут быть объяснены двояко. Либо Авдий включил в свою книгу изречения предшественников, либо 1-я часть была написана ранее. Первое предположение более вероятно. Память прор. Авдия Правосл. Церковь празднует 19 ноября.

● Б и р ю к о в Н., Прор. Авдий и его книга, ЧОЛДП, 1894, № 1; еп. *И о а н н (Смирнов), Св. пророки: Осия, Иоиль, Амос и Авдий, Рязань, 1874; *О б р а з ц о в П.Е., Св. прор. Авдий в его церк.-пророч. и библ. значении, Смоленск, 1867; *Р ы б и н с к и й В.П., Кн. прор. Авдия, К., 1909; *Я к и м о в И. С., Когда пророчествовал Авдий?, ХЧ, 1885, № 3—4; C h i l d s,



Сергей Сергеевич Аверинцев

p. 411 ff.; JBS, v. 1, p. 443—5 (здесь же см. библиогр. на иностр. яз.).

АВЕ́РИНЦЕВ Сергей Сергеевич (р. 1937), сов. филолог, историк культуры, библеист, критик, переводчик. Род. в Москве в семье науч. работников. Окончил МГУ (1961). Работал в Ин-те истории и теории искусства (с 1966) и в Ин-те мировой лит-ры АН СССР. Доктор филологич. наук (с 1981), с 1987 — чл.-корр. РАН.

К сфере библ. истории, в частн. ее *междузаветного периода, относится работа А. «Греческая “литература” и ближневосточная “словесность”» (в кн.: «Типология взаимосвязи литератур древнего мира», М., 1971). В ней анализируются истоки взаимодействия культур ветхозав. и эллинистич. мира. Проблемы богословия *Учительных книг ВЗ, особенно Кн. Притчей, трактуются в статье «К уяснению надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской» («Древнерусское искусство», М., 1972). Затем вышел перевод А. Кн. Иова («Поэзия и проза Древнего Востока», М., 1973), в к-ром учтен поэтич. и диалогич. характер книги. Как переводчик А., с целью подчеркнуть историч. дистанцию, отделяющую нас от ВЗ, ориентируется на стилистику рус. классицизма (от Г.Р.Державина до Вяч. Иванова). Перевод снабжен комментариями. Ряду аспектов библ. семантики посвящен очерк «ΕΥΣΠΛΑΓΧΝΙΑ» (см. в сб. «Историко-филологич. исследования», памяти акад. Н.И. Конрада, М., 1974).

Сравнит.-религ. анализ Библии и миросозерцания *античности содержится в кн. «Поэтика ранневизантийской литературы» (М., 1977). По материалам А. составлена 12-я гл. «Истории древнего мира» (т. 3, М., 1983), в к-рой излагается история раннего христианства. Ему также принадлежат два очерка по истории библ. книг, включенные в т.1 ИВЛ: «Древнееврейская литература» (гл. 4) и «Истоки и развитие раннехристианской литературы» (гл. 9). В них можно отметить три аспекта — историко-литературный, литературный и библейско-богословский. Перевод А. сирийских ветхозав. и новозав. апокрифов (в т.ч. гностических) помещен в его сб. «От берегов Босфора до берегов Евфрата» (М., 1987). В 1988—89 журн. «В мире книг» опубликовал комментарий А. к *синодальному переводу Ев. от Матфея. Переводы отд. псалмов опубликованы в журн. «Новый мир» (1988, № 7, 9) и «Иностранная литература» (1988, № 6).

◆ Статьи А. на библ. темы см.: ФЭ, т.5 (Спасение; Теология; Теодицея; Эсхатология и др.), а также в энциклопедии МНМ. Социальные и общие культурологич. вопросы освещены А. в сб. статей «Попытки объясниться: Беседы о культуре», М., 1988.

АВТОРИЗО́ВАННЫЙ ПЕРЕВО́Д БИ́БЛИИ (Authorized Version of the Bible) — см. Переводы Библии на новые европейские языки.

А́ВТОРСТВО В БИБЛЕЙСКОМ МИРЕ. Если в античности сравнительно рано стало заявлять о себе л и ч н о е творчество поэтов и писателей, претендовавших выразить собственные мысли, то на Востоке это явление редкое. Подобно древним иконописцам, вавилонские, египетские или ханаанские писцы считали себя не создателями нового, а выразителями традиции. Поэтому в памятниках Древнего Востока мы чаще встречаем имена переписчиков, чем настоящих авторов. В значительной мере это относится и к Библии, сложившейся в рамках древневост. цивилизации. «Приписывание отдельных библейских книг определенным авторам во многих случаях надо понимать не в нашем, а в восточном смысле. Восток не знал литературной собственности; индивидуальность творчества и авторов почти в современном смысле с достаточной ясностью проявляется лишь в книгах пророков» (*Т у р а е в Б. А., История Древнего Востока, т. 1, с. 7). Однако для установления *канона библ. книг эту особенность надо тесно связывать с тем, что людям предлагается не «сочинение» того или иного человека, а Слово Божье. «Каждое слово Библии говорится всякий раз внутри непосредственно-жизненного общения говорящего со своим Богом и себе подобными... Поэтому это слово — принципиально н е а в т о р с к о е (разр. наша. — А.М.) слово» (*А в е р и н ц е в С. С., Греческая “литература” и ближневосточная “словесность”, с. 213). Церковь избирала книги в канон не по именам авторов: нек-рые анонимные книги были канонизированы (Руф, Иов, Ис Нав, 1–4 Цар), а немало таких, к-рые имели в заглавии авторитетные имена (Еноха, Ноя, Авраама, Варуха, Ездры, Соломона), но были отнесены к *неканоническим и к *апокрифам.

Религиозный «авторитет священных книг[...] зависит отнюдь не от исторической точности надписания их автора, но от церковной оценки с о д е р ж а н и я (разр. наша. — А.М.) этой книги, выражающейся в признании ее каноничности и опирающейся на ее содержание» (*Б у л г а к о в С. Н., Два града, т. 2, с. 53).

Однако для новозав. книг, к-рые посвящены событиям жизни Христа Спасителя и апостолов, авторство имеет более важное значение, ибо оно связано с достоверностью т е х ф а к т о в, на к-рых зиждется Церковь.

● M e a d e D.G., Pseudonymity and Canon, Grand Rapids (Mich.), 1987.

АГАДА́ — см. Жанры литературные в Библии.

АГАФА́НГЕЛ (Алексей Федорович Соловьев), архиеп. (1812—76), рус. правосл. *гебраист, переводчик Библии. Род. в семье священника близ Шуи. Окончил Владимирскую ДС и МДА (1836), где был оставлен преподавателем. Монашество принял еще в студенч. годы. Был ректором семинарий (в Харькове и Костроме). В 1854 назначен ректором Каз. ДА, а в 1857 хиротонисан во еп. Ревельского. С 1860 — еп. Вятский, с 1866 — еп. Житомирский, с 1868 — архиеп. Волынский.

Будучи иеромонахом–инспектором МДА, своим анонимным доносом на имя митр. *Филарета (Амфитеатрова) А. способствовал осуждению перевода ВЗ, сделанного прот. *Павским. А. начал борьбу с Павским отнюдь не потому, что был принципиальным противником рус. Библии. Его смущало расхождение труда Павского с традиц. толкованиями. В своем рапорте он даже рекомендовал не изымать тексты Павского, поскольку, по его словам, «сею мерою можно только вооружить



Архиепископ Агафангел (Соловьев)

христиан против власти церковной». Однако его совет не был принят во внимание. Существовавшие слав. издания А. считал неудовлетворительными из-за их «темноты и неверности», к-рые «закрывают» истину. Он перевел с евр. яз. на рус. яз. Кн. Иова (Вятка, 1860) и с греч. яз. Кн. Премудрости Иисуса, сына Сирахова (СПб., 1860), снабдив свои переводы краткими комментариями. А. основал и редактировал казанский академич. журн. «Православный собеседник».

◆ Объяснение Послания св. ап. Павла к Галатам, СПб., 1854; Объяснение Евангелия от Матфея, Волынские ЕВ, неофиц. часть, 1867—71.

● Знаменский П.В., История Каз.ДА за первый (дореформенный) период ее существования (1842—1870), вып.1—3, Каз., 1891—92; К.Х.[Храневич К.], Архиеп. Волынский и Житомирский А. (Соловьев) (1812—1876), Почаев. Лавра, 1893; ПБЭ, т. 1, с. 256—57.

АГГЕ́Я ПРОРО́КА КНИ́ГА (евр. חגי, *ХАГА́Й*, возможно, от חג, *ХАГ* — праздник). Входит в сб. *Малых пророков, состоит из 2 глав.

Автор, датировка и композиция книги. Согласно 1 Ездр 5:1; 6:14, прор. Аггей проповедовал в одно время с прор. Захарией в Иерусалиме, в кон. 6 в. до н.э. Согласно позднейшему преданию, он родился во время Вавилонского плена и прибыл в Иудею вместе с кн. Зоровавелем. Вернувшиеся начали восстанавливать Храм, разрушенный Навуходоносором, но разные препятствия приостановили работу. Когда престол Ирана, владевшего Палестиной, был захвачен Дарием I Гистаспом (522–486 до н.э.), оживились надежды на возрождение дома Божьего. Призыв приступить к работе прозвучал из уст Аггея, к-рый сам датирует свои четыре речи, составляющие его книгу (520 до н.э.): 1) авг. — сент.: пророк упрекает народ и его вождей за нерадение к святому делу (1:1-15); 2) сент. — окт.: Аггей возвещает о мессианском Царстве, к-рое предварит восстановление Храма (2:1-9); 3) ноябрь — дек.: тяжелое положение народа есть знак гнева Божьего: жертвы, приносимые без раскаяния, «нечисты» (2:10-19); 4) в то же время Мессия в образе кн. Зоровавеля именуется «служителем» (рабом) Господа. При воцарении Мессии земная сила будет ниспровергнута (2:20-23).

Память прор. Аггея Правосл. Церковь празднует 16 декабря.

Духовное значение книги. Если допленные пророки чаще всего говорили о нравств. служении Богу, то Аггей дополняет их, показывая, что обряды тоже имеют ценность, поскольку они есть внешнее выражение благочестия. Равнодушие разочарованного и уставшего от невзгод народа пророк расценивает как признак маловерия. Жалкие камни, оставшиеся на месте святыни, не должны приводить в отчаяние тех, кто видел лучшие времена. Срок испытания лишь временный. Восста-

новление Храма будет означать доверие к Божьему обетованию. Иными словами, Аггей призывает ветхозав. Церковь верить в непреложность Завета, что было нелегко в условиях разрухи и упадка маленькой области Егуд, к-рая осталась от иудейского царства.

Это обетование относится и к Церкви новозаветной, проходящей через времена искушений. Но если Храм и обряды имеют ценность, то не сами по себе. Аггей в полном согласии с предшествовавшими ему пророками учит, что культ лишь тогда угоден Богу, когда совершается чистыми руками. Мессианское Царство Аггей связывает с политич. ожиданиями. «Но пророчествам этим — о Храме и мессианском Царстве — суждено было сбыться иначе, чем могли ожидать современники Аггея и Захарии. Слава не наполнила нового Храма при Зерубабеле (Зоровавеле), и не этот последний «отпрыск», князь из дома Давидова, оказался «Отраслью» — чаемым "Мессией"» (*Трубецкой). Тем не менее само пророчество о вечном Царстве, к-рое «потрясет небо и землю», исполнилось — в лице Иисуса Христа. См. ст.: Второго Храма период; Захарии прор. Книга; Ренан; Поснов; Пророки; Трубецкой.

Святоотеч. комментарии: блж. *Иероним, Творения, ч.14, К., 1898; свт.*Кирилл Александрийский, Толкование на Кн. прор. Аггея, Серг. Пос., 1897; блж.*Феодорит Киррский, Творения, ч. 5, М., 1857.

● Свящ. Виноградов Н.И., Книга прор. Аггея, Серг. Пос., 1914; его же, О каком «народе» и «племени» говорит прор. Аггей во 2-й гл. 12—14 ст. своей книги?, БВ, 1915, № 1; свящ. *Глаголев А., Кн. прор. Аггея, ТБ, т.7; свящ. *Образцов П.Е., Св. прор. Аггей в его церк.-историч. и библ. значении, Смоленск, 1867; Попович Г.Г., Кн. прор. Аггея, К., 1913; Хаггай, ЕЭ, т.15; JBC, v.1, p.387—89 (здесь же см. библиогр.).

АГИО́ГРАФЫ (от греч. ἅγιος — святой и γραφή — писание), греч. наименование последнего раздела ветхозав. *канона, называющегося в евр. традиции «Писания» (כתובים, *кетуви́м*). В рус. правосл. традиции А. называются *Учительными книгами.

АГРА́ФЫ (точнее А́ГРАФА, т.е. незаписанные изречения Господни), изречения, приписываемые Иисусу Христу, к-рые не содержатся ни в канонич. Евангелиях, ни в *апокрифах (сохранившихся целиком). Сам термин «А.» был впервые предложен Кёрнером (1776), к-рый положил начало их изучению. А. встречаются: 1) в новозав. канонич. книгах (Деяниях, посланиях); 2) в творениях отцов и учителей Церкви и др. древних писателей; 3) в древнехрист. богослужебных текстах; 4) в древних рукописях, обнаруженных в новое время.

Происхождение А. Они либо: 1) сохранены *устной традицией, либо 2) являются фрагментами евангельских апокрифов, либо 3) принадлежат ранней доканонич. фазе евангельской письменности, к-рая предваряла создание Четвероевангелия (см. ст. Источники, письменные и устные, свящ. книг).

Подлинность А. устанавливается гипотетически, по их родству с канонич. Евангелиями или, наоборот, по близости к апокрифам. Однако, как показали исследования, даже те А., к-рые могли действительно принадлежать раннему преданию, не вносят в вероучит. и нравств. смысл Евангелий ничего существенного. Это одно из свидетельств того, что Церковь промыслительно сохранила в *каноне самое необходимое

для познания Благой вести. См. ст.: Апокрифы; Логии.

● Наиболее полное собр. А. (с рус. пер.) см.: Таубе М.А., Аграфа. О незаписанных в Евангелии изречениях Иисуса Христа..., Варшава, 1936—49. В этой книге приведена и аргументация в пользу достоверности того или иного изречения. Аналогич. труд принадлежит *Иеремиасу — «Неизвестные слова Иисуса» («Unbekannte Jesusworte»), переведенный на мн. языки. См. также: АДХ, с. 33—46; Аграфы, в кн.: Настольная книга священнослужителя, т. 4, М., 1983; *Лопухин А.П., Незаписанные в Евангелии изречения Христа Спасителя и новооткрытые изречения Его λογία Ἰησοῦ, СПб., 1898[2]; еп. *Михаил (Чуб), А. в творениях св. свщм. Мефодия, ЖМП, 1954, № 6; его же, Памятники древнехрист. письменности, там же, 1955, № 12; ПБЭ, т. 1, с. 297—316; Пивоваров Б., Аграфы, ЖМП, 1974, № 8; RGG, Bd. 1, S. 177.

АГУРИ́ДИС (Ἀγουρίδης) Саввас (р. 1921), греч. правосл. библеист. Род. в Афинах. Высшее образование получил на богосл. ф-те Афинского ун-та. С 1954 стал преподавателем в этом ун-те. После работы над проблемой слав. версии «Иудейской войны» *Иосифа Флавия и его свидетельств о Христе и Иоанне Крестителе А. был назначен профессором каф. Свящ. Писания. Читал также лекции в Салониках. А. — ред. «Бюллетеня библейских исследований», к-рый выходит в Афинах с 1971.

А. является последователем *Велласа и стремится поднять правосл. экзегетику на совр. науч. уровень. Ему принадлежит комментиров. издание ветхозав. *апокрифов в новогреч. пер. (1973), исследование о Пс 103 в сравнении с гимном Эхнатона (см. ст. Амарнский период), а также обобщающий труд «Герменевтика Свящ. Писания» (Афины, 1979). Однако гл. труды А. относятся к богословию, *исагогике и *экзегетике НЗ. Не делая уступок крайним и спорным гипотезам, А. учитывает новейшие достижения новозав. критики. Так, в «Толковании на Послание ап. Иакова» (Афины, 1977) он отмечает особенности языка автора, к-рые вызывают сомнение, что Послание мог написать простой галилеянин. В то же время сравнение Послания с раввинистич. материалами приводит А. к выводу, что писатель — христианин из евреев и может быть отождествлен с Братом Господним. Послание ап. Иакова датируется периодом между 40-ми и 50-ми гг. Хороший греч. язык Послания он объясняет тем, что мы имеем дело с переводом, осуществленным позднее.



Саввас Агуридис

◆ Осн. труды А. написаны на новогреч. яз.: Христология пастырских посланий, Афины, 1953; Время и вечность. Эсхатология ап. Иоанна, Афины, 1959; Учение ап. Павла о спасении, Афины, 1962; Петр и Иоанн в Евангелиях, Афины, 1965; Первосвященническая молитва Иисуса, Афины, 1965; Исагогика НЗ, Афины, 1971; Нагорная проповедь, Афины, 1977; Павел (очерк жизни и учения апостола), Афины, 1977; Евангелист Иоанн, Афины, 1981.

● Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία, Ἀθῆναι, 1962, τ. 1; WBSA, p. 3.

АД, слово, происходящее от греч. Ἅιδης, или Ἀΐδης (невидимый, безвидный), к-рым в *Септуагинте переводится евр. слово שאול, *шео́л* — преисподняя. Первоначально это понятие обозначало обитель умерших, вне связи с идеей воздаяния. Появление этой идеи в ветхозав. учении связано с представлением о посмертном воздаянии за злые дела. В совр. смысле слова А. стал обозначаться термином *геенна*. В апокрифич. 1 Кн. Еноха (18:11-16; 27:1-3; 90:26) геенна изображается как огненная пропасть. Образ геенны сохранен и в НЗ (напр., Мф 5:29-30). Сам этот термин происходит от названия долины Гехинном, находившейся близ Иерусалима. Осквернённая человеческими жертвоприношениями (2 Пар 28:3; Иер 32:35), долина была превращена в свалку, где постоянно горел огонь. В нек-рых местах НЗ слово А. является синонимом демонич. сил (Мф 16:18). См. ст. Посмертное бытие по учению Библии.

● СББ, с. 9—13; Флоренский П.А., Столп и утверждение истины, М., 1914, с. 178, факсим. изд., М., 1990.

А́ДАМ (Adam) Карл, свящ. (1876—1966), нем. католич. богослов и публицист. Род. в Баварии. Образование получил в Мюнхене и Страсбурге. В 1900 принял сан священника и служил на приходе. С 1917 профессор нравств. богословия в Страсбурге, а с 1919 профессор догматич. богословия в Тюбингенском ун-те (до 1948).

Труды А. в основном касались вопросов *христологии и *экклезиологии. Широта взглядов и лит. талант завоевали ему много читателей и на родине, и за рубежом. Книга А. «Сущность католицизма» («Das Wesen des Katholizismus», Augsburg, 1924) переведена на 11 языков. Однако его позиция, близкая к экуменизму, долго вызывала недовольство в консервативных католич. кругах. Скончался А. в Тюбингене.



Карл Адам

Одно из самых популярных произведений А. «Иисус Христос» («Jesus Christus», Augsburg, 1933; рус. пер.: Брюссель, 1961) вышло в трагические для Германии дни, когда к власти пришли нацисты и Гитлер, по выражению самого А., желал «в бешеной ненависти ко Христу, сыну Давидову, разрушить не только царства мира сего, но и христианские алтари». Книга явилась вдохновенным гимном Христу и исповеданием веры. За 16 лет она выдержала 8 изд. и была переведена на мн. языки. Этот труд, рассчитанный на неспециалистов, очерчивает как библейские, так и догматич. основы христологии. В нем рассмотрены источники евангельской истории, затрагиваются все узловые проблемы новозав. *экзегезы, причем автор одновременно остается на строго научной и на подлинно христ. почве. С необыкновенным тактом, смелостью и верой А. воссоздает перед читателем живой,

неповторимый облик Богочеловека, избегая как крайностей либеральной теологии, так и монофизитской односторонности.

◆ Christus unser Bruder, Regensburg, 1926 (англ. пер.: Christ, Our Brother, L.–N.Y., 1931); Una Sancta in Katholischer Sicht, Düss., 1948 (англ. пер.: One and Holy, N.Y.–L., 1954); Der Christus des Glaubens, Düss., 1954 (англ. пер.: The Christ of Faith, L.–N.Y., 1956).

● Enc.Kat., t. 1, s. 71; TTS, S. 156—62.

АДОНА́Й (евр. אדוני – Господь мой) – см. Имена Божьи в Библии.

АДРИА́Н (Ἀδριανός) АНТИОХИЙСКИЙ, сир. иером. (5 в.), представитель *антиохийской школы экзегезы. О жизни его ничего не известно. *Кассиодор и свт. *Фотий называют его в числе авторитетных толкователей Писания. От А. дошла лишь небольшая кн. «Введение в Божественные Писания». Она содержит перечень библ. идиом, особенностей стиля и выразительных средств евр. языка. Автор резко выступает против *аллегорического метода экзегезы и первым долгом комментатора считает отыскание прямого историч. смысла Библии.

◆ M i g n e. PG, t. 98; критич. изд.: Adrians (Εἰσαγωγή) ... aus neu aufgefundenen Handschriften, Hrsg., übersetzt und erklärt von F. Goessling, B., 1887.

● *Р ы б и н с к и й В.П., Первый опыт «Введения в Свящ. Писание», ТКДА, 1900, № 11; M e r c a t i G., Pro Adriano, RB, 1914, № 8, XI.

А́ЙССФЕЛЬДТ (Eissfeldt) Отто (1887—1973), нем. протестантский библеист. Род. в Нортхейме. Окончил Берлинский ун-т. Ученик *Велльхаузена и *Гункеля. Был профессором каф. ВЗ в ун-те в Галле (1921—57). Редактор переработанного *критич. издания ВЗ («Biblia Hebraica» Р. *Киттеля) и многотомного комментария на ВЗ. Работал преимущ. как историк и критик, развивая традиции *религиозно-историч. школы.

Большую известность А. принес его труд «Введение в Ветхий Завет» («Einleitung in das AT», Lpz., 1934; Tüb., 1976[4]). В нем подведен итог исагогич. исследованиям на Западе за истекшие два столетия. А. был сторонником *документарной теории происхождения Пятикнижия. Он дополнил ее гипотезой об особом *источнике, вошедшем в *Яхвистическую традицию. С этим источником ученый связывал совокупность преданий, давших материал для *Пролога Кн. Бытия. Поскольку, по мнению А., запись этих преданий вышла не из кругов духовенства или *пророков, а имела «светское» происхождение, он обозначил этот документ буквой L (от лат. laicus – мирянин). Излагая свой вариант документарной теории, А. отмечал, что вся концепция «исходных документов» сугубо гипотетическая и не может претендовать на твердую доказательность. Касаясь общего содержания ВЗ, А. говорил, что в нем господствует центральная мысль: мир не остался таким, каким его создал Бог, он перестал быть совершенным. Но и в таком виде он не брошен на произвол судьбы. Творец постоянно преодолевает препятствия, создаваемые грехом, и ведет историю к полноте и завершению.

◆ Hexateuch-Synopse, Lpz., 1922; Die Genesis der Genesis, Tüb., 1961[2]; Kleine Schriften, Bd.1—6, Tüb., 1962—79. А. также написал множество статей для RGG и IDB.

● Enc.Kat., t.4, s.763; RB, 1958, № 65; CBQ, 1957, № 19.

А́ЙХРОДТ (Eichrodt) Вальтер (1890—1981), нем.-швейц. протестантский библеист. Род. в Гернсбахе. Окончил ун-т в Эрлангене, где затем вел

курс ВЗ и истории религии. С 1922 э. орд. профессор, а с 1934 орд. профессор ВЗ и истории религий в Базельском ун-те.

Важнейшей работой А. является его «Богословие Ветхого Завета» («Theologie des Alten Testaments», Bd.1—3, Lpz., 1933—39), вышедшее в 1967 г. 7-м изд. Согласно А., учение ВЗ нельзя свести к к.-л. отвлеченной метафизич. доктрине, даже *этическому монотеизму. Однако в этом учении прослеживается глубинное структурное единство, к-рое восходит к эпохе Моисея. Сущность этого единства связана с идеей *Завета, через к-рый осуществляется самораскрытие Бога в истории. Как создание мира есть акт божественной благости, так и Откровение о природе Бога и Его воле даруется не по заслугам людей, а по Его неисповедимой милости. Какие бы изменения ни претерпевала ветхозав. религия на протяжении веков, в ней сохраняется единая путеводная нить, связующая богословие *пророков и законодателей ВЗ с учением ап. Павла о спасении по благодати через веру.

◆ Die Quellen der Genesis von neuem Untersucht, Giessen, 1916; Das Menschenverständnis des Alten Testaments, Basel, 1944 (англ. пер.: Man in the Old Testament, Chi., 1951); Israel in der Weissagung des Alten Testaments, Z., 1951; Offenbarung, RGG, Bd.4, S.1599—1601; Der Prophet Hesekiel, Gött., 1959.

● *Harrington W., The Path of Biblical Theology, Dublin, 1973; RGG, Bd.7, S.52.

А́ЙХХОРН (Eichhorn) Альберт (1856—1926), нем. протестантский библеист. Род. в Люнебурге. А. был э. орд. профессором каф. церк. истории в ун-тах Галле (1888—1900) и Киля (1901—13). Хроническая болезнь помешала А. написать крупную работу, но его лекции и статьи оказали значительное влияние на становление *религиозно-историч. школы. *Краус считает его основателем этой школы.

● RGG, Bd.2, S.344 (там же указаны соч. А.).

А́ЙХХОРН (Eichhorn) Иоганн Готфрид (1752—1827), нем. протестантский библеист и литературовед. Род. в Дорренцимерне. Окончил Геттингенский ун-т (1774), где изучал богословие, вост. языки и историю лит-ры, слушал лекции *Михаэлиса (преемником к-рого он впоследствии стал).

По собств. признанию А., его потрясли фрагменты из *Реймаруса, опубликованные в год завершения им университетского курса. Утверждение гамбургского деиста, что почти вся свящ. история есть преднамеренный вымысел, побудило А. взять на себя апологетич. задачу найти новый герменевтич. ключ к Писанию. Над этой задачей он трудился всю жизнь. После недолгого пребывания на посту ректора Ордурфской гимназии А. занял каф. восточных языков в Йенском ун-те (1775), а в 1788 перешел в Геттингенский ун-т, где преподавал философию до конца жизни.

А. принадлежат работы по истории лит-ры, но гл. его труды относятся к библеистике. Важнейшими его сочинениями являются «Введение в Ветхий Завет» («Einleitung in das Alte Testament», Bd.1—3, Lpz., 1780—83), «Введение в Новый Завет» («Einleitung in das NT», Bd.1—5, Lpz., 1804—27). А. основал первое *периодическое издание, посвященное библ. науке. Как библеист и литературовед А. испытал влияние *Лессинга и *Гердера и в свою очередь оказал значительное влияние на развитие протестантской библеистики.

***Герменевтика А.** сформировалась в результате попыток согласовать учение Библии с «истинной философи-

ей», последним словом к-рой А. считал «просветительский» *рационализм. Логика его рассуждений была проста: поскольку Библия содержит истину, эта истина не может противоречить разуму, а так как разум, «умудренный истинной философией», не видит в библ. описаниях чудес достоверной реальности, их следует объяснять так, чтобы противоречие было устранено. Далее, А. справедливо признавал, что при чтении Библии необходимо учитывать ее «особый, образный и драматический язык». Толкователь должен научиться отделять в нем форму от смысла.

В этом герменевтич. подходе А., казалось бы, развивал идеи святоотеч. александрийской школы и был предшественником мн. совр. комментаторов. Но ошибка его заключалась в том, что он поддался соблазну создавать произвольные беллетристич. фантазии, придумывая «естественные» объяснения сказаниям ВЗ. Так, он писал: «Разговор Адама с Богом есть просто угрызения совести Адама. Явление Господа Бога после совершения греха Адамом — это испуг и удивление от виденной и слышанной впервые (?) грозы». Древо познания было просто растением с ядовитыми плодами. Иными словами, усматривая в Библии элементы *мифа, А. стремился найти за ним обычные природные и психологич. явления. Применить этот метод к евангельской истории А. не решился, но широко использовал его в толковании Деяний (огненные языки Пятидесятницы обозначают экстаз, ангел, ведший Филиппа, — его благую мысль и т.д.).

Исагогические концепции А. От своего учителя Михаэлиса А. узнал о работе *Астрюка, касавшейся *источников Кн.Бытия, и распространил его методы на изучение всего *Пятикнижия. Исследуя лит. особенности Моисеевых книг, он пришел к заключению, что пророк записывал законы для священников и для народа и из этих записей позднее образовались Исх, Лев, Числ, Втор; Кн. Бытия была составлена неизвестными авторами. Что касается НЗ, то, по гипотезе А., апостолы вручили своим преемникам единый письменный текст, к-рый после продолжит. переработок стал во 2 в. основой канонических писаний (см. ст. Протоевангелия теория). А. вошел в историю исагогики как один из первых авторов, отметивших особенности *Пастырских посланий, отличающие их от прочих посланий ап.Павла. Исходя из этих особенностей, А. признал Пастырские послания псевдонимными.

◆ Commentarius in Apocalypsin Johannis, Gött., 1791; Einleitung in die apokryphischen Schriften des Alten Testaments, Lpz., 1795.

● *Муретов М.Д., Эйхгорн и его толкование новозав. чудес, ПТО, 1884, ч. 23; его же, Протестантское богословие до появления Штраусовой «Жизни Иисуса», Серг. Пос., 1894; ODCC, p.449; RGG, Bd.2, S. 345.

АКИ́ЛА, Аквила (Ἀκύλας) (2 в.), переводчик ВЗ на греч. яз. Согласно преданиям, сохраненным у свт. *Иринея Лионского и свт. *Епифания Кипрского, он был греком и происходил из Синопа Понтийского. Имп. Адриан, к-рому А. приходился родственником, поручил ему вести строит. работы в разрушенном Иерусалиме. Здесь А. якобы обратился в христианство, а потом принял *иудаизм. Однако, по свидетельству блж. *Иеронима, он еще раньше стал прозелитом иудаизма и учился у *танная Акибы (ум.132).

Замысел А. — сначала пересмотреть перевод LXX, а потом и вообще предложить новый греч. перевод ВЗ, по-видимому, с целью ослабить влияние *Септуагинты, к-рая стала Библией

новозав. Церкви. В ту эпоху таннаи стремились создать монолитную систему вероучения и практики, к-рая бы исключала любые разномыслия. Поэтому перевод А. был сделан как подстрочник, мало считающийся с законами греч. яз. Труд А. сохранился только в выдержках у отцов Церкви и в виде фрагмента, найденного в Каирской *генизе (1897). Нек-рые св. отцы обвиняли А. в искажении мессианских мест Писания, в то время как блж. Иероним относился к работе А. более благожелательно. Однако когда переводчик передавал евр. слово עלמה, *almá* (Ис 7:14) как νεᾶνις (молодая женщина), он, очевидно, не просто стремился к буквализму, но неявным образом полемизировал с христ. толкователями, к-рые усматривали в переводе LXX παρθένος (дева) пророчество о Христе.

■ Св. *Ириней Лионский, Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания, М., 1871; свт. *Епифаний Кипрский, О мерах и весах, в кн.: Творения, М., 1882, ч.6.

● ЕЭ, т. 1; Краткие сведения о древних переводах ветхозав. Библии, ЧОЛДП, 1878, № 12; *Ладинский А., Древнейшие переводы и перефразы Свящ. Писания ВЗ, ДБ, 1872, № 21, 22, 28, 30, 40; Abrahams M., Aquila's Greek Version of the Hebrew Bible, L., 1919; Enc.Kat., t. 1, s. 285; Silverstone A.E., Aquila and Onkelos, Manchester, 1931; см. также труды *Вигуру, *Юнгерова.

АККОМОДИ́ЧЕСКОЕ ТОЛКОВА́НИЕ, ИЛИ АККОМОДАТИВНОЕ (от лат. accommodatio — приспособление), толкование отд. мест Библии применительно к тем или иным историч. и жизненным обстоятельствам, не имеющим прямого отношения к контексту Свящ. Писания. Вполне законно употребляется в гомилетич. целях, когда мысль или фраза свящ. автора берется как отправной пункт для развития собств. мысли проповедника.

Примеры А. т. во множестве встречаются в церк. проповеди от апостолов и отцов Церкви до проповедников нового времени. А. т. допускается в церк. практике в том случае, если не претендует на прямую пророческую или прообразовательную связь между актуальной темой проповеди и тем, что подразумевается в Писании. Нек-рый отход от этого принципа мы находим, напр., у такого знаменитого оратора, как *Савонарола, к-рый переносил библ. пророчества на события во Флоренции 15 в. Последовательное А. т. содержится в *кумранских текстах. Составители их были убеждены, что пророки, говоря о «Новом Завете» и «избранных», имели в виду кумранскую общину.

● *Корсунский И., Теория аккомодации в отношении к вопросу о новозав. толковании ВЗ, ЧОЛДП, 1877, № 9; его же, Критич. рассмотрение особенных более важных случаев новозав. цитации и толкования в опровержение воззрений теории аккомодации, ЧОЛДП, 1879, № 3; Enc.Kat., t. 1, s. 242—45.

АКРОСТИ́Х — см. Поэтика Библии.

А́ЛАНД (Aland) Курт (р. 1915), нем. протестантский специалист по НЗ и церк. истории. Род. в Берлине. Получил образование в Гёттингене. Был профессором Берлинского ун-та им. Гумбольдта, а также ун-тов в Галле и Мюнстере; доктор богословия honoris causa, чл.-корр. Британской АН. В 1954 входил в делегацию деятелей Евангелическо-Лютеранской Церкви Германии, посетившей Советский Союз (см. ЖМП, 1954, № 7).

Всемирную известность приобрело *критическое издание греч. НЗ *Нестле, 22-е изд. к-рого вышло под ред. А.



Курт Аланд

Затем оно вышло под ред. А., *Блэка, К.Мартини, *Метцгера и А.Уикрена («The Greek New Testament», 1966). Издание было подготовлено *Ин-том новозав. исследований в Мюнстере и Объединенным библ. обществом. Работа явилась усовершенствованным вариантом аналогичного критич. изд., предпринятого А. ранее. Как и во всех подобных изданиях, этот новый труд снабжен подстрочными примечаниями, указывающими на разночтения в древних рукописях НЗ (они обозначены условными литерами). Главы и стихи соответствуют общепринятой традиции, восходящей к *Ленгтону и *Этьенну. Кроме того, текст разбит на смысловые отрывки с подзаголовками. К книге приложены библиография и указатели.

Другая не менее важная работа А. — «Синопсис четырех Евангелий» («Synopsis Quattuer Evangeliorum», Stuttg., 1964, 1973[8]). В ней текст греч. Четвероевангелия расположен в виде параллельных столбцов, к-рые наглядно показывают сходства и совпадения у евангелистов. Подстрочно даны не только примечания, касающиеся рукописных вариантов, но и цитаты из раннехрист. авторов, близкие к тем или иным местам Евангелий.

Выступая на Оксфордском съезде, посвященном НЗ, А. подчеркнул гармоническое единство книг, внесенных в *канон НЗ, к-рое поражает, если сравнивать его с *апокрифами и учитывать постепенный процесс канонизации. «В этом изумительном отборе, — сказал А., — можно видеть Промысл Божий, руководивший Церковью».

Своего рода обобщающим итогом исследований А. можно назвать его кн. «Церковная история в жизнеописаниях» («Kirchengeschichte in Lebensbildern dargestellt», 1. Tl, B., 1954). 1-й том ее (48 биографий) посвящен раннему периоду — от евангельских времен до эпохи отцов Церкви (кон. 7 в.). Популярная по своему характеру книга А. основана на глубоком изучении первоисточников и дает широкую историч. панораму, на фоне к-рой действовали великие мужи Церкви. Конфессиональные особенности его «Истории» были отмечены правосл. богословами (см. рецензию еп. Михаила в ЖМП, 1955, № 12).

◆ Kurzgefaßte Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. Gesamtübersicht, B., 1963; The Problem of the New Testament Canon, L., 1962.

● RGG, Bd.7, S. 3.

АЛЕКСА́НДР (Андрей Иванович Светлаков), еп. (1839—94), рус. правосл. церк. писатель. Род. в Симбирской губ. в семье пономаря; окончил Симбирскую ДС (1860) и был рукоположен во священники. После 10 лет приходской работы поступил в Каз. ДА, к-рую окончил в 1875. Защитил магистерскую дисс. «История иудейства в Аравии и влияние его на учение Корана» (Каз., 1875). В этом исследовании А. отметил, что Магомет «сам



Епископ Александр (Светлаков)

выдавал себя не за нововводителя, а лишь восстановителя веры Авраама». По мнению автора, упрощенное законничество ислама генетически связано с ВЗ, *иудейством и *иудаизмом (см. ст. Коран и Библия).

В 1883 принял иночество с именем Александр, а в 1885 хиротонисан во еп. Можайского. «Добрый, благожелательный, кроткий, всем доступный, своей церковно-административной деятельностью приобрел уважение со стороны московского духовенства и искреннюю любовь всех москвичей» (митр. Мануил). С 1894 управлял Калужской епархией. Большинство сочинений относятся к области нравств. и догматич. богословия, а также к истории Церкви. Из библ. трудов А. наиболее известна работа «Иисус Христос по Евангелию» (вып. 1—4, М., 1891—94). Книга эта не столько экзегетическая, сколько назидательная и апологетическая.

◆ Нравств. образ Иисуса Христа и его благотворное влияние на нравств. жизнь человечества, Н.Новгород, 1880; Влияние иудейства на учение Корана, ПС, 1881, № 11; Евангельские чтения на слав. наречии с подстрочными примечаниями и объяснениями, М., 1892[4].

● М а н у и л, РПИ, т. 1, с. 85–9; ПБЭ, т. 1, с. 500–01.

АЛЕКСАНДРИ́ЙСКАЯ ШКО́ЛА ЭКЗЕГЕЗЫ. Предшественниками А.ш. экзегезы были эллинизированные иудейские богословы, философы и писатели Александрии. Одним из первых представителей этого направления был Аристобул (2 в. до н.э.). Он и его последователи усвоили *аллегорический метод толкования древних текстов, к-рый был впервые разработан греч. философами (преимущ. платониками и стоиками). Самым плодовитым и влиятельным богословом иудейской А.ш. был *Филон Александрийский.

Х р и с т и а н с к а я А.ш. экзегезы возникла в Александрии на базе катехизич. училища, основателем к-рого был Пантен. После его отъезда для проповеди Евангелия в Индию училище возглавил *Климент Александрийский. В его дошедших до нас апологетич. трудах обоснован принцип усвоения христианством элементов антич. культуры (в частн., философии). «Некоторые же воображают, — писал он, — что очень умно делают, когда не хотят ни с философией иметь дела, ни с диалектикой, ни естественных наук не хотят изучать, а одной только простой и чистой верой удовлетворяются. Это все равно, как если бы утверждали они, что никакого ухода за виноградной лозой не нужно, а достаточно только посадить ее, чтобы иметь с нее грозды» (Строматы, I, 7, 9).

Аллегорич. метод толкования Библии был заимствован учителями А.ш. как часть антич. наследия. Корифеем школы стал преемник Климента

*Ориген. Он с исключительной последовательностью проводил идеи аллегоризма в экзегетике. Несмотря на церк. осуждение ряда богосл. мнений Оригена, его влияние на *святоотеческую экзегезу было громадным. Его последователями были свт. *Дионисий Великий, свт. *Григорий Неокесарийский и свт. *Григорий Нисский. Методы А.ш. в той или иной степени сказались на трудах свт. *Василия Великого, свт. *Амвросия Медиоланского, блж. *Иеронима и др.

● Аристобул Панеадский, ЕЭ, т. 3; *Болотов В.В., Лекции по истории древней Церкви, т.1—4, СПб., 1907—18, т. 2, 3, репр. М., 1994; Бычков В.В., Эстетика поздней античности: 2 и 3 вв., М., 1981; Дмитревский В.Н., Александрийская школа. Очерк из истории духовного просвещения от 1 до нач. 5 в. по Р.Х., Каз., 1884; *Иваницкий В.Ф., О происхождении иудейского эллинизма Александрии, ТКДА, 1912, № 2; К-ский [*Каринский М.И.]., Египетские иудеи, ХЧ, 1870, № 7; *Лебедев А.П., История Вселенских соборов, ч. 1. Вселенские соборы 4 и 5 вв., СПб., 1904[3]; Леонардов Д., Теория боговдохновенности Библии в александрийской школе, ВиР, 1906, № 1—4; Лурье С.В., К истории эллино-иудейского просвещения в Александрии, в сб.: Историч. обозрение, СПб., 1893, т. 6; ПБЭ, т. 1, с. 512—19; Enc.Kat., t. 1, s. 347—48; ODCC, p.35—6.

АЛЕКСАНДРИ́ЙСКИЙ КАНО́Н — см. Канон Священного Писания.

АЛЕКСАНДРИ́ЙСКИЙ КО́ДЕКС — см. Рукописи библейские.

АЛЕКСИ́Й (Елевферий Федорович Бяконт), свт., митр. Киевский и всея Руси (ок.1295—1378), подвижник духовного просвещения и возрождения Руси в эпоху владычества Золотой Орды. Сын черниговского боярина, к-рый



Святитель Алексий (Бяконт). Прорись

переехал после разорения родного края в Москву и поступил на службу к св. благоверному кн. Даниилу Александровичу. А. в юности изучил грамоту и был хорошо начитан в книгах, к-рые остались после разорения Руси. В 20 лет принял постриг в моск. Богоявленском монастыре. Его одаренность была отмечена князем, к-рый приблизил А. ко двору в качестве советника. В 1352 был хиротонисан во епископа митр. Феогностом и стал викарием (Владимирским), первым кандидатом на первосвятительскую кафедру Рус. Правосл. Церкви. Однако из-за противодействия Константинополя после смерти Феогноста в 1353 митрополитом стал не сразу, а с 1355.

Свт. А. управлял Рус. Церковью почти четверть века. Он имел немалое влияние на обществ. жизнь Руси: будучи духовником св. благоверного кн. Димитрия (Донского), способствовал возвышению Москвы. Ограждая Русь от ордынских нашествий, содействовал нравств. становлению своей паствы в тяжкие годы иноземного ига. В пожарах, вызванных нашествием, погиб-

ло множество книг, а переписка новых была делом долгим и трудным. Поэтому свт. А. не изымал неисправные рукописи. Однако он позаботился и о создании образцового текста НЗ, сличая его с греческим и исправляя ошибки переписчиков. Сохранился автограф труда свт. А., к-рый показывает большую близость его к греч. манускрипту, положенному им в основу редакции (или, точнее, перевода). Этот автограф считался весьма авторитетным, когда позднее предпринимались редакции *церк.-слав. изданий Слова Божьего. К своему переводу НЗ свт. А. приложил также оглавление церк. чтений.

Память свт. А. Правосл. Церковь празднует 12 февраля, 20 мая и 5 октября.

■ Житие иже во святых отца нашего А., митр. Киевского, Московского и всея Руси, Чудотворца, М., 1892; Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Труд свт. А., митр. Московского и всея Руси, Фототип. изд. Леонтия, митр. Московского, М., 1892. ● Алексий I, патр., Житие митр. А., свт. Московского и всея Руси, ЖМП, 1978, № 2; Ведерников А., Великий строитель Московской Руси, ЖМП, 1950, № 2; *Воскресенский Г.А., Древний слав. пер. Апостола и его судьбы до 15 в., М., 1879; его же, Рец. на кн.: [Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа (труд свт. А., митр. Московского), М., 1892] БВ., 1893, № 1; его же, Алексиевский список НЗ и Четвероевангелие преп. Никона, Радонежского чудотворца, БВ, 1893, № 7; прот. Глушаков А., Московский свт. А., всея России чудотворец, ЖМП, 1981, № 5; Голубинский Е.Е., История Рус. Церкви, т. 2, 1-я пол., М., 1900; *Карташев А.В., Очерки по истории Рус. Церкви, т. 1, Париж, 1959, репр., М., 1992; *Муретов М.Д., Славяно-рус. перевод НЗ в труде, по преданию усвояемом свт. А., митр. Киево-Московскому и Всероссийскому, с точек зрения церк.-практич. и науч.-богословской, Серг. Пос., 1898; СКДР, вып. 2, ч. 1, с. 25—34.

АЛЕКСИ́Й (Александр Николаевич Виноградов), иером. (1845—1919), рус. правосл. миссионер, археолог, историк искусства, специалист по истории *переводов Библии. Род. в Тверской губ. в семье сел. священника. Окончил СПб.ДС (1865). Нек-рое время занимался в СПб.ДА, а затем перешел в ярославский Демидовский юридич. лицей, к-рый окончил в 1878 со званием кандидата юридич. наук. В годы учебы был сотрудником Рус. археологич. общества, изучал церк. памятники Тверской, Новгородской и др. епархий, а также вопросы этнографии. В 1877 избран сотрудником Рус. геогр. общества. В 1878—81 был слушателем Петерб. археологич. ин-та. Преподавал иконографию в Ярославской ДС, работал при военно-окружном суде, состоял в земском ополчении. В 1881 принял монашество и был рукоположен в иеромонахи. В том же году по определению Свят. Синода А. был назначен в Пекинскую духовную миссию. До 1888 находился в Китае, где изучал местные языки и культуру, участвовал в переводе правосл. богослуж. книг на кит. язык. В 1884 избран корреспондентом Императорского общества поощрения художников. По возвращении из Пекина вошел в число братии Киево-Печерской лавры. К этому периоду относятся гл. печатные труды. В 1889 избран почетным членом Академии художеств. С 1909 находился на покое в Оптиной пустыни.

Человек разносторонних знаний, талантов и обширнейшей эрудиции, А. внес большой вклад в изучение истории библ. переводов. В 1889—91 в С.-Петербурге вышел его труд «История английско-американской Библии» (в 3 т.). Он представляет собой самый

подробный справочник на рус. яз., посвященный этой теме. Содержание его намного шире заглавия. В книге дается не только история переводов Писания на англ. яз., но также история *рукописей, толкований, *обществ библейских и изданий зап. церк. документов, касающихся Библии. К книге приложено множество справочных таблиц и библиогр. указателей. В дополнение автором был издан особый «Справочно-сравнительный указатель для свящ. книг, глав и стихов к изданиям Библии» (спец. приложение к 3-му т. «Истории английско-американской Библии»).

Другое обширное исследование А. — «История Библии на Востоке» (т.1, вып.1—2, СПб., 1889—95) — посвящено переводам и распространению Слова Божьего среди вост. народов. Монография носит миссионерский характер и поэтому много места уделяет обычаям, верованиям, философии и политич. устройству стран Юго-Восточной Азии.



Иеромонах Алексий (Виноградов)

◆ Древнепатриархальные династии царей в Ассиро-Вавилонии и Персии, Китае, у евреев и магометан, СПб., 1895; Curriculum vitae, История англо-амер. Библии, кн. 1, ч. 2, СПб., 1890 (приложение).

● Единственной работой об А. является неопубликов. ст. востоковеда акад. Н.И.Конрада «Синолог в Оптиной» (см.: Павлович Н.А., Оптина пустынь. Почему туда ездили великие?, «Прометей», т. 12, М., 1980).

АЛКУ́ЙН, Алькуин (Alcuin) Флакк Альбин (730—804), англосаксонский богослов, ученый, просветитель, придворный Карла Великого. А. много содействовал возрождению образованности и считается первым ср.-век. философом. В богословии примыкал к блж. *Августину. Под руководством А. была подготовлена пересмотренная рукопись лат. текста Библии. Как экзегет А. следовал святоотеч. толкованиям, предпочитая при этом мистико-аллегорич. метод.

◆ Migne. PL, t. 100, 101; в рус. пер. фрагменты в кн.: Стасюлевич М.М., История средних веков в ее писателях и ученых, т. 1, СПб, 1863; то же, СПб., 1913—15[4].

● НЭС, т. 2; Преображенский В., Вост. и зап. школы при Карле Великом, СПб., 1881; Рамм Б.Я., «Каролингское возрождение» и проблемы школьной образованности в раннем средневековье, «Учен. зап. Ленингр. гос. пед. ин-та», т. 5, историч. ф-т, вып.2, Л., 1940; ODCC, p. 31.

АЛЛЕГО́РИЯ (от греч. ἄλλος — иной и ἀγορεύω — говорю) В БИБЛИИ. А. — одна из форм *иносказания, широко известная в худож., филос., богосл. и гомилетич. лит-ре. Она заменяет отвлеченные идеи и понятия образами, картинами, наглядными примерами, в к-рых все (или многие) элементы передают содержание идеи. А. родственна *метафоре. Видом А. может быть *притча. Особенно широко ис-

пользуются А. в изобразит. искусстве, древнем и новом (А. материнства, мира, правосудия и т.д.). А. нередко встречаются в ВЗ (напр., притча о винограднике — Ис 5:1 сл.; орел, изображающий царя Вавилонского — Иез 17:1 сл.). Иногда пророки придавали А. вид *символического действия. Такое действие, как и всякая А., нуждалось в толковании (см. Дан 7–12; Откр 17). Аллегорич. характер носят нек-рые притчи Христовы (Ин 10:1-18; 15:1-8); находим мы их и в посланиях ап. Павла (Гал 4:22-31; Еф 6:13-17). См. ст. Аллегорич. метод толкования Библии.

● Enc.Kat., t. 1, s. 322–23; ODCC, p. 37.

АЛЛЕГОРИ́ЧЕСКИЙ МЕ́ТОД ТОЛКОВАНИЯ БИБЛИИ был разработан *александрийской школой экзегезы. Сторонники А. м. исходили из мысли, что в Свящ. Писании гл. учение преподается прикровенно, с помощью *аллегорий и *символов. А. м. был впервые применен к ВЗ *Филоном Александрийским и широко использован *Оригеном, который писал: «Как человек состоит из тела, души и духа, точно так же и Писание, данное Богом для спасения людей, состоит из тела, души и духа» («О началах», IV, 11). Телом Ориген называл буквальный, историч. смысл, душой — то, что раскрывается в более проникновенном понимании смысла, а духом — глубинные тайны Писания, к-рые приоткрывает аллегорич. толкование.

А. м. опирался не только на антич. традицию, воспринятую у иудейской александрийской школы, но и на сам многоплановый, многозначный смысл Слова Божьего, к-рый обнаруживается по мере постижения свящ. текста. Отцы и учители Церкви, к-рые придерживались А. м., справедливо утверждали, что не все в Библии «лежит на поверхности», а, напротив, многое скрыто от первого, непосредств. восприятия. А. м. был формой изложения библ. истин на языке умозрительного богословия. Так, свт. *Григорий Назианзин рассматривает библ. Эдем как аллегорию высшего Богообщения («Песнопения таинственные», 7), свт. *Амвросий Медиоланский трактовал Адама как аллегорию разума, а Еву — как аллегорию чувства («О Рае», 2). При помощи А. м. объяснялись многие *антропоморфизмы в Библии и обнаруживался богосл. смысл, скрытый за сказаниями и образами ВЗ. Однако, не владея в достаточной мере ключом к символике Древнего Востока (к-рую часто использовали свящ. авторы), раннехрист. комментаторы-аллегористы нередко высказывали весьма произвольные догадки. В новое время задачу, аналогичную А. м., пыталась решить школа *демифологизации. См. ст.: Александрийская школа экзегезы; Святоотеч. экзегеза; Схоластич. ср.-век. экзегеза.

АЛЛИ́ГРОУ (Allegro) Джон Марко (р. 1923), англ. филолог и кумрановед. Окончил Манчестерский ун-т, где впоследствии читал лекции по ВЗ. Был участником первых экспедиций в Кумран и одним из первых дал англ. пер. *кумранских текстов и их интерпретацию. В своей гл. работе «Свитки Мертвого моря» («The Dead Sea Scrolls», Harmondsworth, 1956) изложил историю находок и предложил свою реконструкцию событий, связанных с Кумраном.

По его мнению, начало кумранской общине было положено в 30-х гг. 2 в. до н.э. Хотя А. — позитивист и критически относится к христианству, он вынужден признать древнее происхождение Ев. от Иоанна, а также отличие ессейского учения от евангельского. Касаясь сходства между основате-



Джон Марко Аллигроу

лем кумранской секты Учителем Праведности и Иисусом Христом, А. писал: «Мы должны быть достаточно осмотрительны на этой стадии изучения проблемы, чтобы избежать безапелляционных предположений о жизни Учителя и обстоятельствах его смерти и слишком поспешных сравнений с христианским Учителем, об истории которого до нас дошло слишком мало, чтобы все принять как неопровержимый факт». А. отмечал многие параллели в евангельских рассказах об Иоанне Крестителе с данными кумранских свитков. Он не исключает возможности, что Иоанн в юные годы жил среди ессеев. Однако, пишет он, «когда мы встречаемся с ним, он уже не является членом секты. Это может означать либо исключение, либо, возможно, добровольный уход именно в то время, когда его целиком захватило убеждение, что он должен возвестить свою миссию простым людям».

◆ The Dead Sea Scrolls and the Origins of Christianity, N.Y., 1957; The People of the Dead Sea Scrolls in Text and Pictures, Garden City (N.Y.), 1958; в рус. пер.: Сокровища медного свитка, М., 1967.

● *А м у с и н И.Д., Находки у Мертвого моря, М., 1964; е г о ж е, Кумранская община, М., 1983; Ш т о л ь Г.А., Пещера у Мертвого моря, пер. с нем., М., 1965.

АЛЛИТЕРА́ЦИЯ — см. Поэтика Библии.

АЛЛО́ (Allo) Эрнест Бернар, иером. (1873—1945), франц. католич. экзегет. Род. в Кентене. Прервав мед. образование, вступил в Доминиканский орден. В 1900—03 был профессором догматики в Сиро-Халдейской семинарии в Мосуле (Ирак), в 1903—05 преподавал в *Иерусалимской библ. школе, с 1905 — в Фрайбургском ун-те (Швейцария), где вел курс истории религий. С 1938 и до конца дней жил в Париже.

Своими работами А. сумел показать, что церк. экзегеза может пользоваться критич. методами, не впадая в крайности *«модернизма», против к-рого он написал труд «Вера и системы» («Foi et systèmes», P., 1908).

Наибольшую известность принесли ему работы, посвященные 1–2 Посланиям к Коринфянам («Saint Paul: Première Epître aux Corinthiens», P., 1934; «Saint Paul: Seconde Epître aux Corinthiens», P., 1937) и Откровению «Святой Иоанн: Апокалипсис» («Saint Jean: L'Apocalypse», P., 1921), в серии «Библейские исследования», основанной *Лагранжем. Книгу предваряет обширное введение, где трактуется вопрос о символике Откровения (А., вслед за *Гункелем, отмечает ее древневост. корни). Сложную композицию Откровения А. объясняет особенностями библ. *поэтики, к-рой свойственны параллелизмы, симметрии и антитезы. Повторы тем в ней А. характеризует как «концентрические волны». В книге тщательно изучены все

древние свидетельства об авторе Откровения и делается вывод, что 4-е Евангелие и Откровение принадлежат одному писателю или, по крайней мере, коренятся в одной традиции (общность символов, лит. приемов). Различия между Ин и Откр, по мнению А., могли быть связаны с тем, что 4-е Евангелие записано при посредстве ученика, владевшего греч. яз., а Откровение исходит от самого апостола. Книга завершается многочисл. экскурсами, к-рые рассматривают отд. аспекты экзегезы Откровения. Хилиастич. толкование гл. 20 А. отвергает (см. ст. Хилиазм).

Одним из лучших обобщающих трудов А. является очерк «Павел, апостол Иисуса Христа» («Paul, apôtre de Jésus Christ», P., 1942). В нем он опровергает распространенное убеждение, что только протестанты смогли полностью оценить ап. Павла. В то же время А. показал беспочвенность *мифологической теории и воззрений нек-рых либерально-протестантских экзегетов, к-рые рассматривали ап. Павла как истинного основателя христианства. «Христос, — пишет А., — совершенно уникален в Своем всемогуществе: в Нем божественное и человеческое составляет одну Личность, и все Его деяния становятся одновременно человеческими и божественными... У Павла же мы наблюдаем поистине поразительное слияние природы — и какой могучей природы — с благодатью, этим участием в жизни Бога. Никто среди известных нам святых не был более целостным и более восторженным (в лучшем смысле этого слова) человеком во Христе». В приложении к книге даны библиография, хронологич. канва жизни апостола и сжатый очерк его богословия.

◆ Evangile et évangélistes, P., 1944.

● Enc. Kat., t.1, s.380; LTK, Bd.1, S.355.

АЛФАВИ́ТЫ БИБЛЕЙСКИЕ ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ. В эпоху пребывания израильтян в Египте у них еще не существовало алфавита. Однако найденные *Питри Флиндерсом надписи на Синае показывают, что семитские племена этого региона уже начали вырабатывать буквенный А. По мнению ряда специалистов, *синайское письмо возникло на основе егип. иероглифов в среде семитов, находившихся под господством фараонов (ок. 1500 до н.э.). Другие исследователи ставят эту гипотезу под сомнение. В любом случае Моисей мог использовать именно этот синайский А. После вселения в землю обетованную кн. Библии писались с помощью *финикийского А., возникшего в кон. 2-го тыс. до н.э. Образцы этого письма (календарь из Гезера, надпись Меши Моавитского, надпись Езекии, письма из Лахиша) были найдены при раскопках (см. ст. Археология библейская). Финикийский А. употреблялся вплоть до *Второго Храма периода и, следовательно, использован при написании большинства ветхозав. книг.

Поскольку с эпохи ассиро-вавилонских завоеваний (8 в. до н.э.) на Бл. Востоке стали общеупотребит. *арамейский язык и А., то к ним обращались свящ. авторы, когда писали арам. части Библии (ряд глав 1 Кн. Ездры и Кн. Даниила). При помощи арам. А. написаны документы иудеев, живших в Египте на о. Элефантина (5 в. до н.э.). От арам. А. произошло древнеевр. квадратное письмо. Время его возникновения точно не установлено. Во всяком случае Библия и др. рукописи на древнеевр. яз. 2 в. до н.э. написаны уже вполне сложившимся *квадратным шрифтом. Он сохранился и поныне.

Все библейские ветхозав. А. имеют консонантный характер, т.е. пе-

редают только согласные звуки. Для гласных *масореты ввели особые подстрочные знаки *некудо́т*. См. также ст. Древнееврейский язык.

● *Воронцов Е.А., Домасоретская и масоретская Библия как манускрипт в связи с историей древнеевр. письменного дела, вып.1, Серг.Пос., 1909; Диринге р Д., Алфавит, пер. с англ., М., 1963; Доблъхофер Э., Знаки и чудеса. Рассказы о том, как были дешифрованы забытые письмена и языки, пер. с нем., М., 1963; Фридрих И., История письма, пер. с нем., М., 1979.

АЛЬБЕ́РТ ВЕЛИ́КИЙ — см. Схоластическая средневековая экзегеза.

А́ЛЬДИНСКАЯ ГРЕ́ЧЕСКАЯ БИ́БЛИЯ, одно из первопечатных изд. *Септуагинты. Выпущено в 1518—19 типографией, основанной в Венеции Альдом Мануцием (1450—1515). Изд. ориентировалось на венецианский минускульный *манускрипт греч. Библии. К гуманистам, группировавшимся вокруг типографии Альда, был в молодости близок прп. *Максим Грек, к-рый позднее написал «Сказание об Альде Мануччи».

● Владимиров Л.И., Всеобщая история книги, М., 1988; Геннади Г., О типографском знаке альдинских изданий (Из соч. Максима Грека), «Библиогр. зап.», 1858, № 6; Лазурский В.В., Альд и альдины, М., 1977.

АЛЬТ (Alt) Альбрехт (1883—1956), нем. протестантский библеист и историк. Преподавал в Лейпцигском ун-те (1922—55). Стоял на позициях *религиозно-историч. школы. Много раз участвовал в археологич. экспедициях. Изучал топографию древней Палестины. Принимал участие в переиздании «Biblia hebraica» Р. *Киттеля (Stuttg., 1937). Был ред. Палестинского ежегодника «Palästinajahrbuch» (1927—41).



Альбрехт Альт

В исследовании «Бог отцов» («Der Gott der Väter», Stuttg., 1929) высказал предположение, что религия патриархов имела свою аналогию в почитании бога — покровителя племени у древневост. народов и, т.о., была не теоретич. *монотеизмом, а монолатрией (поклонением одному Богу с одновременным признанием реальности др. богов). Эту первоначальную веру патриархов А. называет «детоводительницей» к более высокой форме религии ВЗ. В то же время вышеуказ. параллели между культом патриарх. периода и древневост. обычаями позволили А. утверждать, что в основе сказаний Кн. Бытия лежат историч. факты. В др. работе — «Происхождение израильского права» («Die Ursprung des israelitischen Rechts», Lpz., 1934) А. установил глубокую древность *аподиктических законов Пятикнижия, сопоставляя их структуру с традиц. структурами древневост. судебников 2-го тыс. до н.э. — вавилонских, хеттских, египетских и ассирийских.

Ряд трудов А. посвящен истории царского периода ВЗ. Хотя А. пользо-

вался высоким авторитетом как ученый, многие обвиняли его в *гиперкритицизме.

◆ Die Landnahme der Israeliten in Palästina, Lpz., 1925; Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels, Bd.1—3, Münch., 1959[2]; Die Herkunft der Hyksos in neuer Sicht, B., 1954; Der Stadtstaat Samaria, B., 1954.

● Enc. Kat., t.1, s.386; Geschichte und Altes Testament, Aufsätze von W.F.Albright, Tüb., 1953, «Beiträge zur historischen Theologie», № 16; Mann K.H., Bibliographie Albrecht Alt, in: Geschichte und Altes Testament, Tüb., 1953, «Beiträge zur historischen Theologie», № 16; RGG, Bd.1, S.247; TTS, S. 225—30.

АМА́РНСКИЙ ПЕРИ́ОД, условное обозначение периода егип. истории, к-рый приходился на 2-ю пол. 14 в. до н.э., т.е. на правление фараона Эхнатона и его двух преемников. Название «А.п.» происходит от местности Амарна (или Телль эль-Амарна), где в 19 в. археологами была обнаружена столица Эхнатона — Ахетатон. В истории религии Эхнатон известен проведенной им реформой, в результате к-рой традиц. *политеизм был вытеснен культом единого божества, олицетворенного в солнечном диске. За сравнительно короткий срок фараон сумел направить по новому руслу егип. искусство, а его идеи продолжали оказывать подспудное влияние на религию и культуру даже после отмены реформ при Тутанхамоне.

По мнению большинства историков, в А.п. израильтяне жили в Дельте. Палестина находилась под формальным господством Египта, хотя царь, занятый реформами, быстро терял контроль над Ханааном. Из писем, к-рые посылали ему правители Иерусалима и др. палест. городов, явствует, что большую роль в ослаблении егип. позиций сыграло движение *хапиру (или хабири), разноплеменной, полуоседлой вольницы, обитавшей по всему Востоку. Предположение ученых о тождестве хапиру с евреями в наст. время отвергается.

● *Авдиев В.И., Древнеегип. реформация, М., 1924; История древнего мира, т.1, М., 1983[2]; Матье М.Э., Во времена Нефертити, М.—Л., 1965; Перепелкин Ю.Я., Переворот Амен-Хотпа IV, ч. 1—2, М., 1967—84; его же, Тайна золотого гроба, М., 1968; его же, Солнцепоклоннич. переворот, в кн.: История Древнего Востока, ч. 2, М., 1988.

«АМВРОСИА́СТЕР» (Ambrosiaster), усл. название корпуса лат. экзегетич. произведений, принадлежавших анонимному автору 4 в. Название «А.» впервые было введено *Эразмом Роттердамским по сходству содержащихся толкований с творениями свт.*Амвросия Медиоланского, хотя их герменевтич. метод отличается от методов свт. Амвросия. «А.» состоит из комментариев к посланиям св. ап. Павла (кроме Послания к Евреям) и «Вопросов к Ветхому и Новому Завету» («Quaestiones Veteris et Novi Testamenti»). Комментарии составлены к древнему лат. переводу Писания, предшествовавшему *Вульгате. Толкователь, хорошо знакомый с эллинистич. религиями, избегает аллегорич. объяснений, предпочитая прямой историч. смысл текста. К корпусу «А.» относят также фрагмент толкования на Ев. от Матфея.

■ Критич. изд. комментарий на послания: CSEL, t.81, pt. 1—3, 1966—69; Pseudo-Augustinus Quaestiones, ibid., t.50, 1908.

● Enc. Kat., t.1, s.411; ODCC, p.44.

АМВРО́СИЙ (Ambrosius Aurelius) МЕДИОЛАНСКИЙ, свт. (334/40—397), один из зап. отцов Церкви, проповедник, гимнотворец, экзегет.

Род. в знатной семье префекта Галлии, воспитан в христ. вере, хотя, по обычаю того времени, долго откладывал крещение. Следуя отцу, избрал политич. карьеру и был правителем Лигурии и Эмилии. В 374 был выдвинут по желанию народа на епископскую каф. Медиолана (Милана) и только после этого принял крещение. А. славился своим проповеднич. даром и административ. талантами. Активно боролся с зап. арианством и язычеством (по его настоянию из римской курии была удалена статуя богини Победы). Известен его открытый протест в связи с кровавым подавлением имп. Феодосием беспорядков в Фессалониках. А. был плодовитым писателем, выступал гл. обр. как учитель жизни и пастырь Церкви. Память его Правосл. Церковь празднует 7 декабря.



Святитель Амвросий Медиоланский. Мозаика в церкви Сан Амброджио. Милан. Ок. 470 г.

Экзегетические творения: «Шестоднев» («Hexameron»), «О Рае» («De paradiso»), «О Каине и Авеле» («De Cain et Abel»), «Апология пророка Давида» («De apologia proph. David»), «О Товите» («De Tobia»), «Изложение Евангелия от Луки» («Expositio Evangelii sec. Lucam»), «Изложение псалма 68» («Expositio de psalmo LXVIII»), «О Ное и ковчеге» («De Noe et arca»), «Об Аврааме» («De Abraham»), «Об Исааке» («De Isaac vel anima») (содержит также толкование на Песнь Песней), «О Иакове и блаженной жизни» («De Jacob et vita beata»), «Об Иосифе патриархе» («De Joseph patriarcha») (Иосиф как прообраз Христа), «О патриархах» («De patriarchis»), «О суде над Иовом и Давидом» («De interpellatione Iob et David»), «Об Илии и посте» («De Helia et ieiunio»), «О Навуфее израильтянине» («De Nabutha esraelita») (обличение богачей), «Толкования на 12 псалмов» («Explanatio super psalmos duodecim»). Ряд толкований находится в др. произведениях А. и его письмах. Большинство экзегетич. творений А. — запись его проповедей или катехизич. бесед. Поэтому в них ясно проступают назидательные, гомилетич. цели.

«Шестоднев» посвящен толкованию первых стихов Кн. Бытия. В нем А. применяет *аллегорич. метод толкования и усматривает в Быт 1:1 прикровенное указание на рождение Слова. Отвечая на вопрос, как мог существовать свет до создания Солнца, А. предполагает, что этот свет был рассеян в воздушном пространстве (I:9, 33-34). В описании живой природы А. следует свт. *Василию Великому и антич. натуралистам. Кн. «О Рае» обнаруживает большую зависимость от *Оригена. «Многие думают, — пишет он, — что рай есть душа человека, в которой взошли ростки добродетели. Человек, поставленный в рай трудиться в раю и охранять его, есть разум человеческий, сила которого, по-видимому, просвещает душу».

Ева, согласно предположению А., означает чувство («О Рае», II). Змей есть

аллегория наслаждения, к-рое через чувство (Еву) искушает разум (Адама) (см. также Послание, 45). Кн. «О Каине и Авеле» является как бы продолжением кн. «О Рае». В своих толкованиях на Кн. Бытия А. подчеркивает органич. связь между людьми, к-рая позволила греху распространиться на все поколения. В Адаме заключалось все человечество («Изложение Ев. от Луки», VII). Большинство др. толкований на ВЗ также выдержаны в аллегорич. духе. Так, напр., устройство Ноева ковчега А. рассматривает как символ человеческого тела, а призвание Авраама покинуть дом отца — как победу верующей души над чувственными соблазнами. Через Оригена на экзегезу А. оказал влияние и *Филон Александрийский.

Писаный Закон, согласно А., был дан в силу того, что люди не смогли следовать естеств. закону совести (Послание 63). Закон призван смирить человека, научить его следовать воле Божьей. Поэтому, хотя Закон был дан Израилю, значение его универсально для всего дохрист. мира. Он подготовил человечество к пришествию Искупителя. Боговоплощение явилось высшим доступным человеку созерцанием Бога, к-рое предшествует полноте Богопознания в грядущем бытии.

◆ M i g n e. PL, t.14—17; CSEL, t.32, 62, 64, 73, 78, 79, 82, в рус. пер.: О должностях священнослужителей Церкви Христовой (Из творений св.А., еп.Медиоланского: De oficiis ministrorum), К., 1875; Творения по вопросу о браке и девстве, Каз., 1901; Две книги о покаянии, М., 1902; Об обязанностях священнослужителей, Каз., 1908.

● А д а м о в И.И., Св. А. Медиоланский, Серг. Пос., 1915; Б у а с с ь е Г., Падение язычества, пер. с франц., М., 1892; Л о с е в С., Св. А. Медиоланский как толкователь Свящ. Писания ВЗ, ТКДА, 1896, № 3, 7, 12; ПБЭ, т.1, с. 582—88; П р о х о р о в Г.В., Творения св. А. Медиоланского и их хронология, ХЧ, 1911, № 1–2; Enc. Kat., t.1, s.411—16; ODCC, p. 42; см. также лит-ру к ст. Святоотеческая экзегеза.

АМВРО́СИЙ (Андрей Иванович Подобедов), митр. (1742—1818), рус. правосл. деятель церк. просвещения. Род. во Владимирской губ. в семье священника, учился в Свято-Троицкой ДС, где после окончания был библиотекарем (1764). В 1768 принял монашество, преподавал в моск. Славяно-греколатинской академии (с 1774 ее ректор); в 1778 хиротонисан во еп. Севского. С 1801 митр. С.-Петербургский и Новгородский.

Содействовал церк.-педагогич. делу в России и преобразованию духовных школ. Был первым в России почетным доктором богословия. После конфликта с кн. Голицыным был уволен на покой и вскоре скончался. А. принадлежит «Краткое руководство к чтению книг Ветхого и Нового Завета» (К., 1823^2, М., 1840^6). Труд этот носит не научный, а учебно-компилятивный характер.



Митрополит Амвросий (Подобедов)

● Комитет о усовершенствовании духовных училищ, в кн.: История христ. Церкви в 19 в., т.2, СПб., 1901; *Ч и с т о в и ч И.А., Преосвящ. А. (Подобедов), митр. Новгородский и С.-Петербургский, «Странник», 1860, № 5–6.

АМОРА́И (от арам. אמורא, *АМОРА́* — говорящий, толкующий), иудаистские толкователи Пятикнижия и Мишны. Наряду с *таннаями они создатели талмудической письменности. А. приписывается создание Вавилонского и Иерусалимского *Талмудов. Деятельность А. относится к 3–6 вв. Гл. интересы А. сосредоточены вокруг проблематики *Галахи.

● ЕЭ, т. 2, с.309 –12.

АМО́СА ПРОРО́КА КНИ́ГА. Входит в сб. 12 *Малых пророков, содержит 9 глав, состоит из отд. изречений, написанных в поэтич. форме и собранных воедино, скорее всего, уже после смерти пророка.

Личность Амоса и его эпоха. Амос был первым пророком-писателем и первой после Моисея важнейшей фигурой в ВЗ. Откровение, данное ему, ознаменовало переломный момент в духовной истории Израиля. В нем со всей ясностью было изобличено *двоеверие, национальное превозношение и суеверно-магическое понимание обрядов. Роль боговдохновенных речей Амоса для всего дальнейшего пророч. движения переоценить невозможно. Их дух и стиль отразились почти на всех пророках, живших после него.

Амос не принадлежал к числу «царских» провидцев, связанных с определ. святилищами, не был и популярным вождем вроде тех, кто боролся с пороками общества политич. методами (как Ахия или Елисей). Его можно назвать «человеком из народа», поскольку основным его занятием было разведение овец и уход за плодовыми деревьями. Уроженец Иудеи, Амос жил на краю пустыни у г. Фекоя (ныне деревня Фекуи), расположенного в нескольких километрах к югу от Вифлеема, однако его кратковременное пророч. служение протекало в Северном царстве, куда он был послан Богом против собств. воли. Дух Божий превратил пастуха в вестника Неба.

Лев начал рыкать;
кто не содрогнется?
Господь Бог сказал;
кто не будет пророчествовать?
(3:8)

Амос пришел в Северное царство ок. 760 до н.э., накануне великой катастрофы на всем Бл. Востоке. Набравшая силу Ассирийская военная держава лишь выжидала удобный момент, чтобы начать грабительские походы. Между тем в Самарии царила полная беспечность. Правление Иеровоама II (783–743), отмеченное успехами и победами, внушало людям мысль о милости Божьей. Все ждали «Дня Господня», когда народ Божий при помощи свыше одолеет своих врагов. Пышный культ в святилищах Самарии, Вефиля и Дана считался высшим проявлением благочестия. В то же время нравств. уровень народа стремительно падал. Рост богатства, имуществ. расслоение, бесправное положение крестьян — все это было обратной стороной политич. удач. Завет Моисея о нераздельности любви к Богу и ближнему был почти забыт. Амос не мог не видеть этого. Из его книги явствует, что он был одаренным поэтом и человеком весьма образованным, несмотря на принадлежность к крестьянскому сословию. И все же он едва ли осмелился бы бросить вызов власть имущим и всему народу, если бы не покоряющий голос Божий, к-рый прозвучал в его душе.

Явившись в Вефильский храм, Амос во всеуслышание предрек его гибель и конец царской династии. Старший священник Амасия донес об этом царю, и Амосу было приказано покинуть Вефиль:

Провидец! пойди и удались
в землю Иудину;
там ешь хлеб, и там пророчествуй,
а в Вефиле больше не пророчествуй;
ибо он святыня царя и дом царский.
(7:12)

На это Амос возразил:
Я не пророк и не сын пророка;
я был пастух и собирал сикоморы.
Но Господь взял меня от овец,
и сказал мне Господь:
«иди, пророчествуй
к народу Моему, Израилю».
(7:14-15)

Из Вефиля Амос отправился в столицу Северного царства — Самарию. О дальнейшей судьбе его ничего не известно. Быть может, после изгнания из Самарии он вернулся на родину и записал открывшееся ему Слово Господне.

Память прор. Амоса Правосл. Церковь празднует 15 июня.

Содержание и композиция книги. Пророчества Амоса сгруппированы в 4 частях: 1) обличение грехов Израиля, Иудеи и народов, их окружавших: сирийцев, филистимлян, финикийцев, идумеев, аммонитян и моавитян (1—2); 2) суд Божий над ветхозав. Церковью, призыв к покаянию (3—6); 3) семь видений, означавших грядущий Суд (7:1—9:10); 4) пророчество о восстановлении «скинии Давидовой» (Мессианское Царство) (9:11-15). Т.о., главное содержание книги — Суд и покаяние. В ней господствует родственный духу Иоанна Крестителя суровый дух, пробуждающий совесть. Пророк беспощадно разрушает религ. иллюзии своих современников как самообольщение и не боится встать в оппозицию всей Церкви и народу. Только уважение, к-рым были окружены пророки в то время, спасло смелого проповедника от кары.



Пророк Амос. Гравюра Г. Доре

Учение прор. Амоса.

1) *Двоеверие, к-рое допускало наряду с Яхве существование др. богов, полностью отвергается. Яхве — Тот, Кто создает созвездия, Кто владычествует над стихиями земли и неба, Он Владыка и Творец мироздания, Савао́ф, т.е. Вождь воинств небесных (звезд) (4:13; 5:8; 9:5-6). При этом Амос отнюдь не объявляет себя провозвестником новой религии. Его Бог — Тот Самый Бог, Который открыл Себя Аврааму и Моисею, и Амос видит в себе лишь продолжателя их дела, человека, к-рый призван Господом напомнить людям о Нем.

2) Именно от Авраама и Моисея идет вера в избранность народа Божьего, к-рая, по Амосу, не есть привилегия или повод для гордыни. Как один из народов, Израиль ничем не выше других. Даже такое знаменательное событие, как исход из Египта, не дает права превозноситься.

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?
(9:7)

Избранность Израиля — в религ. служении, в служении Богу, Который предназначил его для Себя через Завет. Это предназначение влечет за собой великую ответственность.

Только вас признал Я
из всех племен земли;
потому и взыщу с вас
за все беззакония ваши.
(3:2)

Но значит ли это, что др. народы не отвечают перед Богом за свои дела? Косвенный, но совершенно ясный ответ дан в начале книги. Первым из пророков Амос обличает их не за то, что они язычники и находятся во власти заблуждений, а за то, что они попирали человечность, проявляли жестокость, нарушали союзы, угоняли мирных жителей в плен, убивали и грабили. Следовательно, Амос, как впоследствии ап. Павел (Рим 2:15-16), знал о «законе совести», к-рый начертан в сердце человека.

Пророку открыто, что «День Господень» действительно придет, но придет с ним не внешнее торжество Израиля, как думали многие, а Суд Правды Божьей, к-рая всех подвергнет испытанию (5:18-20).

3) Господь через Амоса выносит приговор и традиц. благочестию, к-рое пыталось «задобрить» Бога дарами и жертвами, успокоить свою совесть неукоснительным соблюдением обрядов и праздников. Но поскольку нарушено гл. требование *Декалога — служить Богу соблюдением нравств. заповедей, культ становится кощунством.

Ненавижу, отвергаю праздники ваши,
и не обоняю жертв во время
торжественных
собраний ваших.
Если вознесете Мне всесожжение
и хлебное приношение,
Я не приму их,
и не призрю на благодарственную
жертву
из тучных тельцов ваших.
Удали от Меня шум песней твоих,
ибо звуков гуслей твоих
Я не буду слушать.
Пусть, как вода, течет суд
(правосудие. — А.М.),
и правда — как сильный поток!
(5:21-24)

Пророк ссылается на простоту культа, к-рая существовала при Моисее в пустыне (5:25), и предсказывает, что праздники будут обращены в сетование (8:10). Ему известно, как расправляются власть имущие со всеми недовольными (5:12), но он, не колеблясь, бросает им обвинение: они превращают правосудие в отраву, попирают бедных, берут взятки, собирают сокровища грабежом и насилием.

Выслушайте это, алчущие
поглотить бедных
и погубить нищих,
вы, которые говорите:
«когда-то пройдет новолуние,
чтобы нам продавать хлеб,
и суббота,
чтобы открыть житницы,
уменьшить меру, увеличить цену сикля
и обманывать неверными весами;

чтобы покупать неимущих за серебро
и бедных за пару обуви...»
(8:4-6)

Социальные и нравств. преступления в глазах Божьих, по учению Амоса, это религ. преступления, измена Завету и вере. Не случайно обличитель «храмового благочестия» первомч. Стефан ссылался в своей речи перед синедрионом именно на прор. Амоса (Деян 7:42).

4) Амос предсказал, что наступят дни, когда люди будут жаждать Слова Господня, но оно отнимется у них (8:11-12). Их не спасут древние святилища, на к-рые они надеются (8:13-14). Как возмездие придут черные дни: опустеют роскошные дворцы, умолкнут песни, упадет «дева Израилева», все будет разрушено и народ Божий будет рассыпан, словно «зерна в решете» (9:9). Пророк сам ужасается своих слов и восклицает:

Господи Боже! пощади;
как устоит Иаков?
Он очень мал.
(7:2)

Он взывает к народу:
Ищите добра, а не зла,
чтобы вам остаться в живых;
и тогда Господь Бог Саваоф
будет с вами,
как вы говорите.
Возненавидьте зло и возлюбите добро,
и восстановите у ворот правосудие;
может быть, Господь Бог Саваоф
помилует остаток Иосифов.
(5:14-15)

Здесь впервые в ВЗ звучит обетование об *остатке (евр. שאר, *шеа́р*). Поскольку слово Божье неотменимо, то ввиду недостоинства народа Бог сохраняет его освященное ядро, корень будущей Церкви, к-рая устоит среди всех невзгод, сохранив верность. Тема остатка будет проходить по всем пророч. писаниям и найдет свое завершение в НЗ (Рим 11:5).

С надеждой на остаток связано заключит. пророчество Амоса о возрождении «шатра» Давидова, возвращении изгнанников из плена и прощении. Нек-рые толкователи считают Ам 9:11-15 принадлежащим ученику пророка, поскольку тональность фрагмента резко отличается от сурового духа всей книги. Но достаточных оснований для такой гипотезы нет. И в др. главах пророчество оставляет просвет надежды (7:3).

● ЕЭ, т. 2, с. 318–30; свящ. К а п р а л о в Е., Религиозно-нравств. учение прор. Амоса и Осии, К., 1911; еп. *П а л л а д и й (Пьянков), Толкование на кн. св. прор. Амоса и Авдия, в кн.: Толкования на кн. св. пророков, вып. 2, Вятка, 1873; ПБЭ, т.1, с.619–29; [свящ. *П о б е д и н с к и й - П л а т о н о в И.И.], О пророческом служении Амоса и Книге его пророчеств, ПТО, ч.11, 1852; *С м и р н о в И. (еп. Иоанн), Прор. Амос, Рязан. ЕВ, Прибавл. к № 23, 1873, к № 2–4, 6, 8, 10-12, 1873/74; *Ю н г е р о в П.А., Книга прор. Амоса, Каз., 1897; Enc. Kat., t.1, s.466-67; C h i l d s, p.395 ff; JBC, v.2, p.245–52 (там же см. библиогр.); RGG, Bd.1, S.330–31; W e i s e r A., Die Profetie des Amos, Giessen, 1929; S u t c l i f f e T.H., The Book of Amos, L., 1939; см. также литру к ст.: Допленный период ветхозав. истории; Пророческие книги.

АМУ́СИН Иосиф Давидович (1910–84), сов. кумрановед. Род. в Витебске. Окончил Ленингр. ун-т (1938); доктор историч. наук (с 1960). Преподавал в Ленингр. ун-те, пед. ин-те, др. вузах. Был науч. сотрудником Ин-та археологии и Ин-та востоковедения АН СССР.

А. автор более 80 работ, из к-рых большинство посвящено *кумранским текстам. Гл. труды: «Тексты Кумрана» (вып.1, М., 1971) — пер. с древнеевр. и арамейского, введение и комментарий; «Кумранская община» (М., 1983) — там же дана библиогр. работ А. Как почти все кумрановеды, А. отождеств-



Иосиф Давидович Амусин

ляет кумранскую общину с *ессеями, упоминаемыми *Филоном Александрийским и *Иосифом Флавием. В своих книгах и статьях А. анализирует черты сходства и различия между кумранской общиной и первохрист. Церковью.

● М и л и б а н д. БССВ (там же указана библиогр. трудов А.).

АМФИКТИОНИ́Я (греч. Ἀμφικτυονία), в древнегреч. обществе союз племен, объединенных почитанием к.-л. общего святилища (в Дельфах, на о. Делос и т.д.). Амфиктионы (члены А.) давали клятву придерживаться единых обычаев, хотя сами племена, входившие в А., не были политически объединены. У них были совместные праздники, куда посылались представители от каждого племени. На это время прекращались всякие враждебные действия и соперничество. А. управляли советы (греч. συνέδριον). Совр. библеисты усматривают в А. явление, аналогичное тому, что имело место в домонархич. периоде ветхозав. истории. Поэтому в библ. историч. лит-ре А. принято называть союз 12 колен.

● *N o t h M., Geschichte Israels, Gött., 1956[3] (англ. пер.: The History of Israel, L., 1958).

АМФИЛО́ХИЙ (Ἀμφιλόχιος) ИКОНИЙСКИЙ, свт. (ок. 340–ок. 396), борец против арианства, подвижник, писатель. Род. в Кесарии Каппадокийской в семье ритора. Учился в Антиохии у Ливания (учителя свт. *Иоанна Златоуста). Был адвокатом в Константинополе. В 373 хиротонисан во епископа малоазийской области Иконии. Был сподвижником свт. *Василия Великого.

Трудов А. сохранилось немного, по большей части в виде фрагментов. Из экзегетич. трудов известно его толкование на Притч 8:22. У А. в стихотворном соч. «Ямбы к Селевку» (380) приводится один из древних перечней канонич. книг ВЗ, в к-ром 1 Кн. Ездры и Кн. Неемии составляют одну книгу. Предварен он замечаниями о том, что «не всякая книга, стяжавшая себе досточтимое имя Писания, есть достоверная. Ибо бывают иногда книги лжеименные, иные — средние и, так сказать, близкие к словам истины, а другие — подложные и обманчивые, подобно подложным и поддельным монетам, которые, хотя и имеют надписание царское, по веществу своему оказываются ложными». Суждения А. об апокрифич. писаниях приводились на VII Вселенском соборе.

У А. намечается отход от *аллегорич. метода толкования, во всяком случае в отношении НЗ: «Историческое толкование Священного Писания, в частности Евангелия Иоанна, какое дано Амфилохием в беседах с целью уяснения догматического учения и нравственного назидания, было явлением новым, которое оставило заметный след в проповедничестве Греческой Церкви. Беседы свт. Иоанна Златоус-

та на Евангелие Иоанна во многом напоминают экзегетику Амфилохия» (П о п о в И. В., Св. Амфилохий, еп. Иконийский, БТ, сб. 9, 1972 – наиб. обстоятельное исследование об А. с обзором его творений).

Память свт. А. Правосл. Церковь празднует 23 ноября.

◆ M i g n e. PG, t. 39; в рус. пер.: Слово на Сретение Господа нашего Иисуса Христа, «Прибавление к ЦВед», 1901, № 4.

● Архиеп. *Ф и л а р е т (Гумилевский), Историч. учение об отцах Церкви, т. 2, СПб., 1882[2]; ПБЭ, т. 1, с. 631–32; ODCC, p. 46.

АМФИЛО́ХИЙ (Павел Иванович Сергиевский), еп. (1818–93), рус. правосл. археограф, изучавший церк.-слав. и др. *рукописи библейские. Окончил МДА (1844), принял монашество в 1842; был настоятелем в неск. монастырях, а в 1888 хиротонисан во еп. Углицкого. Изучал древнерус. литру. Был чл.-корр. АН и состоял в различных историч. и археологич. обществах. Много сделал для уточнения церк.-слав. текста Библии. В его трудах описаны различные древние рукописи ВЗ и НЗ. Однако прот. Г.Флоровский считал А. скорее собирателем, чем исследователем.

◆ Археологич. заметки о Греч. Псалтири, писанной в кон. 9 в., М., 1866; Описание Греч. Псалтири 862 г., М., 1873; Описание Евангелия 1092 г. (сличенного преимущ. с Остромировым Евангелием), М., 1877; Апокалипсис 14 в. Румянцевского музея, сличенный по древним памятникам, преимущ. с Апокалипсисом, писанным рукою св. Алексея, помещенным в его НЗ, с греч. текстом 5 в. из кодекса св. Ефрема Сирина, М., 1886–87.

● В е н г е р о в С., Критико-биографич. словарь рус. писателей и ученых, СПб., 1889, т. 1; ПБЭ, т. 1, с. 638–41.

АМФИТЕА́ТРОВ Егор Васильевич (1815–88), рус. правосл. церк. писатель. Окончил Орловскую ДС (1835) и СПб.ДА (1839) магистром богословия. Был профессором всеобщей словесности в МДА (с 1844). Библейской тематике посвящена работа «Общий характер свящ. поэзии евреев» (ПТО, ч. 5, 1847).



Епископ Амфилохий (Сергиевский)

● ПБЭ, т.1, с.641.

АМ ХА-А́РЕЦ (евр. עם הארץ — народ земли), термин, к-рым первоначально называли доизраил. население Ханаана (Быт 23:12-13; Числ 14:9). В эпоху царей словом «А.-х.» стали обозначать совокупность граждан страны всех сословий (Иер 1:18), а иногда народное собрание (4 Цар 21:24). После *Плена периода термин «А.-х.» нек-рое время сохранялся в обоих значениях. В евангельский период он превратился в презрительную кличку, близкую к понятиям «мужлан», «деревенщина». Так книжники называли простых людей, не ревностных к вере и плохо разбиравшихся в Законе (ср. Ин 7:49).

● *А м у с и н И. Д., «Народ земли», ВДИ, 1955, № 2; *D e V a u x R., Les institutions de l'Ancien Testament, v.1–2, P., 1958–60 (англ. пер. Ancient Israel: Its Life and Institutions, N.Y., 1961).

АНАВИ́М (ענוים, мн. ч. от евр. ענו, *АНА́В*), термин в Библии, по этимологии близкий к ענִיים, *АНИИ́М* (ед. ч. עני, *АНИ́*), «бедные, угнетенные, страдающие». В более широком, духовном смысле это слово обозначало кротких, праведных, живших не по закону силы, а по закону правды Божьей (Числ 12:3). Словом А. именовались последователи пророков, к-рые добровольно избирали бедность. К понятию «А.» близко понятие «нищие духом», к-рое встречается в кумранских текстах, Мф 5:3 и Лк 6:20.

● *G e l i n A., Les pauvres de Yahvé, P., 1953[3].

АНАГОГИ́ЧЕСКИЙ СМЫСЛ СВЯЩЕ́ННОГО ПИСА́НИЯ (от греч. ἀνάγω — возвышать). В процессе раскрытия и углубления богооткровенных истин многие библ. понятия, к-рые первоначально имели узкоисторич. или частное значение, приобретали более широкий, духовный смысл. Так, земля обетованная стала со временем символом Царства Божьего (Мф 5:3). Многие пророчества, касавшиеся древнего Израиля (Ис 1–4 и др.), осуществились во Вселенской Церкви. Начало анагогич. переосмысления относится еще к ВЗ. Напр., прор. Амос вложил новое содержание в идею Дня Господня. Если прежде его понимали как победу народа Божьего над врагами, то пророку он открылся как Суд Божий над неправдой человеческой (Ам 5:18-20).

● *В и г у р у Ф., Руководство..., т. 1, М., 1916[2].

АНАСТА́СИЙ (Ἀναστάσιος) СИНАИТ, прп. (ум. ок. 700), подвижник, борец против ересей, экзегет. О житии А. сохранилось мало сведений. Род. он, по-видимому, в Палестине или Сирии в нач. 7 в. и был знаком с греч. культурой (в его трудах заметно влияние Аристотеля). В молодые годы, посетив св. места Иерусалима, А. удалился на гору Синай, где присоединился к братии, управляемой прп. Иоанном Лествичником. Позднее он стал игуменом монастыря и прославился своими аскетическими подвигами. Поскольку Церковь, особенно на Востоке, в то время волновала угроза многочисл. ересей, прежде всего монофизитства, А. неск. раз покидал монастырь, чтобы участвовать в борьбе за православие. Умер А. в глубокой старости. Память его Правосл. Церковь празднует 20 апреля.

Творения А. собраны в Migne, PG, t. 89, но критич. издания их не существует. Мало переводился он и на рус. язык. В своем труде «Путеводитель» («῾Οδηγός») А., касаясь вопроса о сохранности свящ. текста, выражал веру, что Бог не мог допустить его существ. искажения. Однако он отмечал и нек-рые неточности в Писании, в частн., ссылку на прор. Иеремию, в то время как речь шла о цитате из прор. Захарии (см. Мф 27:8-10). У Иеремии, пишет он, «не нашел я ни тридцати сребреников цены Христовой, ни платы за поле горшечника» («Путеводитель», XXIII). В соч. «Ответы на вопросы» А. разрешает ряд недоумений, связанных с Писанием. В 12 кн. «Анагогического созерцания Шестоднева» («Anagogicarum contemplationum in Hexameron») собрано немало высказываний древних писателей и «довольно много размышлений, питательных для ума и сердца» (архиеп. *Филарет Гумилевский).

◆ В рус. пер.: Ответы на вопросы св. А. Синаита, пер. Г.М.Чижева, «Владимирские ЕВ», 1865, № 2–24, 1866, № 1-24. (Слав. пер. «Ответов на вопросы» с сокращениями в «Изборнике» Святослава 1073 г., М., 1983, факсим. изд.); Беседа на 6-й псалом,

Серг. Пос., 1911[5]; Слово на святое Преображение Христа Бога нашего, ЖМП, 1972, № 9; Об устроении человека по образу и подобию Божию (пер. и комм. А.И.Сидорова), «Символ», 1990, № 23. Переводы др. трудов указаны у архим. Киприана (Керна) (см. библиогр. к ст. Святоотеч. экзегеза).

● Апрель, Жития святых на рус. яз., изложенные по руководству Четьи-Миней св. Димитрия Ростовского, кн. 8, М., 1906 (репр. М., 1992); ПБЭ, т.1, с. 656–60; архиеп. *Филарет (Гумилевский), Историч. учение об отцах Церкви, т.1–3, СПб., 1882[2]; Enc.Kat., t.1, s. 519.

АНАХРОНИ́ЗМЫ БИБЛЕЙСКИЕ (от греч. ἀνά — назад и χρόνος — время) — хронологич. неточности или приписывание эпохе черт, ей не свойственных. А. обычны в историч. и др. лит-ре. Напр., принято писать о древней «Месопотамии», «Палестине», *«Древнем Востоке», говоря о временах, когда этих названий не существовало. В Библии мы встречаемся с рядом А. как в хронологии, так и в описании древнего быта. Однако ни один из них не умаляет духовного содержания текста. Причины А. двоякие: 1) когда свящ. автор писал о событиях прошлого, он часто пользовался источниками, сохраненными в преданиях, а предания нередко стилизовали минувшее, придавая ему черты других эпох; 2) древние календари и хронологич. сведения были разрознены и неполны. Все это относится не к сфере *Откровения, а к области историч. знания (см. ст. Наука и Библия) и поэтому не касается *боговдохновенности свящ. книг.

Примеры А. По мнению *Олбрайта, А. является упоминание верблюдов в сказаниях о патриархах, т. к. верблюды были одомашнены позднее. В Кн. Даниила сказано, что после убийства Валтасара власть перешла к Дарию (5:30-31), между тем согласно Библии (см. 1 Кн. Ездры) Дарию предшествовал Кир (559-530), Дарий же воцарился в 522, после смерти сына Кира Камбиса (530–523). Ев. Матфей, предлагая родословие Христа, опускает ряд имен, чтобы в соответствии с жанром **толедот* свести его к свящ. числам (14 родов: 7 + 7). «Прием этот несколько искусственен, но вполне согласен с обычаями и мышлением иудеев» (прот. Фивейский М., ТБ, т.8, с. 35). Следует отметить, что мн. библейские А. — кажущиеся и впоследствии были сняты новыми археологич. открытиями. Так, прежде считалось, что упоминание о горе Божьей в Исх 15:17 отражает более поздний период, когда уже был построен Храм. Однако изучение древневост. письменности показало, что «горой» на Бл. Востоке именовалось местопребывание Божества как таковое (независимо от геогр. локализации святилища).

● *Леонский Ф.Г., Разбор мнений совр. отрицат. критики о времени написания Пятикнижия, вып.1.: Разбор т. н. анахронизмов в Пятикнижии, СПб., 1875; Может ли быть отнесено к числу анахронизмов употребление имени «Хеврон» в Кн. Бытия, ЧОЛДП, 1878, № 4.

А́НГЕЛ ГОСПО́ДЕНЬ (евр. מלאך יהוה, *малеа́х яхвé*; общепринятая форма, *Малеах Адонай* — вестник, посланник Сущего), одна из библ. форм *теофании, кенотического Богоявления (см., напр., Быт 22:11; Мф 1:20). Поскольку выражение «А.Г.» употребляется и для обозначения тварного ангела, среди библеистов не установилось единого толкования всех мест, где сказано об А.Г. По мнению А.А.*Глаголева, в большинстве случаев А.Г. «есть не один из рода тварных ангелов, но Ангел-Бог, Божественный Логос, в исто-

рической форме Его ветхозаветного действия» («Ветхозав. библ. учение об ангелах», К., 1900), хотя тот же автор признает, что в ряде случаев под именем А.Г. выступает тварный вестник воли Божьей.

● *Р о з а н о в В.В., «...Ангелы Иеговы» у евреев, СПб., 1914; см. также лит-ру к ст. Ангелология и демонология библейские.

АНГЕЛОЛО́ГИЯ И ДЕМОНОЛО́ГИЯ БИБЛЕЙСКИЕ, учение ВЗ и НЗ о тварных разумных существах, не принадлежащих к человеческому миру.

Ангелология. Библ. вероучение разделяет с большинством др. религий веру в реальность особого мира сверхчеловеч. созданий, к-рые, подобно человеку, участвуют в божественном Домостроительстве. Кн. Библии *допленного периода, хотя и часто говорят о явлениях и действиях этих существ, не имеют разработанной ангелологии. Возможно, здесь сказалось опасение, что чрезмерная сосредоточенность на ангелах приведет к их обоготворению. Примечательно, что ветхозав. ангелы иногда называются так же, как назывались боги Ханаана: «сыны Божии» или даже просто «боги» (Пс 28:1; 81:1; Иов 1:6). В таком наименовании крылся намек на то, что язычество есть поклонение тварным существам. Предполагается, что одно из понятий библ. ангелологии — херувим (евр. כרובים, *КЕРУВИ́М*, мн. ч. от כרוב, *КЕРУ́В*) связано с представлениями о крылатых существах, олицетворяющих стихии. В религ. символике Египта, Месопотамии, Ханаана и др. стран часто встречаются изображения созданий с телом льва (или тельца), орлиными крыльями и человеческим лицом. Аналогичные изображения есть и в древнеизраил. искусстве (см. илл. к ст. Допленный период). Свидетельство *Иосифа Флавия (Древн., III, 6, 5 — «крылатые животные») показывает, что именно так представляли херувимов, к-рые увенчивали Ковчег и находились в Храме. В Быт 3:24 херувимы выступают в качестве стражей Эдема; в Пс 17:11 они обозначают божественную колесницу (ср. Пс 103:3). Подобия херувимов являются в видении прор. Иезекиилю (Небесный Ковчег — Иез 1:4 сл.). Все это позволяет усматривать в херувимах образы одушевл. и одухотвор. космоса, служащего Творцу. Крылатыми представлены и серафимы (мн.ч. от евр. שרף, *САРА́Ф* — палящий), к-рые окружают Престол Господень (Ис 6:1 сл.).

Во *Второго Храма период А. получает дальнейшее развитие. Появляются личные имена ангелов, такие как Гавриил, Михаил (Дан 8:16; 9:21; 10:13). Особенно богата ангелология *апокрифов ВЗ. Многие толкователи связывают интенсивное развитие ангелологии в *междузаветный период с идеей трансцендентности Сущего. «Чем больше увеличивается расстояние между Богом и миром, тем живее сказывается стремление заполнить это расстояние все возрастающим количеством разных существ, являющихся посредниками между Богом и человеком» (*Андреев). Однако, по общецерк. учению, ангелология в целом есть результат духовного опыта человека, соприкасавшегося с иными, незримыми тварными мирами.

В НЗ, как и в ВЗ, ангелы — посланники Божьи (Евр 1:14); они являются при важнейших событиях *истории спасения (напр., Лк 1:26). У ап. Павла есть понятие об иерархии ангельских сил (Кол 1:16; Еф 1:21), названия для к-рой заимствованы из иудейских текстов междузав. эпохи.

Демонология, т.е. учение о темных силах, в допленное время была еще менее разработанной, чем ангелология.

(Отметим, что весь Древний Восток поклонялся демонам.) В это время понятие о злых стихиях, противящихся Богу, олицетворялось змеем, драконом, чудовищем моря (см. ст. Хаос). Образ сатаны (евр. שטן, *сата́н* — противоречащий, противник) появляется лишь в Кн. Иова. От древнейшего (домоисеева?) времени дошло представление о сатирах (евр. שעירים, *сеири́м*) и демоне пустыни Азазеле. В Лев 16:20-28 козел, символизирующий грех народа, изгоняется в безводные места «для Азазеля» (в син. пер.: «козел отпущения»). В 1 Кн. Еноха (см. Апокрифы) содержится сказание о падении ангелов, связанное автором с Быт 6:1-4. В обоих Заветах боги язычников нередко отождествляются с бесами (Пс 105:36-38; 1 Кор 10:20) и представляются властителями царств мира сего. Евангелие ясно учит о персонифицир. зле. Сам Христос Спаситель говорит о Своей борьбе против мирового зла как о борьбе с сатаной (см., напр., Лк 10:18).

● *Андреев И., Ангел, НЭС, т. 2; Ангелология, ЕЭ, т. 2; *Булгаков С.Н., Лествица Иаковля, Париж, 1929; *Глаголев А. А., Ветхозав. библ. учение об ангелах, К., 1900; *Никольский Н.М., Керубы, по данным Библии и вост. археологии, «Труды Белорус. гос. ун-та», Минск, 1922, № 2–3; СББ, с.19–23, 46–48, 989–993; иностр. библиогр. см.: Davidson G., Dictionary of Angels, L.–N.Y., 1967; Enc.Kat., t. 1, s. 549–52.

АНГЛИ́ЙСКИЕ ПЕРЕВО́ДЫ БИ́БЛИИ — см. Переводы Библии на новые европейские языки.

А́НГЛО-АМЕРИКА́НСКАЯ БИБЛЕЙСТИКА. Библейская наука в Великобритании, Ирландии и США стала развиваться позднее, чем в странах Европ. континента, хотя уже в 17 в. *Гоббс сделал первые шаги в этом направлении. 18 век в англояз. странах дал в основном работы по *литературной и *текстуальной критике и частной *экзегезе, такие, напр., как исследования Уильяма Лоуса (1661–1732) и его сына, еп. Роберта Лоуса (1710–87). Последний написал толкования на Кн. Исайи и на библ. поэзию. Придерживаясь ортодокс. взглядов, они не пренебрегали и теми науч. методами, к-рые к тому времени получили распространение во Франции и особенно в Германии. В 1792 англ. католич. священник *Геддес развил теорию *Астрюка, превратив ее в «теорию фрагментов». Он допускал, что Пятикнижие сложилось не из неск. источников, а целиком мозаично по своему составу.

В 1-й пол. 19 в. в Англии положение существенно не изменилось, в США же безраздельно царили *вербализм и *фундаментализм (хотя сам этот термин появился позднее). Однако достижения нем. библеистики (в т.ч. *Гезениуса и школы *Де Ветте) постепенно проложили себе дорогу в англояз. страны. «Лекции по библейской критике», написанные С. Дэвидсоном (1808–1900) (Davidson S., Lectures on Biblical Criticism, Edin., 1839), свидетельствуют о таком влиянии. Наибольшее развитие эта тенденция получила во 2-й пол. 19 в. Но несмотря на то что у школы *Велльхаузена были в Англии и США горячие сторонники (*Бриггс, *Хейстингс, *Драйвер, Р.*Смит, *Чейн и др.), она встретила и серьезную критику (см. коллективный труд под ред. А. Харви «Закон Моисеев: Моисей и «высшая» критика», «Lex Mosaica: or the Law of Moses and the Higher Criticism», intr. by A.Harvey, L., 1895).

В области новозав. исследований англояз. библеисты 19 в. шли двумя путями. Одни на основе критики и эк-

зегезы источников создавали целостные реконструкции свящ. истории (*Гейки, *Фаррар и др.), другие (*Беркит, *Уэсткотт, Дж.*Лайтфут) уделяли гл. внимание новозав. *исагогике. При этом большинство англояз. исследователей НЗ стремилось избегать крайних гипотез и *гиперкритицизма.

В 20 в. англо-амер. экзегеты обратились к вопросу о семитич. прототипах и источниках НЗ (*Блэк, *Торри и др.); исследования *Чарлза открыли новую страницу в историографии *апокалиптич. лит-ры и *апокрифов. Работы *Додда, редактора Новой Английской Библии, выявили палестинские истоки Иоаннова предания, а его книга о Христе «Основатель христианства» явилась классич. образцом совмещения строгой критики с позитивным и бережным подходом к теме.

В 1970–80-х гг. экзегеты (*Чайлдз и др.) стали подвергать критике концепции *«истории форм» школы и *«истории редакций» школы, разработанные гл. обр. в нем. библеистике, предлагая рассматривать свящ. книги в целостном контексте *канона.

Немалый вклад внесли англо-амер. исследователи в сферу библ. *археологии (*Питри Флиндерс, *Олбрайт, К.*Кеньон, *Притчард, *Райт). Данные раскопок позволили им остаться на позициях умеренного критицизма и защищать историч. достоверность библ. сказания (*Брайт, *Роули).

2-я пол. 20 в. была отмечена дальнейшим развитием амер. библеистики. Наряду с протестантами (*Кросс, *Филсон и др.) в ней видное место заняли и католич. авторы (*Браун, *Вотер, *Маккензи), к-рые смело применяли метод *историч. критики, сохраняя при этом веру в Библию как Слово Божье.

Итоги католич. А.-а. б. подведены в «Иеронимовском комментарии к Библии» (JBC), «Новом католич. комментарии на Свящ. Писание» (NCCS) и в популярной работе *Харрингтона «Ключ к Библии», а протестантской — в переработанных словарях Джеймса *Хейстингса и *Пика. Все они построены на принципах *новой исагогики.

Англичанам и американцам принадлежит первенство в создании *обществ библейских.

Со времен *Уиклифа было сделано более 20 переводов Свящ. Писания на англ. яз. На этом языке выходит ряд библ. *периодич. изданий, *серий трудов по библеистике и толкований.

● Robinson A.W., The Contribution of Great Britain to Old Testament Scholarship, «Expository Times», v. 41, Edin., 1929–30.

АНДРЕ́ЕВ Иван Дмитриевич (1867—1927), рус. правосл. историк церкви и библеист, представитель *русской библейско-историч. школы. Род. в Орловской губ., в семье сел. священника. Окончил Орловскую ДС и МДА (1892). Преподавал философию в Таврической ДС; в 1895 перешел в МДА, где защитил магистерскую диссертацию и занимал каф. всеобщей истории. В 1906–07 — редактор журн. «Богословский вестник». В 1907 избран на каф. церковной истории С.-Петерб. ун-та, с 1910 проректор ун-та. В 1916–17 сотрудник журн. «Церковь и жизнь». Продолжал работать в ун-те вплоть до 1924, позже преподавал на богосл. курсах.

Гл. историч. труды посвящены Византии и, в частн., свт. *Фотию. Будучи редактором отдела церк. истории Нового энциклопедич. словаря (НЭС), А. поместил там неск. десятков статей по библ. науке. В них он с большой полнотой отразил тогдашнее состояние библеистики. Его статьи не потеряли актуальности и сегодня, несмотря на некрую тенденцию к *гиперкритицизму.



Иван Дмитриевич Андреев

Хотя А. признавал, что «частое употребление слов и оборотов, выказывающих арамейское влияние», может быть свидетельством послепленного происхождения текста, однако настаивал на осторожном применении этого критерия. По его словам, «в дошедшей до нас письменности Ветхого Завета мы имеем только часть литературы еврейского народа. Поэтому представляется рискованным приписывать слову позднее происхождение только на том основании, что оно встречается в произведениях позднейшего времени».

Следует подчеркнуть, что А. считал вопрос об *авторстве и датах свящ. книг чисто научным и не ставил изучение его в зависимость от духовной и канонич. ценности текста. Вывод о свящ. писателе и времени написания свящ. книги, по мнению А., есть искомое, а не нечто заданное изначально. «Притязания на принадлежность известному автору, — пишет он, — далеко не всегда основательные, могли быть порождены желанием поставить книгу под защиту большого имени. Иногда эти притязания заявляются не самой книгой, а преданием (напр., Пятикнижие Моисея, Книга Иисуса Навина, первые две Книги Царств, или Самуила, Книга Даниила, Книги Ездры и Неемии). Библейская критика здесь обязана проверить, согласно ли предание с содержанием данных произведений» (Критика библейская, НЭС, т. 23).

◆ Статьи А. в НЭС часто анонимны или подписаны инициалами; Апокрифы; Апостольские Деяния, т. 3; Библейская история; Библия, т. 6; Братья Господни, т. 7; Даниил, т. 15; Евангелия; Евреям Послание; Екклезиаст, т. 17; Исагогика, т. 19; Иаков Праведный; Иегова; Иеремия; Канон библейский, т. 20; Моисей, т. 26; Пособие по истории Церкви, СПб., 1914 (литогр. изд.).

● Голубцов. МДА, т. 2, ч. 4, с. 77; НЭС, т. 2; ПБЭ, т. 1, с. 755–56.

АНДРЕ́Й (Ἀνδρέας) КЕСАРИЙСКИЙ, свт., архиеп. (6–7 вв.). О жизни А. ничего не известно кроме того, что он был архиеп. Кесарии Каппадокийской. Спорными остаются даже даты его жизни. Единственное сохранившееся его произведение — толкование на Апокалипсис. Это был один из первых святоотеч. полных комментариев на Откровение Иоанна. Он оказал большое влияние на дальнейшую традицию толкований последней книги Библии.

А. первым обратил внимание на то, что в Откр ожидается скорый конец мира, и пытался дать этому объяснение. «Выражение “быти вскоре”, — пишет он, — обозначает, что некоторое из предсказанного в Откр находится, так сказать, под руками, да и относящееся к концу не замедлит исполниться, ибо “У Господа тысяща лет, яко день вчерашний, иже мимо иде”» (I, 1). Число зверя (666) он толкует по-разному (Τιτάν — титан, ἀμνός — агнец, ягненок, λατεῖνος — латинянин, ἄδικος — неправедный агнец, и т.д.). Подлин-

ность Откр, к-рую часто ставили под сомнение св. отцы, А. подтверждает ссылками на *Папия Иерапольского, свт. *Иринея Лионского, сщмч. *Мефодия и свт. *Ипполита Римского. О своем труде святитель пишет: «Мы приступаем к изъяснению видений Иоанна Богослова не как постигшие уже глубину сокрытого в них, ибо не осмеливаемся и не имеем в виду даже изъяснить всего сказанного в буквальном смысле, но желаем лишь дать упражнение для ума в дальнейшем стремлении презирать настоящее непостоянное и желать будущего вечного» (Предисловие).

Толкование А. высоко ценили в Древней Руси; существовало много его списков, в т.ч. и лицевых (иллюстрированных). Последняя публикация рус. перевода: Апокалипсис, СПб., 1909, содержит обстоятельное введение Ив. Ювачева.

◆ M i g n e. PG, t. 106; S c h m i d J., Untersuchungen zur Geschichte des griechischen Apokalypsetextes, Tl.1, Münch., 1955.

● ПБЭ, т. 1, с. 764; *Z a h n T., Die Offenbarung des Johannes, Lpz., 1924[3], S. 106—18 (Kommentar zum Neuen Testament, Bd.18); Enc.Kat., t. 1, s. 539.

АНДРЕ́Й КРИ́ТСКИЙ, свт. (ок. 660–ок. 740), визант. подвижник, церк. поэт-гимнограф. Род. в Дамаске, подвизался в Иерусалимской обители св. Саввы. В качестве секретаря Иерусалимской Патриархии участвовал на VI *Вселенском соборе. Впоследствии А.К. был поставлен епископом г. Гортины на о. Крит.

Самое известное произведение А.К. — Великий канон (ὁ μέγας κανών), содержащий 250 тропарей (строф). Весь канон посвящен теме покаяния. В качестве сюжетной канвы использована библ. история ВЗ и НЗ. Образы и события Свящ. Писания повсюду в каноне связываются с восхождением от греха к примирению с Богом. Память святителя Правосл. Церковь празднует 4 июля.

◆ M i g n e. PG, t.97; Канон Великий, в кн.: Богослужебные каноны на греч., слав. и рус. яз., СПб., 1856, кн.3, репр., Н.Новгород, 1994.

● ПБЭ, т. 1, с. 765–69; Архиеп. *Ф и л а р е т (Гумилевский), Историч. учение об отцах Церкви, СПб., 1882[2], т.3; Enc.Kat., t. 1, s. 535–36.

АНДРЕ́Й РУБЛЁВ, прп. (ок.1360–ок.1430), рус. иконописец. Достоверных сведений о его жизни сохранилось немного. Он учился мастерству *иконописи в Москве, где и принял монашество в Спасо-Андрониковом монастыре (нач.15 в.). В 1405 принимал участие в росписи Благовещенского собора Московского кремля (вместе с *Феофаном Греком и Прохором). В 1408 писал фрески в Успенском соборе г.Владимира (совместно с Даниилом Черным). С ним же А.Р. трудился в Троице-Сергиевом монастыре. В кон. 20-х гг. 15 в. расписывал Спасский собор Андроникова монастыря. В этой обители А.Р. умер и погребен.

Творчество А.Р. принадлежит тому периоду, когда на фоне ослабления ордынского ига началось возрождение рус. национальной культуры. А.Р. придал иконописному жанру, пришедшему на Русь из Византии, новый, своеобразный характер. Суховатая торжественность и суровость визант. церк. искусства у А.Р. сменилась мягкими линиями и красками, просветленной углубленностью трактовок. Им написаны образы Христа Спасителя, Богородицы, апостолов, а также иконы на евангельские *праздники. Икона «Живоначальная Троица», по словам акад. Д. С. Лихачева, «лучшее

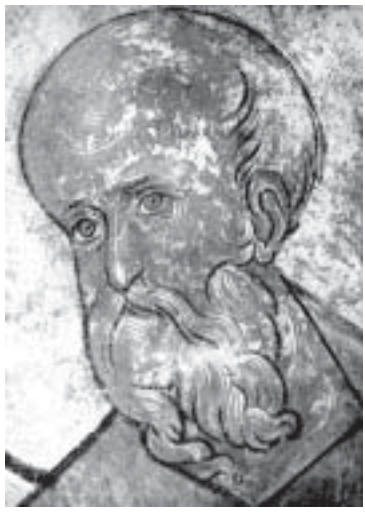
и самое достоверное из произведений Рублева».

А.Р. был одним из первых, кто превратил изображение библ. сцены посещения Авраама тремя Странниками (Быт 18:1 сл.) в художеств. символ божественного триединства. Атрибуты сказания (Мамврийский дуб, гора Мориа, дом Авраама) также приобрели у А.Р. характер символич. знаков, воплощающих жизнь природы и людей. Икона Троицы была написана в память прп. Сергия, к-рый освятил свой храм во имя Св. Троицы и противопоставил любовь Божью разделениям и злу мира. Безмолвная беседа трех Ангелов создает ощущение реальности тех таинственных уз любви, к-рые из мира божественного проецируются в земную юдоль.

Огромной духовной сосредоточенностью и выразительностью отличаются иконы Звенигородского чина (Спаситель, ап. Павел, ангел), написанные А.Р. ок. 1408. Даже в таких грозных сюжетах стенописи, как «Страшный Суд» (Успенский собор во Владимире), А.Р. остался верен духу кротости, примирения и светлой надежды. В ангелах, пробуждающих грешный мир, «нет ничего угрожающего, они полны бодрости, почти улыбаются» (М.В. Алпатов). Потеряли свою ярость апокалиптич. чудовища, описанные в Кн. Даниила. Историки рус. культуры не случайно связывают творчество А.Р. с традицией «умной молитвы», пришедшей из сирийских пустынь через визант. исихазм на Русь. В этом смысле А.Р. был великим художником-молитвенником и художником-богословом.

Память преподобного Правосл. Церковь празднует 4 июля.

● Александров А., Преподобный А. Р. и богословие образа, ЖМП, 1981, № 12; Алпатов М.В., А. Р., М., 1959; А. Р. и его эпоха. Сб. статей под ред. М.В.Алпатова, М., 1971; Васильев А., А. Р. и Григорий Палама, ЖМП, 1960, № 10; прот. Воронов Л., А. Р. – великий художник древней Руси, БТ, 1975, сб.14; свящ. Голубцов Н., Пресвятая Троица и Домостроитель (об иконе инока А. Р.), ЖМП, 1960, № 7; Демина Н. А., «Троица» А. Р., М., 1963; Ильин М. А., Искусство Моск. Руси эпохи Феофана Грека и А. Р., М., 1976; Лазарев В.Н., А. Р., М., 1960; его же, А. Р. и его школа, М., 1966; Лихачев Д.С., Культура Руси времен А. Р. и Епифания Премудрого, М.–Л., 1962; Плугин В. А., Мировоззрение А. Р., М., 1974; Сергеев В.Н., Рублев, М., 1981; Смирнов В., Фрески прп. А. Р. в Звенигородском Успенском соборе на Городке, ЖМП, 1980, № 2; он же и Вольгин А., Прп. А. Р., иконописец, ЖМП, 1980, № 7; Троица А. Р. Антология, М., 1981, ч. 4; проч. библиогр. см. в указанных работах.



Св. Иоанн Богослов. Фреска Андрея Рублева из Успенского собора во Владимире. 1408 г.

АНТИЛЕГО́МЕНА (греч. ἀντιλέγω — оспаривать), термин, к-рым Евсевий Кесарийский обозначал книги, каноничность к-рых представлялась ему спорной.

АНТИМАРКИОНИТСКИЙ ПРОЛО́Г, одно из древнейших *предисловий к Евангелиям. По мнению *Гарнака, составлено не позже 160–80. Оригинал А. п. был написан на греч. яз., вероятно, в Риме и переведен на лат. яз. в Африке в кон. 3 в. Необходимость в такого рода предисловии была вызвана попыткой *Маркиона Синопского отсечь Ветхий Завет от Нового и поставить под сомнение апостольский авторитет всех Евангелий, кроме Ев. от Луки.

А. п. содержал сведения о евангелистах, сохраненные ко 2 в. церк. преданием. Раздел, касавшийся ев. Матфея, не уцелел; остальные имеются в лат. переводе. Только раздел о ев. Луке есть в греч. оригинале. В нем, в частн., сказано: «Лука, сириец, родом из Антиохии, врач, ученик апостолов; позже он следовал за Павлом до его мученической кончины. Безупречно служа Господу, он не имел жены и детей. Он умер в Бастии, исполненный Духа Святого, в возрасте восьмидесяти четырех лет. Так как были уже написаны Евангелия в Иудее — Матфеем, в Италии — Марком, то Лука по вдохновению от Духа Святого написал Евангелие в Ахайе».

Свидетельство А. п. — очень важный источник для вопроса о происхождении Евангелий наряду с данными *Папия Иерапольского и свт. *Иринея Лионского.

■ *Harnack A., Älteste Evangelien-Prologe und die Bildung des Neuen Testaments, in: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, B., 1928.

● Quasten. Patr., v. 2, p. 210–11.

АНТИНО́МИИ В БИБЛИИ. Словом А. (от греч. ἀντί — против, и νόμος — закон) обозначается внутренняя противоречивость в концепции, к-рая не снимается чисто логическим путем.

Происхождение А. связано с тем, что реальность не может быть сведена к рамкам, к-рые допускает формальная логика. Религиозный опыт, мистика и Откровение при попытке выразить их на рассудочном языке неизбежно принимают антиномич. форму. Это характерно и для Свящ.Писания. С одной стороны, оно говорит о Боге в земных терминах, использует *антропоморфизмы, учит о всеприсутствии Божьем (Быт 1:4; 11:5; Пс 138), а с другой, учит о несоизмеримости Творца и твари, о полной иноприродности Божества (см. ст. Апофатич. богословие в Библии). Так же Христос говорит о Своем единстве с Отцом (Мф 11:25-30; Ин 17:21 и др.), и в то же время обращается к Отцу с молитвой (Мф 26:39 сл.; Мк 14:36; Лк 22:41-44). Немало А. содержится и у ап. Павла (они сведены в таблицу *Фарраром). Антиномич. характер носят основные христ. догматы (божественное триединство и Богочеловечность Христа).

● Флоренский П.А., Столп и утверждение Истины, М., 1914, репр., М., 1990.

АНТИОХИ́ЙСКАЯ ШКО́ЛА ЭКЗЕГЕЗЫ возникла в Сирии в кон. 3 в. Основателем ее считается сщмч. *Лукиан, хотя он имел предшественников, о к-рых почти не сохранилось сведений. Область, где возникла школа, географически примыкала к местам свящ. событий, поэтому комментаторы А. ш. были близко знакомы с палестинскими обычаями и средой, сохранившими отголоски глубокой древности.

Богословы А. ш. стремились избегать произвольных толкований *аллегорич. метода и на первое место ставили отыскание прямого смысла Библии. Делался акцент на конкретной обстановке, в к-рой протекала свящ. история, что сближает экзегезу А. ш. с совр. методом выяснения *«жизненного кон-

текста». Антиохийцы первыми пытались в процессе толкования прибегать к *историч. критике, причем нек-рые из них высказывали весьма свободные суждения. Другой характерной особенностью А. ш. было сосредоточение на нравств. проблемах. Существует мнение, что в отличие от *александрийской школы, ориентированной на Платона, А. ш. предпочитала методы Аристотеля, что порождало своеобразный «рационализм» в толковании (не смешивать с последовательным *рационализмом в библеистике).

Учениками сщмч. Лукиана были Евсевий Никомедийский, Леонтий Антиохийский и др. Расцвета А. ш. достигла в 4 в. Представителями ее были *Диодор Тарсийский, свт. *Иоанн Златоуст, *Феодор Мопсуестский, блж. *Феодорит Киррский. Из А. ш. вышли основатели ересей Арий и Несторий. В тесной связи с А. ш. находилась и *эдесская школа экзегетов.

● *Глубоковский Н.Н., Св. ап. Павел и павлизм антиохийской богосл. школы (в ее экзегетич. и догматич. деятельности за период I–IV Вселенских Соборов), в кн.: Труды 5-го съезда рус. академич. организаций за границей, ч.1, София, 1932; Иванцов-Платонов А.М., Религ. движение на христианском Востоке в 4 и 5 вв., М., 1881; *Карташев А.В., Вселенские Соборы, Париж, 1963, переизд.: М., 1994; *Лебедев А.П., История Вселенских Соборов, ч.1–2., СПб., 1904[3]; Пигулевская Н.В., Культура сирийцев в средние века, М., 1979; Соколов П.С., Толкование ветхозав. писаний в антиохийской школе, М., 1888; *Филарет (Гумилевский), Историч. учение об отцах Церкви, т.1–3, СПб., 1882[2]. Иностр. библиогр. см.: Enc.Kat., t. 1, s. 647.

АНТИ́ЧНОСТЬ И БИБЛИЯ. Многоликая и богатая культура античности, сложившаяся в средиземноморском регионе, оказала воздействие на весь древний мир, а затем и на ср.-век. и новую Европу. Это воздействие затронуло религ., филос., правовую, науч. области, а также искусство, быт и технику. Без определяющего влияния античности вся история мира была бы иной.

Библейский мир до 4 в. до н.э. был изолирован от мира античного. В ВЗ греки упоминаются в этот период лишь дважды: в перечне народов — Быт 10:2,4 (Иаван — ионийцы) и в Иез 27:13 (ср. также Ис 66:19). Но после включения Иудеи в состав державы Александра Македонского (332) начинаются контакты иудеев с греками, а затем и римлянами. Эти контакты носят на первых порах вполне мирный характер. Греки интересуются *монотеизмом ВЗ и усматривают в нем нечто близкое к идеям инд. философов. Появляются и иудеи, воспринявшие основы греч. культуры. В *диаспоре евреи усваивают греч. язык, что вызывает потребность в переводе Библии (см. ст. Септуагинта). Обычаи и нравы греков проникают в Палестину (см. 1–2 Макк), нередко расшатывая традиционные ветхозав. устои. В Иерусалиме возникает «эллинофильская» партия, к-рую возглавляет первосвящ. Иасон. Но в 70-х гг. 2 в. до н.э. мир нарушается попыткой Антиоха IV Епифана (175–164) насильственно навязать евреям языческую религию. Вспыхивает Маккавейское восстание, результатом к-рого стало восстановление независимости Израиля. С этого периода отношения между иудеями и греками резко обостряются, что приводит к жестоким столкновениям (особенно в Александрии). Отказ иудеев принять эллинскую веру и образ жизни рассматривается как варварское сопротивление цивилизации.

Тем не менее на уровне богословском и философском диалог не пре-

кращается. Иудейский писатель Аристобул (2 в. до н.э.) находит много общего в Библии и антич. философии и объясняет это тем, что древние греки заимствовали свои доктрины из Писания (позднее эту т. зр. воспримут ранние отцы Церкви). Кн. Премудрости Соломона написана под очевидным влиянием антич. лит-ры. В свою очередь, в греко-римской среде растет интерес к библ. религии (Псевдо-Лонгин, Гекатей), вызывая к жизни движение прозелитизма. В евангельскую эпоху *койне стал общим языком евреев и всего остального населения Римской империи, что благоприятствовало апостольской проповеди. Приход в Церковь множества прозелитов способствовал усвоению христианством ряда антич. понятий (в к-рые было вложено новое содержание). Хотя Евангелия и послания еще проникнуты семитическим стилем, характерно, что вся новозав. канонич. лит-ра написана уже не на *арамейском языке — языке Христа Спасителя и первых апостолов, а на койне, и, т.о., в лит. отношении является уже частью греч. письменности. В дальнейшем происходит достаточно быстрая и активная эллинизация христианства.

В антич. мировоззрении есть немало точек соприкосновения со Свящ. Писанием, особенно в греко-римской философии: 1) вся эта философия шла по пути поисков высшего Начала, единого Божества, хотя Божество чаще всего мыслилось пантеистически. Заслугой Платона (высоко ценимого отцами Церкви) было признание верховного значения Духа. Божество, на его взгляд, есть высшее незримое Благо, к-рое постигается отрешенным, умственным созерцанием; 2) философы часто критиковали *политеизм (Ксенофан) и высказывались против почитания идолов (стоики); 3) в платонизме и др. влиятельных школах Божество представлялось носителем абсолютного бытия. Точно так же и в библ. мировоззрении бытие принадлежит только Богу (Сущему), Который дарует его Своим творениям; 4) многие филос. учения исповедовали «апофатизм», т.е. считали, что Божество не может быть описано никакими человеч. понятиями (см., напр., Платон, Федр, 247c, где высшее Благо полагается в пребывании выше всякой сущности и выше мыслимого бытия).

Тем не менее различий между библ. миросозерцанием и античным было значительно больше: 1) греки рассматривали мир как «космос», как некую законченную гармонию частей, как структуру, пребывающую неизменной; в Библии же мир (евр. **עולם**, *олáм*) есть нечто, помещенное в о в р е м е н и, подверженное изменениям, вплоть до полного преображения в Царстве Божьем; 2) античность искала Бога в природе; Библия видит деяния Господни прежде всего в истории человеч. рода; 3) античность, вслед за *Древним Востоком, верила в круговое, циклич. движение мира и истории, в то время как для Библии история есть уникальное, необратимое становление, имеющее свою цель в высших замыслах Божьих (см. ст. Историзм Свящ. Писания); 4) для большинства греч. философов мир делился «горизонтально», на высшее, незримое, и низшее, видимое; для библ. мудрецов и пророков — на «мир сей», мир нынешний (евр. **העולם הזה**, *ха-олáм ха-зе*), и мир грядущий (евр. **העולם הבא** , *ха-олáм ха-ба*); 5) в греч. философии (особенно в стоицизме и у Аристотеля) Бог далек и равнодушен к миру; в Библии мы слышим голос «Бога Живого», Который говорит людям, ищет с ними диалога (Завет, Откровение, Обетование); 6) в своих поисках философы чаще

всего полагались на силу разума, формальную логику и диалектику, в то время как библ. человек ориентировался только на веру, к-рая является ответом на Божий призыв; 7) для платоников и последователей др. школ высшим благом было освобождение от материи (бессмертие души), между тем как Библия признавала ценность материи как творения Сущего и возвещала воскресение мертвых.

Это лишь нек-рые черты различия, из-за к-рых возникло немало трудностей в эпоху эллинизации христианства. Задачу соединить библ. понимание мира и человека с приемлемыми для христианства элементами античности выполнили отцы Церкви. См. ст. Маккавейские Книги; Премудрости Соломона Книга; Эллинизм и Библия.

● *Арсеньев Н.С., Эллинистич. мир и христианство, Варшава, 1933; *Гэтч Э., Эллинизм и христианство, в кн.: Общая история европ. культуры, СПб., 1911, т. 6; *Ловягин Е.И., Об отношении писателей классических к библейским, по воззрению христ. апологетов, СПб., 1872; *Мещерский Н.А., Екатей Абдерский и его отношение к иудеям, в кн.: Язык и литра, Л., 1927, т. 2, вып. 2; Плотников В., Отношение древнего иудейства к греч. образованности, ПС, 1884, № 9; Попов И.В., Элементы греко-римской культуры в истории древнего христианства, ВФП, 1909, кн.1(96), № 1/2; *Рыбинский В.П., Религ. влияние иудеев на языч. мир в конце ветхозав. и начале новозав. истории и прозелиты иудейства, ТКДА, 1898, № 11–12; Семенов И.И., Иудеи и греко-римский мир во втором веке христ. эры, «Уч. зап. историко-филол. ф-та Моск. ун-та», вып. 34, М., 1905; Спасский А., Эллинизм и христианство, Серг.Пос., 1913; *Струве В.В., Упоминание иудеев в ранней эллинистич. лит-ре, «Зап. коллегии востоковедов при Азиат. музее АН СССР», 1927, т. 2, вып. 2; *Терновский С.А., Иудеи рассеяния и их религ. пропаганда, ПС, 1881, № 2; Фон-Добшитц Е., Греч. мир и христианство, в кн.: Христианство в освещении протестантских теологов, СПб., 1914; Штерк В., Иудейство и эллинизм, в кн.: Христианство в освещении протестантских теологов, СПб., 1914. Библиогр. по антич. философии см.: Светлов Э. (Мень А.В.), История религии, т. 4. Дионис, Логос, Судьба, Брюссель, 1971, переизд., М., 1992. См. также работы *Аверинцева, *Буткевича, *Поснова, *Хенгеля, *Шюрера.

АНТОЛО́ГИИ БИБЛЕ́ЙСКИЕ, собрания текстов Свящ. Писания. Наиболее ранними А. б. были сборники мессианских пророчеств, найденные в Кумране (см. ст. Тестимонии).

Большая часть А. б. относится к 19–20 вв. и преследует либо учебные, либо миссионерские цели. В них начинающий читатель находит важнейшие части Библии, подобранные в определенном (хронологич. или тематич.) порядке. В подобных хрестоматиях на рус. языке брали за основу *синодальный перевод (см., напр., иллюстрир. «Библейскую хрестоматию» к ВЗ прот. Лебедева В.Ф., СПб., 1910); в западных же нередко группируют тексты в переводах составителей. Вариантами А. б. являются нек-рые евангельские *гармонии (напр., изданная свт. *Феофаном (Говоровым). Из иностр. А. б., вышедших за последние десятилетия, наиболее известны 3-томная А.б. *Гальбиати и хрестоматии: «Библия для нашего времени» («Bible pour notre temps», Tours–P., 1970) и «Правда и поэзия Библии» («Vérité et poésie de la Bible», présentées en images par G. Lessing, P., 1969).

В тесной связи с А. б. стоят сб. переводов памятников Древнего Востока, к-рые дополняют и поясняют библ. повествование (напр., «Поэзия и проза Древнего Востока»; см. также ст.:

Притчард; Древний Восток и Библия). Хрестоматии текстов эллинистическо-римского времени тоже представляют ценность для изучения Библии. Среди них: «Хрестоматия по истории Древней Греции» (М., 1964) и «Хрестоматия по истории Древнего Рима» (М., 1962).

АНТО́НИЙ (Алексей Павлович Храповицкий), митр. (1863–1936), рус. правосл. богослов и церк. деятель. Род. в Новгороде в семье помещика. Был воспитан матерью в строго церк. духе, что привело его в духовную школу (редкий случай среди дворянских детей). В 1885 окончил СПб.ДА, на последнем курсе приняв монашество. С 1885 по 1886 был профессорским стипендиатом, помощником инспектора. Преподавал в Холмской ДС (1886–87). В 1887 назначен исполняющим обязанности доцента СПб.ДА по каф. Свящ. Писания ВЗ и защитил магистерскую диссертацию. С 1890 архимандрит и ректор сначала СПб.ДА, а затем и МДА. В 1895–1900 ректор Каз.ДА. В 1897 хиротонисан во епископа (1900–02 — еп. Уфимский, 1902–14 — еп. Волынский, 1914–17 — архиеп. Харьковский, с 1917 — митр. Киевский и Галицкий).

Его многочисл. публицистич. и богосл. работы касались обществ. вопросов, догматики, пастырства, библеистики. Лит. и церк. деятельность А. носила противоречивый характер. С одной стороны, он резко критиковал синодальные и государств. порядки, с другой — смыкался с правыми, «охранительными» силами. Был активным сторонником движения по возрождению патриаршества и одним из кандидатов на каф. первосвятителя. Эмигрировав в 1920, оказался в среде монархистов-реставраторов. С 1921 и до конца жизни возглавлял «карловацкий» раскол



Митрополит Антоний (Храповицкий)

(Русскую Синодальную Зарубежную Церковь). Умер в Белграде.

Гл. библ. работа А. — «Толкование на Книгу св. пророка Михея» (СПб., 1890), к-рая вошла в серию толкований на ВЗ, издававшуюся СПб.ДА. Общий характер Кн. прор. Михея А. определяет как «нравственно-мессианский», т.е. соединяющий в себе проповедь религ.-этич. учения с пророчеством о Мессии. Относительно важнейшего мессианского пророчества Мих 4:1-5, к-рое частично совпадает с Ис 2:2-4, А. не высказывает определенного суждения. Он лишь отмечает наличие трех гипотез — приоритет Ис, приоритет Мих или общий для обоих источник, склоняясь при этом к третьей. «Не открыто ли было, — ставит он вопрос, — это предсказание Духом Божиим общенародной духовной жизни как священная пословица, или не служило ли оно богослужебным отрывком и уже затем не введено ли пророком в свои предсказания?» (с. 58). В целом труд А. — наиболее полное на рус. яз. толкование на Кн. прор. Михея, сделанное на основе евр. и греч. текстов.

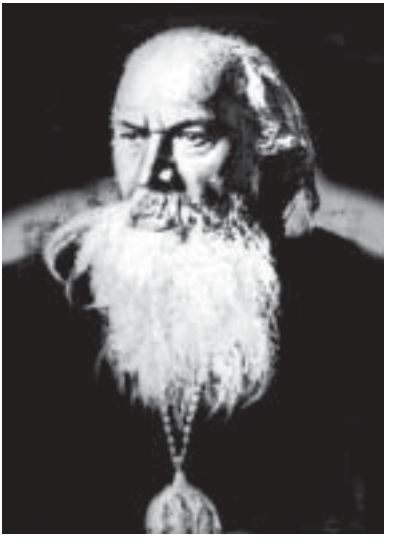
◆ О правилах Тихония Африканского и их значении для совр. экзегетики, М., 1891; ПСС, т.1–4, Каз., 1900–06; Сын человеческий, БВ, 1903, № 11; Библейское учение об Ипостасном Слове Божием, БВ, 1904, № 11; Согласование евангельских сказаний о Воскресении Христовом, ВиР, 1914, № 18; Догмат искупления, Серг. Пос., 1917; О книге Ренана с новой точки зрения, Харьков, 1917; Творения св. ап. и ев. Иоанна Богослова, Варшава, 1928.

● Мануил. РПИ, т. 1, с. 313–30; еп. Никон (Рклицкий), Жизнеописание блаженнейшего А., митр. Киевского и Галицкого, т. 1–17, Нью-Йорк, 1956–69 (т. 11–17 — публикация ПСС митр. А.); Enc.Kat., t.3, s. 267–69.

АНТОНИ́Н (Александр Андреевич Грановский), еп. (1865–1927), рус. правосл. библеист, церк.-обществ. деятель. Род. близ Полтавы, в молодости принимал участие в археологич. работах, изучал вост. языки. В 1891 окончил КДА; монашество принял на последнем курсе академии. С 1891 иеромонах и помощник инспектора КДА; затем преподавал в ряде духовных училищ на Украине, был ректором Благовещенской ДС. С 1898 архимандрит, а годом позже назначен членом С.-Петерб. духовного цензурного комитета. В 1903 хиротонисан во еп. Нарвского, викария С.-Петерб. епархии. В 1908 уволен на покой. В 1913 назначен еп. Владикавказским. В 1920-х гг. примкнул к «обновленчеству», но затем основал «Союз церковного возрождения», в рамках к-рого проводил радикальные богослужебные реформы. В последние годы жизни начал переговоры о воссоединении с Московской Патриархией.

По отзывам современников, А. был одним из самых высокообразованных рус. иерархов того времени. Основная его библ. работа — «Книга пророка Варуха» (СПб., 1902), магистерская диссертация, защищенная в 1903. Это первое крупное рус. исследование о Кн. прор. Варуха. Рассмотрев внутренние и историч. свидетельства, а также труды отечеств. и зап. библеистов, А. пришел к выводу, что эта *неканонич. книга действительно принадлежит Варуху, ученику прор. Иеремии. Поскольку евр. текст ее не сохранился, А. предпринял попытку реконструировать его на основе скрупулезного сличения множества древних переводов (араб., копт., сир. и др.). В рус. библеистике выводы А. не были приняты как окончательные (см., в частн., комментарии на Кн. прор. Варуха Розанова Н.П., ТБ, т. 6). Большинство толкователей относят эту книгу к более позднему периоду. Но мнение А. о существовании ее евр. оригинала поддерживается многими (по крайней мере, в отношении нек-рых ее частей; см. ст. Варуха пророка Книга). В 1908–13 А. работал над исследованием Кн. Притчей, к-рое не было опубликовано.

● Еп. А. (Грановский), «Странник», 1914, № 3; Мануил. РПИ, т. 1, с. 331; ПБЭ, т. 1, с. 197.



Епископ Антонин (Грановский)

АНТОНИ́Н (Андрей Иванович Капустин), архим. (1817–94), рус. правосл. писатель, «самый выдающийся деятель русского православия в Иерусалиме и на Востоке» (митр. Никодим Ротов). Род. в Пермской губ. в семье сел. священника. Окончил КДА (1843). После принятия монашества (1845) был направлен настоятелем посольской церкви в Афины (1850). Там самостоятельно изучал библейские палеографию и археологию. Поездки по Востоку привели его к мысли о необходимости проведения реформ в церк. жизни (об этом А. подал записку на имя обер-прокурора Свят. Синода). В тот же период по поручению Свят. Синода он собрал аргументацию, подтверждающую подлинность *Синайского кодекса.

В 1865 был назначен начальником *Русской духовной миссии в Иерусалиме и оставался на этом посту до конца жизни. Вместе с архим. *Филаретом (Филаретовым) А. посетил Синай. Его интересовали вопросы библ. *географии и *топографии мест, связанных со свящ. историей. В частн., он одним из первых указал на район Горьких озер как на место перехода израильтян во время исхода из Египта (эта локализация признается сейчас большинством библеистов).

А. принадлежит перевод с комментариями труда нем. египтолога Ф.Й. Лаута (1822–95) «Фараон, Моисей и Исход» (ТКДА, 1875, № 11–12) и перевод фрагментов из *Иосифа Флавия (там же). В библиотеке Синайского монастыря А. исследовал мн. *рукописи библейские (Феодосиево Евангелие, Кассиева Псалтирь и др.) и сделал ценные палеографич. наблюдения. В 1883 под руководством А. были произведены раскопки в Иерусалиме, в результате к-рых обнаружили древние городские стены (описаны им в соч. «Раскопки...», ПСб., вып. 7, 1883). Науч. работы А. получили высокую оценку, но в исследовательской деятельности он встречал много препятствий со стороны синодальных чиновников, а также испытывал трудности, связанные с церк.-политич. ситуацией на Бл. Востоке.



Архимандрит Антонин (Капустин)

◆ Из записок синайского богомольца, К., 1873.

● Дмитриевский А., Начальник Рус. духовной миссии в Иерусалиме архим. А. (Капустин), СПб., 1904; иером. Исайя (Белов), Исследования архим. А. (Капустина) на Синае, БТ, Сб. 26, 1985; архим. Киприан (Керн), О. А. Капустин, архим. и начальник Рус. духовной миссии в Иерусалиме (1817–1894), Белград, 1934; митр. Никодим (Ротов), История Рус. духовной миссии в Иерусалиме, БТ, сб. 20, 1979.

АНТРОПОЛО́ГИЯ (от греч. ἄνθρωπος — человек и λόγος — учение) БИБЛЕЙСКАЯ, раздел библ. *богословия, к-рый рассматривает учение Слова Божьего о природе человека. Трудности задач, стоящих перед библ. А., вытекают из разнообразия терминов, к-рыми описывается человеческое существо в Свящ. Писании.

Наиболее ясным является учение о человеке как венце и царе творения. Он создан по «образу» и «подобию» Божию (Быт 1:26-27), что, по мнению одних толкователей, означает и данную природу человека, и его совершенство, цель, к к-рой он должен стремиться; а с т. зр. других, «образ» и «подобие» — синонимы. Человек уподобляется Богу прежде всего в том, что ему дана власть над природою (Пс 8), а также в том, что он получил от Творца «дыхание жизни» (евр. נשמת חיים, *НИШМА́Т ХАЙЙ́М*). Человек благодаря этому становится «душою живою» (евр. נפש חיה, *НЕ́ФЕШ ХАЙА́*). Это понятие означает живую личность, единство жизненных сил, «Я» человека. Душа (евр. נפש, *НЕ́ФЕШ*) в плане внешнего выражения есть плоть (евр. בשר, *БАСА́Р*), однако в ВЗ это понятие еще не носит отрицательного оттенка, как у ап. Павла. Душа и плоть характеризуются органическим единством (в отличие от греч. *дуализма, противопоставлявшего дух и плоть). Высшим началом в человеке ВЗ именует *дух* (евр. רוח, *РУ́АХ*). Дух даруется Богом, он есть сама невыразимая сила жизни, познания и активности. Когда дух (*руах*) покидает тварное существо, оно возвращается в прах (Пс 103:29).

До 4 в. до н.э. Церкви ВЗ не была открыта тайна посмертного бытия, поэтому она заимствовала представление о посмертии у окружающих народов — понятие *шео́л*, т.е. область, где обитают души умерших (Пс 87:11-19). Только в поздней части Кн. Исайи и в Кн. Даниила мы находим свидетельства веры в воскресение (Ис 26; Дан 12:2; ср. 2 Макк 7:9).

Среди элементов, составляющих природу человека, Библия часто называет сердце (евр. לב, *ЛЕВ*). Это очень емкое понятие, к-рое соединяет в себе и разум, и чувства, и волю. Аналогичного понятия внебиблейская антропология не имеет. Более всего оно приближается к понятию «сознательной воли», хотя нередко под словом «сердце» понимается жизненная сила тела.

Размышляя о соотношении А. библейской и А. научной, *Булгаков писал: «На путях развития жизни на нашей планете, в филогенетической лестнице человека появляется животный вид homo sapiens, а в нем особь, способная и достойная сделаться вместилищем человеческого духа, послужить для его воплощения. Это соответствует сказанию о том, что «создал Бог человека из праха земного» (Быт 2:7), т.е. из той самой «земли», из которой произошли и все виды органической жизни (так что в этом смысле оказалось возможно даже и отождествление: «земля еси и в землю отыдеши» (Быт 3:19). Это прекрасное животное, в своей форме уже предображающее человека, принимает от Бога человеческий дух и просветляется им. Из совершенного животного через этот акт, уже превышающий бытие органического мира и потому не поддающийся какому бы то ни было эмпирическому наблюдению и истолкованию, возникает совершенный, т.е. соответствующий творческому замыслу человек, несущий в себе задачу и потенцию очеловечения мира» («Невеста Агнца», Париж, 1945).

Подобная мысль не является новой в христ. богословии. Задолго до прот. С. Булгакова ее защищал другой правосл. богослов, А.М.*Клитин («История религии», Одесса, 1910, с. 497). Еще раньше свт. *Феофан (Говоров) писал: «Было животное в образе человека, с душою животного. Потом Бог вдунул в него Дух Свой, и из животного стал человек» (Собр. писем, вып. 1, М., 1898, с. 98), и, наконец, в беседе прп. Серафима Саровского с Мотови-

ловым мы читаем: «До того как Бог вдунул в Адама душу, он был подобен животному» («Св. преп. Серафим Саровский чудотворец», М., 1990). У западных ученых-католиков аналогичная мысль принадлежит Э. Васману («Христианство и теория развития», пер. с нем., Пг., 1917[2]), Г. Обермайеру («Доисторический человек», пер. с нем., СПб., 1913) и *Тейяру де Шардену («Феномен человека»).

Особую роль в библ. А. имеет понятие корпоративной, или соборной, личности. В ВЗ нередко под одним лицом подразумевается группа, племя, народ (иногда олицетворяются даже город и страна). Это не простое олицетворение, а выражение веры в единство народов и всего человечества. Так, Адам является не только личностью, но и представляет собой весь род человеческий (поэтому само имя его означает «человек»). Подобный же корпоративный характер свойствен членам генеалогии потомков Ноя (Быт 10) и в известной степени нек-рым патриархам (ср. Быт 25 и Авд 1:10; ср. также наименование 10-коленного царства и всего народа Божьего Иаковом, Иосифом, *Ефремом: Ис 41:8; Ам 6:6; Ос 9:3-17 и др.). Корпоративными чертами наделены мессианские образы Сына Человеческого (Дан 7:13) и *Служителя Господня (Ис 52-53), что отразилось в учении ап.Павла о двух Адамах и Теле Христовом (Рим 5:12-21; 1 Кор 15).

Вообще темы А. в НЗ больше всего касается ап. Павел. Тело (греч. σῶμα) так же, как и в ВЗ, понимается им как Божье творение, как храм Духа, а члены Церкви — как члены Тела Христова (1 Кор 6:15, 19). Следовательно, апостол не приемлет платоновского отношения к физич. природе человека. Душа (греч. ψυχή) соответствует у апостола евр. слову *нéфеш*, она есть носительница чувств и жизни. Душа и тело составляют живое единство, именуемое «плотью» (греч. σάρξ), к-рое разрушается в смерти и восстанавливается в воскресении. В то же время апостол употребляет термин «плоть» для характеристики немощного и греховного состояния человека (напр., Гал 5:19). В этом смысле люди, ограниченные психофизич. миром, именуются «плотскими» и «душевными». К ним относятся и те, кто подменяет высшие духовные ценности чисто земными побуждениями и страстями (1 Кор 2:14; 2 Кор 11:18). Высшее начало в человеке — это дух (греч. πνεῦμα — пневма). В соединении с «плотью» (т.е. психофизич. единством тела и души) и созидается полнота человека (1 Фес 5:23).

Поскольку Бог определяется как Дух (Ин 4:24), то и в человеке, созданном по Его образу и подобию, дух должен господствовать. В духе сосредоточены не только высшие творческие, мистич. и нравств. возможности, но и призвание человека соучаствовать в замыслах и деяниях Божьих. Поэтому и вся тварь, покоренная злу, ожидает откровения сынов Божьих (Рим 8:20-22).

● Бургов А., Православно-догматич. учение о первородном грехе, К., 1904; Воронцов А., Учение Библии о душе человеческой, Каз., 1900; Вышеславцев Б., Сердце в христианской и индийской мистике, Париж, 1929; Генкель Г.Г., Представление о загробной жизни у древних евреев, «Будущность», 1900, № 17–19; прот. Зеньковский В., Принципы православной антропологии, «Вестник РХД», 1988, № 153; И. П., Рец. на кн.: [Filipiak M., Biblia o czlowieku, Lublin, 1979] ЖМП, 1979, № 12; архим. Киприан (Керн), Антропология св. Григория Паламы, Париж, 1950 (автор дает очерки святоотеч. антропологии); *Леон-Дюфур К., По ту сторону смерти, пер. с франц., «Логос»,

1973, № 1–2; Лосский В.Н., Очерк мистич. богословия Восточной Церкви, БТ, сб. 8, 1972; его же, Догматич. богословие, там же, переизд. М., 1991; архиеп. Лука (Войно-Ясенецкий), Дух, душа, тело, Брюссель, 1978, переизд. М., 1993; *Несмелов В., Наука о человеке, т.1–2, К., 1898—1903; *Олесницкий И.А., Учение Ветхого Завета о бессмертии души, М., 1883; СББ, с. 1246–55; Страхов П.С., Воскресение. Идея воскресения в дохрист. религ.-филос. сознании, М., 1916; свящ. *Темномеров А.М., Учение Свящ. Писания о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых, СПб., 1899; Тихомиров Е.А., Загробная жизнь. Мысли о смерти, бессмертии и вечной жизни, М., 1902[2]; Berkouwer G.C., Man: The Image of God, Grand Rapids (Mich.), 1962; *Gelin A., L'Homme selon la Bible, P., 1968 (англ. пер.: The Concept of Man in the Bible, L., 1968); *Kümmel W.G., Man in the New Testament, Phil., 1963; Enc.Kat., t.1, s. 690–94.

АНТРОПОМОРФИ́ЗМЫ (от греч. ἄνθρωπος — человек и μορφή — форма) В БИБЛИИ, такие описания свойств и деяний Божества, в к-рых Он наделяется человеческими чертами. А. очень часто встречаются в ВЗ (Бог «сходит посмотреть» — Быт 11:5; «раскаивается» — Быт 6:6. У Него якобы есть руки — Исх 14:31; уши — Пс 33:16; уста — 3 Цар 8:24 и т.д.). Присущи А. и НЗ, особенно в притчах. В то же время Свящ. Писание совершенно определенно говорит о непереходимой грани между запредельной, сокровенной природой Сущего и человеком. Бог есть Дух (Ин 4:24). Он незрим (Исх 33:23), несоизмерим с тварью (Ис 40:25). Его разум превышает разум человеческий, как небо — землю (Ис 55:8-9). Кто видел Его, не может остаться в живых (Ис 6:5). Все это суммируется в понятии святости Сущего (евр. קדוש, *кадо́ш*), понятии, к-рое означает абсолютную иноприродность Его по отношению к миру. В ветхозав. культе идея святости Божьей выразилась в запрете создавать любые изображения Яхве (Исх 20:4).

Такое *противоречие имеет следующие причины: 1) говоря о Запредельном, свящ. писатель прибегает к *метафорам, чтобы его поняли люди, к-рые иначе не могли бы принять его слово (свт. *Иоанн Златоуст, «Беседы на Бытие», XIII, 2); 2) А. призваны показать, что Бог *Откровения не безликий, холодный Абсолют, а «Бог Живой», активно входящий в бытие человека; и, наконец, 3) тот факт, что человек создан по образу Божьему, дает право библ. авторам говорить о Предвечном в условных терминах А.

● Еп. *Хрисанф (Ретивцев), Религии древнего мира в их отношении к христианству, СПб., 1878, т.3; архиеп. Андрей (Ухтомский), Как понимать человекообразные представления Свящ. Писания о Боге, Каз., 1904; *Daniélou J., Dieu et nous, P., 1963; *Dentan R.C., The Knowledge of God in Ancient Israel, N.Y., 1968.

АНТРОПОСО́ФИЯ (от греч. ἄνθρωπος — человек и σοφία — мудрость) КАК ИСТОЛКОВАТЕЛЬНИЦА БИБЛИИ. А. называется оккультно-мистич. учение, представляющее собой возрожденный гностицизм.

Основатель А. — нем. мыслитель Рудольф Штайнер (1861 — 1925) примыкал первоначально к теософским кругам, к-рые в поисках универсальной древнейшей религии внедряли индийские учения, сплавленные с упрощенным эволюционизмом. Штайнер порвал с теософским обществом в нач. 20 в. и поставил себе целью построить собственную доктрину на основании опыта европ. христ. мистицизма. Од-

нако христ. фразеология его концепций, получивших название «А.», или «духовной науки», имеет только внешнее созвучие с подлинным христианством. В нее вкладывается совершенно иной смысл.

А. исходит из предположения, что человек способен развить в себе способности, позволяющие ему проникать в сверхчувств. миры и иметь о них достоверную информацию. Опыт Штайнера и сама его личность играют в А. роль абсолютного авторитета. Штайнер был убежден, что сумел познать закономерности истории, бытие духовных существ и тайны высших миров. Этот псевдомистич. оккультный опыт он выразил, нарисовав сложную картину бытия, где все подчинено закону перевоплощения (перевоплощаются даже планеты).

Теология А. — пантеистическая. Христология несет на себе печать язычества: Христос — это солнечное Божество, к-рое послано на землю и в момент крещения соединилось с человеком Иисусом. Смерть Христа на Голгофе изменила астральную оболочку земли. В мистериях древности этот факт был предчувствован (см. Штейнер Р., Мистерии древности и христианство, пер. с нем., М., 1912, репр., М., 1990). Наиболее убедительную критику А. дали прот. С.*Булгаков («Христианство и штейнерианство», в сб.: «О переселении душ», Париж, 1935) и *Бердяев («Философия свободного духа», Париж, 1925; Спор об антропософии, «Путь», 1930, № 25). Они указали на гностич. характер доктрины, согласно к-рой человек призван освободиться от власти космич. сил материи. В то же время пантеизм А. не признает за личностью человека подлинной реальности и ценности. Ее конечная судьба — полное растворение в Божественном.

Штайнер много писал о Евангелиях, трактуя их в гностическом смысле. Его последователь Эмиль Бок (1895 — 1959) предпринял более широкую попытку истолковать всю Библию в антропософском ключе. Этим толкованиям свойственны безудержная оккультная фантазия, полный антиисторизм и навязывание Писанию абсолютно чуждых ему идей (перевоплощение, связи человека с духовным воздействием, идущим от планет, образ Христа как Солнечного Бога и т.д.).

● *Бердяев Н.А., Теософия и антропософия в России, Собр. соч., т.3, Париж, 1989.

АНТРОПОЦЕНТРИ́ЗМ (от греч. ἄνθρωπος — человек и лат. centrum — центр) БИБЛИИ. Свящ. Писание ставит человека во главе всего тварного мира. Хотя он по природе в чем-то уступает бесплотным силам (Пс 8:6), но как существу, соединяющему в себе дух и материю, ему принадлежит исключит. место во вселенских замыслах Божественного Домостроительства. Это подтверждается фактом Воплощения. «Не ангелам, — говорит апостол, — Бог покорил будущую Вселенную» (Евр 2:5). Средоточием и Главой ее является Богочеловек.

В своем падшем состоянии люди еще далеки от той высоты, к-рую им уготовал Бог. Но преображение человечества повлечет за собой и преображение Вселенной (Рим 8:19-23). В связи с вопросом об А. Библии стоит загадка обитаемости миров. До сих пор наука не нашла ни одного твердого доказательства в пользу существования разума вне Земли. Но, как показал еще М.В.Ломоносов, если такие доказательства будут найдены, то лишь расширится наше представление о человеч. роде (как о совокупности духовно-телесных существ).

Величие и размеры тварной Вселенной не могут служить аргументом против А. Библии. Как бы ни был мал и слаб человек, он — единственное творение, способное мыслить, что радикально отличает его от всего, что создано. «Человек — самая ничтожная былинка в природе, но былинка мыслящая. Не нужно вооружаться всей Вселенной, чтобы раздавить ее. Для ее умерщвления достаточно небольшого испарения: одной капли воды. Но пусть Вселенная раздавит его, человек станет еще выше и благороднее своего убийцы, потому что сознает свою смерть; Вселенная же не ведает своего превосходства над человеком» (*П а с к а л ь Б., Мысли, пер. с франц., М., 1905[3], XV, 200). Таково христианское осмысление А. Библии.

АПОДИКТИ́ЧЕСКИЕ ЗАКО́НЫ — см. Казуистические и аподиктические законы Пятикнижия.

АПОКА́ЛИПСИС ИОА́ННА — см. Откровение святого Иоанна Богослова.

АПОКАЛИПТИ́ЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУ́РА (от греч. ἀποκάλυψις — откровение), *жанр, утвердившийся в библейской и апокрифич. письменности начиная с последних веков перед Р.Х. А. л. посвящена метаистории, или тайнам божественного Промысла, являемым в историч. событиях. А. л. генетически связана с писаниями *пророков, и нек-рые *пророческие книги принадлежат к этой категории (Иез, Дан, Иоил, Зах).

В НЗ к этому жанру относится *Малый апокалипсис Евангелий (Мф 24; Мк 13:3-37; Лк 21:5-36) и Откровение Иоанна. В целом А. л. характеризуется след. чертами: 1) она чаще всего анонимна или псевдонимна (см. ст. Авторство в библ. мире); авторы ее не выступают, подобно пророкам, как активные участники церк. и обществ. жизни своего времени; 2) апокалиптики постоянно прибегают к сложной символике и аллегориям, требующим истолкования; их писания насыщены загадочными и впечатляющими образами, нередко навеянными необузданной фантазией Востока; 3) авторы А. л. любят выражать свое учение прикровенно, с помощью *символических чисел; 4) в ряде произведений А. л. чувствуется влияние *дуализма и фатализма, причем последний проявляется особенно сильно. Апокалиптики верят, что весь ход мировой истории предопределен и тайновидцам дано прочесть в небесных хартиях предначертанные судьбы народов; 5) в А. л. большую роль играют образы духовных сил: ангелов и демонов; 6) в А. л. ясно обозначена поляризация мировых сил добра и зла и их противоборство.

Во мн. книгах, принадлежащих жанру А. л., замечается отход от исконных начал библ. вероучения (жесткий детерминизм, идея циклов), поэтому б. ч. их отнесена Церковью к разряду *апокрифов.

● *Б у л г а к о в С.Н., Апокалиптика и социализм, в его кн.: Два града, т. 2, М., 1911; ЛЭ, т. 1; RGG, Bd 1, S. 463; *R o w l e y H.H., The Relevance of Apocalyptics. A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation, N.Y., 1964[3]; См. ст. Апокрифы, а также труды *Поснова, прот. *Смирнова, *Трубецкого и библиогр. к ст. Второго Храма период.

АПО́КРИФЫ (от греч. ἀπόκρυφος — сокрытый), книги, претендовавшие на значение священных, но отвергнутые Церковью и не включенные в *канон. Термин А. в языческом мире означал писания, содержащие тайные доктрины или сведения о мистериях. В церк.

словоупотреблении этот термин появился в связи с тем, что еретики часто прятали свои книги или выдавали их за тайное Откровение, данное только посвященным. В протестантизме А. называются *неканонические книги ВЗ.

Первые ветхозав. А. появились на рубеже 3 и 2 вв. до н.э. и продолжали появляться вплоть до начала 2 в. Новозав. А. создавались с кон. 1 в. н.э. Не прекратилось их писание и после установления канона. Ниже будет дан перечень только тех А., к-рые хронологически не выходят за пределы христ. древности.

По своему жанру ветхозав. А. относятся к *апокалиптич. лит-ре, к *мудрецов писаниям, *заветам (завещаниям), *мидрашам и *агадам, а новозав. А. включают апокрифич. евангелия, деяния, послания, заветы и наставления, к-рые приписываются Иисусу Христу и апостолам.

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ АПОКРИФЫ

1. Мидраши

Кн. Юбилеев, или Малое Бытие, содержит легенды на тему сказаний Кн. Бытия и Кн. Исхода. Она написана ревностным законником, к-рый стремился показать, что обряды Моисеева Пятикнижия соблюдались еще в патриархальную эпоху.

Автор считает, что Закон был записан на небесных скрижалях еще до создания мира. Название книги связано с тем, что автор делит историю на циклы по 50 лет (юбилеи). На Кн. Юбилеев ссылаются свт. *Епифаний Кипрский и блж. *Иероним. Текст книги (в эфиоп. пер.) был заново открыт И. Л. Крапфом и издан *Дилльманном (1859). Сохранились также греч. пер. и фрагменты евр. оригинала (в числе *кумранских текстов). Написана Кн. Юбилеев в кон. 2 в. до н.э. Автором ее был либо фарисей, либо член кумранской секты (рус. пер. прот. А.*Смирнова).

Кн. жизни Адама и Евы представляет собой легендарно-худож. пересказ истории первых людей от их изгнания из Эдема до смерти Адама. Падение сатаны объясняется завистью его к человеку, к-рому (как образу Божьему) он не хотел поклониться. Автор исповедует веру в грядущее спасение: «Господь отринет от Себя злых, а праведные будут сиять, словно солнце. И в это время люди будут очищены от грехов водой» (29:9).

Книга написана в евангельскую эпоху, и упоминание воды, быть может, указывает на чаяния, оживленные проповедью Иоанна Крестителя. Сохранилась в лат. и греч. переводах. Вариант ее имел условное назв. «Апокалипсис Моисея».

Апокриф Кн. Бытия есть свободный пересказ глав 12–15 Кн. Бытия. Уцелели лишь фрагменты книги на *арамейском языке в Кумранской библиотеке.

Мученичество прор. Исайи пересказывает легенду о смерти пророка, к-рый якобы был перепилен пилой в дни гонения Манассии. Книга обработана христ. автором ок. 2 в. на основании иудейских мидрашей 1 в. до н.э.

2. Апокалипсисы

1 Кн. Еноха (1 Енох) содержит обетования и пророчества о мировых событиях и приходе Мессии, Который был назван Сыном Человеческим, Избранником, Сыном Жены, Святым. Говорится, что Он был «избран и сокрыт» пред Господом «прежде, чем был создан мир» (48:70).

По стилю и духу 1 Кн. Еноха наиболее близка к Кн. Даниила. История *грехопадения связывается автором (или авторами) не с Быт 3, а с Быт 6:1-6: падшие ангелы научили людей волхвованиям и были за это ввергнуты в бездну (ср. Иуд 1:6, 14-15). Книга распадается на неск. частей: а) вступление (1–5); б) ангелы и Вселенная (6–36);



Эфиопский перевод Книги Еноха

в) притчи (37–71); г) небесные светила (72–82); д) видения (83–90); е) призыв к праведности (91–105); ж) заключение (106–108), включающее Кн. Ноя (106–107).

1 Кн. Еноха дает наиб. полное представление о чаяниях иудеев в *междузаветный период. Книга была открыта заново в эфиоп. переводе и издана на англ. яз. в 1821. Сохранились отрывки на греч. и арам. языках (в Кумране). По-видимому, не все части книги были записаны одновременно. Самые ранние разделы относятся к эпохе Маккавейского восстания (в ней есть прямые намеки на Иуду Маккавея). Хотя 1 Кн. Еноха не была включена в канон, она пользовалась большим уважением в древней Церкви (см. Иуд 1:14) (рус. пер. прот. А. Смирнова).

2 Кн. Еноха, или Кн. Тайн Еноха (2 Енох), описывает вознесение Еноха на небо, где ему открываются судьбы мира от Грехопадения до *Потопа. Книга сохранилась в древнеслав. переводе. Оригинал, вероятно, написан на арам. или *дневнеевр. языке. Солнечный календарь, к-рого придерживается автор, указывает на его связь с Кумраном (рус. пер. С.*Аверинцева).

3 Кн. Еноха (3 Енох), малоизученный текст, сохранившийся в ср.-век. лат. переводе. Издан в 1928.

Вознесение Моисея, апокалипсис, дошедший до нас лишь в виде фрагмента. В представлении автора, Суд Божий и победа над дьяволом сливаются с гибелью «орла» — Римской империи, когда один Бог воцарится над Израилем и миром. Написана книга в первые годы н.э. человеком, близким к *зелотам и *ессеям. Сохранилась в лат. переводе.

Апокалипсис Авраама трактует о судьбах ветхозав. Церкви, к-рые были якобы открыты еще Аврааму. Сохранился в древнеслав. переводе. Источник идей, по-видимому, ессейский.

Война сынов Света — см. Кумранские тексты.

Книга тайн — см. Кумранские тексты.

Апокалипсис прор. Илии, христ. обработка мессианских пророчеств, написанных в 1 в. до н.э. – 1 в. н.э.

Пророчества Сивиллы, поэмы, написанные от лица языч. прорицательницы Сивиллы. Составители их призывают язычников обратиться к Единому Богу, обличают идолопоклонство, зло и нечестие. Иудейским авторам принадлежат III, IV и V части книги. Датируются временем между 1 в. до н.э. и 1 в. н.э.

Апокалипсис Варуха содержит пророчества о Царстве Мессии, к-рое должно прийти на смену године испытаний. Наступление его ставится в связь со строгим соблюдением Закона. Сохранился в двух вариантах — сир. и греч., хотя написан, вероятно, на евр. языке. Дата — кон. 1 в. н.э., после разрушения Иерусалима имп. Титом.

3. Псалмы

Псалмы Соломоновы написаны как обличение недостойных правителей, обещают возмездие им руками зап. врагов — «китим» (киттиев). Пришествие Мессии описано как событие сверхъестественное и одновременно политическое. По стилю Псалмы Соломоновы родственны канонич. Псалтири. Уцелели лишь в греч. пер. с еврейского. Псалмы Соломоновы стали известны науке с 17 в. Как полагают, они были написаны в период завоевания Иудеи Помпеем (63 до н.э.), но в книге есть намеки на смерть Помпея, что указывает на 48 до н.э. (рус. пер. прот. А. Смирнова).

Оды, или Песни Соломона, христ. гимны гностич. характера. Впервые изданы в 1909.

Благодарственные гимны — см. Кумранские тексты.

4. Произведения в духе писаний мудрецов

***Послание Аристея к Филократу** повествует о том, как был создан перевод Семидесяти (см. ст. Септуагинта). Помимо рассказа об этом событии апокриф содержит апологию религии ВЗ, в к-рой вера не противоречит разуму. Учитывая, что его читателями были и язычники, автор не отрицает, что под именем Зевса они могут чтить истинного Бога. Несмотря на ряд *анахронизмов, Послание содержит историч. зерно. Дата написания книги — ок. 200 н.э. (рус. пер. В.*Иваницкого).

4 Кн. Маккавейская (или О владычестве разума) содержит филос. беседы, построенные как *мидраш к сказанию 2 Кн. Маккавейской о Елеазаре и братьях-мучениках. В древности книга приписывалась *Иосифу Флавию. Она является характерным произведением александр. иудейской лит-ры, в к-рой библ. учение соединялось с антич. философией. На эту книгу нередко ссылались св. отцы. Дата ее создания не установлена, но с наибольшей вероятностью ее можно отнести к периоду между 18—37 н.э.

5. Заветы

Заветы двенадцати патриархов написаны в подражание Быт 49 и представляют собой завещания-пророчества, вложенные в уста сыновей патриарха Иакова.

В книге повествуется о тайнах неба и судьбе Израиля. Мессия назван Священником, причем предсказывается отвержение Его иудейским народом. Фрагменты книги, найденные в Кумране, указывают на связь их авторов с ессейством. В нынешнем виде, по мнению большинства исследователей, книга несет следы ее переработки иудео-христианином, жившим в Палестине (рус. пер. прот. А. Смирнова).

Завет Авраама сохранился в двух редакциях на греч. языке. **Завет Адама** и **Завет Исаака** сохранились на сир., араб. и эфиоп. языках. Все три произведения подверглись переработке христ. автора.

Значение ветхозав. А. определяется тем, что они воссоздают ту духовную среду, в к-рой жила Церковь ВЗ перед приходом Христа, в евангельскую и апостольскую эпохи. Круг идей, развиваемых А., помогает понять мн. места НЗ. Мы видим в них напряженные эсхатологич. и мессианские чаяния, веру в скорый Суд над миром, апокалиптич. взгляд на историю как арену битвы незримых противоборствующих сил. В А. есть проблески истины, когда они говорят о Мессии как о сверхъестеств. Существе, но эти проблески сочетаются с необузданной апокалиптич. фантазией, уверенностью, что Суд Божий неотделим от возрождения Израильского царства. Т.о., А. объясняют и неприятие Христа, и факторы, к-рые способствовали ве-

ре в Него. Нек-рые изречения А. близки к евангельским. В определенном смысле ветхозав. А. представляют собой мост между двумя Заветами.

НОВОЗАВЕТНЫЕ АПОКРИФЫ

1. Евангелия *иудео-христиан

Евангелие евреев было написано на рубеже 1 и 2 вв. В 4 в. оно еще существовало, т.к. о нем пишет блж. *Иероним (Толкование на Мф., II, 12, 13). В наст. время сохранилось лишь в виде цитат (у сщмч. *Игнатия, *Оригена, блж. Иеронима). В одном из отрывков говорится о явлении воскресшего Господа Иакову (Блж. И е р о н и м, О знаменитых мужах, 2). Было в употреблении у христиан-евреев (рус. пер. фрагментов: АДХ, с. 68–70).

Евангелие *эбионитов (эвионитов). Сохранилось в виде фрагментов. О нем есть свидетельства Оригена (на Лк., I, 1). Употреблялось у христиан-евреев. Примерная дата создания — 2 в. Вероятно, тождественно Назорейскому Евангелию, о к-ром говорит свт. *Епифаний Кипрский (рус. пер. фрагментов: АДХ, с. 66-7).

Евангелие от Фомы состоит из *логий, начинающихся словами: «Иисус сказал...» Изречения во многом совпадают с канонич. Евангелиями, но в них явственно чувствуется влияние *гностич. писаний. Иудео-христ. характер текста виден из особого отношения к Иакову, Брату Господню, о к-ром говорится, что ради него были созданы небо и земля (13). Рукопись коптского пер. Ев. от Фомы обнаружена в 1945 в Наг-Хаммади (Египет). Оригинал, вероятно, был написан на греч. языке в нач. 2 в. (рус. пер.: АДХ, с. 250-62).



Манускрипт Евангелия от Фомы

Протоевангелие Иакова повествует о детстве и юности Девы Марии. Написано в егип. иудео-христ. среде во 2-й пол. 2 в. (сохранилась рукопись этого времени); оказало большое влияние на богослужение, церк. искусство и народную лит-ру средних веков (рус. пер.: АДХ, с. 117–27).

2. Евангелия, отражающие переход от палестинского христианства к *языко-христианству

Евангелие от Петра. Фрагмент его был найден в Египте в 1886 (рус. пер.: АДХ, с. 94–7). Он описывает суд над Спасителем, Его смерть на кресте и утро Воскресения. Текст соединяет в себе иудео-христ., языко-христ. и докетич. черты (согласно докетич. представлению, соединение во Христе Божества и человечества было лишь кажущимся). Датируется 120–150.

Кн. Иосифа Плотника посвящена детству и юности Иисуса Христа. Написана ок. 4 в. в Египте, сохранилась в араб. и лат. версиях. Впервые издана в 1722.

Евангелие Детства, приписываемое ап. Фоме, повествует о чудесах, к-рые совершал Отрок Иисус. По характеру наиб. далеко от канонич. Евангелий.

Сохранилось в греч. и лат. переводах. Дата создания не установлена (рус. пер.: АДХ, с. 142–48).

Евангелие Никодима, или **Деяния Пилата**, написано с целью уменьшить



Рукопись Евангелия св. Иакова

вину Пилата за осуждение Господа. Датируется 2—4 вв. Сохранилось в греч., слав. и частично в лат. версиях.

Евангелие Псевдо-Матфея, или **Кн. о Рождестве Блаженной Марии**, написано не ранее 9 в. под влиянием Протоевангелия Иакова и Евангелия Детства.

Успение Блаженной Девы Марии написано на греч. яз. в 4 в. Относится к жанру заветов. По мнению совр. исследователей, восходит к писаниям христиан-евреев (не сектантов, представляющих *иудео-христианство, а тех, к-рые не отделились от Вселенской Церкви).

Арабское Евангелие Детства написано ок. 6 в., но на основе более ранних легенд. Примечательно, что в этом памятнике волхвы названы персами.

Апокриф Иоанна сохранился во фрагментах. Содержит вопросы к Иисусу Христу и Его ответы. Написано во 2—5 вв. в кругах гностиков (рус. пер.: АДХ, с. 197–217).

Гностические Евангелия — см. Гностические писания.

Сохранились также упоминания и отд. фрагменты из след. апокрифич. Евангелий: Варфоломея, Матфия, Иуды, Варнавы.

3. Апокрифические Деяния

Деяния ап. Павла имеются только в отрывках. Наиболее известный из них касается ученицы апостола — Феклы. Написаны во 2 в. Содержат историч. зерно в легендарной форме (рус. пер. С. Аверинцева).

Деяния ап. Иоанна, произведение, возникшее в среде, близкой к гностикам. Повествует о жизни, страданиях и чудесах апостола. Греч. текст является, вероятно, переводом с сир. языка. Написано во 2 в. Возможно, в нем есть отзвуки достоверных преданий.

Деяния ап. Андрея написаны, вероятно, в кон. 3 в. Сохранились в поздней обработке.

Деяния ап. Фомы, произведение, описывающее миссионерское путешествие Фомы в Индию и его мученическую смерть. Несет на себе следы еретич. учений. Сохранилось на греч. и сир. языках; оригинал, возможно, был написан на сир. языке ок. 3 в.

Деяния ап. Филиппа в основном рассказывают о его чудесах. Сохранились греч. и лат. переводы (оригинал мог быть написан на копт. яз. ок. 5 в.).

История апостолов Авдия содержит пересказ деяний и легенд об апостолах. Приписывалась разным авторам, имела своим источником разл. сказания, возникшие независимо друг от друга. Дата создания не установлена, однако книга получила окончательный вид, возможно, во Франции не ранее 6 или 7 вв.

4. Апокрифические Послания

Послание Иисуса Христа царю Аггару (Авгару), памятник сирийского происхождения. Связан с легендами об ап. Фаддее. Написан не позже 4 в., т.к. его цитирует уже *Евсевий Кесарийский (Церк. история, I, 13,10, рус. пер. Е. Мещерской).

Послание Лентула, образец ср.-век. евангельской беллетристики (ок. 14—15 вв.). Рассказ ведется от лица вымышленного правителя Иудеи римлянина Лентула, к-рый как очевидец евангельских событий описывает внешность Иисуса Христа.

***Дидахе, или Учение двенадцати апостолов**, произведение, излагающее основы церк. жизни. Было написано ок. 100—150, вероятно, в Сирии. Греч. текст был открыт в 1873 митр. Филофеем (Вриенниосом) Никомедийским (опубликован в 1883).

Послание ап. Павла Лаодикийцам создано на основе Кол 4:16. Написано ок. 4 в. Сохранилось в лат. переводе.

Переписка ап. Павла и философа Сенеки появилась несколько ранее 4 в. Сохранилась на лат. языке.

Послания 12 апостолов содержат беседы Христа с учениками в течение 40 дней после Воскресения. Написаны ок. 160; сохранились в эфиоп. переводе.

Послание *Варнавы, приписываемое сподвижнику ап. Павла, проникнуто резким антииудейским духом. Написано, вероятно, после разорения Иудеи Адрианом (ок. 130). Согласно др. оценке — в кон. 1в. н.э.

***Климентины, или Псевдо-Климентовы писания**, повествуют о борьбе ап. Петра с Симоном Волхвом. Произведение несет на себе печать воззрений иудео-христиан. Состоит из «Бесед» и «Рассмотрений». Источником служили древние легенды и апокрифы, а также здесь нашла отражение *керигма (проповедь) ап. Петра.

5. Апокалипсисы

Апокалипсис ап. Петра. Фрагмент этого сочинения найден в гробнице егип. монаха (1886). Он повествует о тайнах загробного мира, якобы открытых Христом по просьбе учеников. Оригинал восходит ко 2 в. Сохранились и др. фрагменты в эфиоп. переводе (рус. пер. А. Рановича).

Апокалипсис (или Вознесение) ап. Павла есть своего рода мидраш на 2 Кор 12:2-4. По мнению блж. *Августина, он «наполнен баснями» (Толкования на Ин 38,8).

К апокалиптич. лит-ре относится и **«Пастырь» Гермы**, трактующий о судьбах Церкви. Герм жил в сер. 2 в.

Апокалипсис ап. Петра, «Пастырь» Гермы, Дидахе и др. А. входят в *Мураториев канон 2 в., следовательно, в ту эпоху они еще не повсеместно были признаны апокрифическими.

Изучение новозав. А. позволяет сделать вывод о боговдохновенной мудрости Церкви, к-рая отделила «плевелы» от «пшеницы». Ни один А. не может сравниться с канонич. книгами ни в духовном отношении, ни в плане литературном, ни по историч. достоверности. Большинство из них — плод фантазии, плохо понятого благочестия, взглядов, исказивших самую суть Евангелия Христова. Не случайно они были излюбленной лит-рой еретиков, гностиков и манихеев. «Мало-мальски надежного исторического материала в апокрифич. Евангелиях почти нет. Но для истории культуры первоначального христианства, для истории еретич. учений, христ. догматики в них сокрыты богатые данные» (*Жебелев). Неудачную попытку привлечь А. для истолкования евангельской истории мы находим у *Мережковского.

А. переписывались и переделывались на протяжении всего Средневековья (сохранилось много древнерус. версий). Остается открытым вопрос о датировке апокрифа «**Жизнь святого Иссы**». Апокриф повествует о пребывании Христа в Индии (см. ст. «Тибетское евангелие»).

■ АДХ; Апокалипсис Петра, в кн.: Р а н о в и ч А. Б. Первоисточники по истории

раннего христианства, М., 1933; Вознесение Моисея, в кн.: Отрывки иудейских древностей, М., 1916; *Иваницкий В.Ф., Письмо Аристея к Филострату, ТКДА, 1916, № 7–12; Кн. Иосифа Плотника, СПб., 1914; Кн. Марии Девы, СПб., 1912; Кн. Никодима, СПб., 1912[2]; От берегов Босфора до берегов Евфрата (сб. сир. ветхозав. и новозав. апокрифов в пер. Аверинцева С.С.), М., 1987; Писания мужей апостольских, СПб., 1895[2], репр., Рига, 1992; *Порфирьев И.Я., Апокрифич. сказания о ветхозав. лицах и событиях, Каз., 1872; его же, Апокрифич. сказания о новозав. лицах и событиях по рукописям Соловецкой б-ки, СПб., 1890; прот. *Смирнов А. (сост.), Апокрифы ВЗ, вып.1–4, Каз., 1888–1911: вып.1: Кн. Еноха, вып. 2: Кн. Юбилеев, или Малое бытие, вып. 3: Псалмы Соломона, вып. 4: Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова; Соколов М.И., Славянская Книга Еноха Праведного, М., 1910; *Трофимова М.К., Из рукописей Наг-Хаммади, в кн.: Античность и современность, М., 1972; Учение двенадцати апостолов, Брюссель, 1978; Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, vol. 1–2, Ed.by R.H.*Charles, N.Y.–Oxf., 1963; Evangiles apocryphes, éd. F. Quéré, Seuil, 1983; The Apocryphal New Testament, Ed. by M.R.James, Oxf., 1924; The Apocryphal Old Testament, Ed. by H.Sparks, Oxf., 1984.

● Свящ. Альбов М., Об апокрифич. евангелиях, ХЧ, 1871, № 1, 7; 1872, № 6; Барсов Е.В., О воздействии апокрифов на обряд и иконопись, ЖМНП, 1885, № 12; *Бернфельд С., Мужи великого собора, ЕЭ, т.11, с.360–7; *Волнин А., Иудейские и христ. идеи в книгах Сивилл, ВиР, 1899, № 2,3,5,8; Гефферкен И., Сивиллы, в его кн.: Из истории первых веков христианства, пер. с нем., СПб., 1908; Глориантов Н.И., Происхождение мира и человека и последующая их судьба по изображению древних римских поэтов: Сивиллины книги, ХЧ, 1877, № 1–2; *Елизарова М.М., Об одном неясном месте в «Апокрифе Кн. Бытия» (1 Q Gen. Ap. XXII, 31), ПСб., вып. 26 (89), 1978; *Жебелев С.А., Евангелия канонические и апокрифические, Пг., 1912; *Зарин С.М., Недавно открытый апокрифич. памятник «Песни Соломона» (Oidai Solomontos) и попытка A.Harnack'a привлечь его к вопросу о происхождении Четвертого канонич. Евангелия, ХЧ, 1912, № 5; *Клаузнер И., Апокрифы, ЕЭ, т.2, с.895–902; Кнопф Р., Небо и ад греков в Апокалипсисе Петра, в его кн.: Происхождение и развитие христ. верований в загробную жизнь, пер. с нем., СПб., 1908; прот. *Князев А., Историч. и богосл. значение «Письма Аристея к Филократу», ПМ, вып. 11, 1957; К. С - в, О евангелиях апокрифич., ТКДА, 1861, № 12; *Лавровский Н., Обозрение ветхозав. А., «Духовный вестник», Харьков, 1864, № 11, 12; [*Лебедев А.П.], Языческий философ Сенека в христ. предании, ЧОЛДП, 1888, № 1; [*Лопухин А.П.], Апокрифы, ПБЭ, т.1; Мещерская Е.Н., Легенда об Авгаре — раннесирийский лит. памятник, М., 1984; *Мещерский Н.А., К вопросу об источниках слав. Кн. Еноха, в сб.: Краткие сообщения Ин-та народов Азии, М., 1965, вып. 86; еп. *Михаил (Лузин), Библейская письменность канонич., неканонич. и апокрифическая, ЧОЛДП, 1872, № 1–2; *Муретов М.Д., Апокрифич. переписка ап. Павла с коринфянами, Серг. Пос., 1896; Памятники древней христ. письменности в рус. пер., т.1: Апокрифич. сказания о жизни Господа Иисуса Христа и Его Пречистой Матери, М., 1860; Преображенский П., «Послание Псевдоап. Варнавы» и «Пастырь» Ерма, в кн.: Писания мужей апостольских, СПб., 1895[2]; *Рождественский В.Г., Новооткрытый отрывок апокрифич. Евангелия ап. Петра, ХЧ, 1894, № 1/2, 7/8, 11/12; *Свенцицкая И.С., Тайные писания первых христиан, М., 1980; свящ. *Смирнов Иоанн, Апокрифич. сказания о Божией Матери и деяниях апо-

столов, М., 1873; *С п е р а н с к и й М.Н., Апокрифич. деяния ап. Андрея в славянорус. списках, М., 1893; Ф а м и н с к и й К.Н., Вновь найденный отрывок неканонич. Евангелия, ХЧ, 1908, № 4. О древнерус. А., оригинальных и переводных, см.: СКДР, вып.1–2 (там же приведена библиогр.); A m i o t M.F. et D a n i e l - R o p s, Evangiles apocryphes, P., 1952; C h a r l e s w o r t h J.H., The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament, Camb., 1985; D a l m a i s I.H., Les apocryphes et l'imaginaire chrétien, BTS, 1973, № 154; D i m i e r C., The Old Testament Apocrypha, L.–N.Y., 1964; Enc.Kat., t. 1, s.758–70; JBC, vol 2, p.535–60; NCCS, p. 109–14; RGG, Bd. 1, S. 472; *T o r r e y C., The Apocryphal literature, New Haven, 1945; см. также ст.: Апокалиптич. лит-ра; Второго Храма период; Гностич. писания; Кумранские тексты.

АПОЛЛИНА́РИЙ (Ἀπολλυνάριος) ЛАОДИКИЙСКИЙ, еп. (ок. 310 – ок. 390), богослов, экзегет, предшественник *монофизитства. Род. в сир. г. Лаодикия в семье пресвитера (А. Старшего). Получил хорошее классич. образование. Ок. 360 стал епископом родного города. Подвергался преследованиям со стороны ариан. А. был другом свт. *Афанасия Великого и состоял в переписке со свт. *Василием Великим.

Как экзегет А. следовал методу *александрийской школы экзегезы. В 370-х гг. стал выражать взгляды, к-рые вскоре вызвали осуждение. А. пришел к заключению, что человеческий разум Христа Спасителя был замещен разумом божественным. «Если бы Господь, — писал А., — принял все, то, без сомнения, имел и человеческие помыслы; в человеческих же помыслах невозможно не быть греху». Тем самым А. посягал на учение о Богочеловечестве Спасителя. Его аргументация уже содержала в себе зерно монофизитства. Однако, как замечает *Болотов, «по чистоте жизни он представлял одно из светлых явлений на Востоке, поэтому и православные долго оставались в дружеских отношениях с ним, хотя чистота догматических воззрений его была уже омрачена».

По свидетельству блж. *Иеронима, А. много писал на библ. темы (О знаменитых мужах, 104). Уцелели лишь фрагменты его книг (M i g n e. PG, t. 33). В период, когда имп. Юлиан запретил христианам изучать классич. лит-ру, А. создал стихотворное переложение свящ. истории от начала мира до времен Саула по образцу Гомеровых поэм (С о з о м е н, Церк. история, V, 18). Сохранились отрывки из его многочисл. библ. *катен. Писал он также комментарии на Ис, Ос, Еккл, Мф, Гал, Еф. Из имеющихся фрагментов явствует, что А. интересовался больше догматич. вопросами, нежели вопросами историч. и филологич. экзегезы, к-рые были подняты александрийской и *антиохийской школами.

● *Б о л о т о в В.В., Лекции по истории древней Церкви, Пг., 1918, т.4; е г о ж е, Рец. на кн.: [Спасский А.А. Историч. судьба соч. А. Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни, Серг. Пос., 1895] ХЧ, 1908, № 8/9; *Д ю ш е н Л., История древней Церкви, пер. с франц., т.1, М., 1912; НЭС, т. 3; ПБЭ, т. 1, с.937-9; *С п а с с к и й А.А., Историч. судьба соч. А. Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни, Серг. Пос., 1895, репр., М., 1994; С п и р и д о н о в Д., К полемике Диодора Тарсского с А. Лаодикийским, СПб., 1910; Библиогр. на иностр. яз. см.: Quasten. Patr., v. 3, p. 377–83.

АПО́СТОЛ, раздел новозав. *канона, включающий Деяния, Соборные послания, послания ап. Павла и Откровение. Все книги А. (кроме Откр) чи-

таются за правосл. богослужением. Сборник свящ. книг «Апостол» стал первой рус. печатной книгой, изданной первопечатником *Федоровым (1564).

АПО́СТОЛ А́ПРАКОС (от греч. ἄπραχτος — праздничный, недельный), издание Апостола, в к-ром текст расположен в соответствии с порядком богослужебных церк. чтений.

АПО́СТОЛЫ (греч. ἀπόστολοι — посланники), в НЗ — ученики Иисуса Христа, посланные Им на проповедь: в первый раз во дни Его галилейского служения, а во второй — после Воскресения.

Многие экзегеты считают, что ветхозав. прообразом христ. апостольства был особый иудейский институт «посланников» (евр. שליחים, *шелихи́м*). Эти «посланники» поддерживали связь между общинами *диаспоры. Хотя сведения о них относятся ко времени после разрушения Храма (70), слова Спасителя в Лк 11:49 дают основание предполагать, что институт посланничества существовал и в доевангельское время.

Евангелисты называют А. тех, кого Сам Господь избрал по числу 12 патриархов-родоначальников ветхозав. Церкви (ср. *Варнавы послание, 8). Их называли просто «Двенадцать», и это название сохранялось за ними даже в то время, когда после предательства Иуды их осталось одиннадцать (1 Кор 15:5). Списки имен А. у синоптиков в основном совпадают (нек-рые расхождения между ними обусловлены тем, что А. носили по два имени или прозвища). Свящ. число А. было восполнено избранием Матфия вскоре после Вознесения (Деян 1:15 сл.). Другая группа из 70 учеников-апостолов не названа по именам (Лк 10:1 сл.). А. Христовы были облечены властью проповедовать, учить, прощать грехи, руководить общинами. Они посылались в мир как свидетели Христовы (Мф 4:19; 16:18; 18:18; 19:28; 28:19-20).

Расширение понятия «апостол» связано с деятельностью ап. Павла, к-рый не только сознавал себя апостолом по особому избранию (Рим 1:1; 1 Кор 1:1; 9:1), но и рассматривал апостольство в широком контексте миссионерского служения. «Признаками» такого служения ап. Павел называл «терпение, знамения, чудеса и силы» (2 Кор 12:12). В Откр 2:2 говорится о людях, к-рые притязают быть А., но таковыми не являются.

● *Гарнак А., Религиозно-нравств. основы христианства в историч. их выражении, пер. с нем., Харьков, 1907; ПБЭ, т. 1, с. 962–68; СББ, с. 26-31; *Barrett C.K., The Signs of an Apostle, L., 1970; Weiser A., Die Apostelgeschichte, Bd.1–2, Würzburg, 1981–85; см. также ст.: Деяния святых апостолов; Павла св. ап. послания.

АПОФАТИ́ЧЕСКОЕ БОГОСЛО́ВИЕ (от греч. ἀποφατικός — отрицательный) В БИБЛИИ, учение о Боге в Самом Себе, к-рое отрицает возможность любого Его определения средствами человеческого языка и понятий.

А. б. как таковое существовало в Индии, где Божество определяется как «не то и не то», а также в греч. философии (особенно у Платона). В ВЗ термином, к-рый соответствует идее апофатизма, является *святость (евр. קודש, *ко́деш*). Святость Божья — это не просто нравств. категория, а абсолютная несоизмеримость Творца и твари. Глагол, происходящий от того же корня, что и слово *кодеш*, означает «отделять». Природа Божества запредельна миру; кто видит даже Его *теофанию (Богоявление), не может остаться в живых (ср. Ис 6:1 сл.). Человек постигает пути Божьи лишь по-

стольку, поскольку они открываются ему. Человеческие мысли далеки от мыслей Божьих, как небо от земли (Ис 55:9). С этим учением связан запрет делать изображение Божества.

В НЗ также исповедуется непостижимость Бога, но возвещается, что Бога, Которого не видел никто, открыл Единородный Сын (Ин 1:18).

● *Булгаков С., Свет Невечерний, Серг. Пос, 1917; Лосский В.Н., Очерк мистич. богословия Вост. Церкви, БТ, сб. 8, 1972; его же, Догматич. богословие, там же; Otto R., Das Heilige, Breslau, 1920[4] (англ. пер.: The Idea of the Holy, L., 1957).

АПОФТЕ́ГМА (греч. ἀπόφθεγμα), краткое изречение, афоризм. Этим термином у библ. исследователей *«истории форм» школы (см. ст. Бультман) принято обозначать слова Христа, приведенные в контексте евангельского рассказа, в отличие от *логий, отд. изречений, не имеющих прямой связи с повествованием.

А́ПРАКОС — см. Апостол Апракос; Евангелие Апракос.

АРА́БСКИЙ ПЕРЕВО́Д БИ́БЛИИ — см. Переводы Библии на восточные языки.

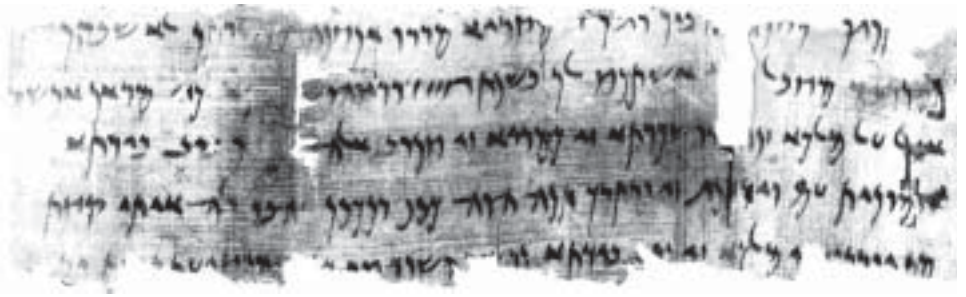
АРАМЕ́ЙСКИЙ ЯЗЫ́К, язык семитской группы, получивший свое название от арамейских племен, заселявших Двуречье и Сирию ок. 14 в. до н.э. Племена эти в языковом и этнич. отношении были близки к народам древнего Израиля. Само слово «арамей» означает, вероятно, кочевник. Примечательно, что и праотец израильтян (патриарх Иаков) именуется в Библии «странствующим арамеянином» (Втор 26:5).

В 12—11 вв. до н.э. возникло несколько арамейских царств с центрами в Дамаске, Хамате, Цобе, Сомле и Каркемише. На А. я. говорило и племя халдеев (Месопотамия), из к-рого вышли цари I Нововавилонской династии (7–6 вв. до н.э.). Отсюда второе название А.я. — халдейский.

Еще в 9–8 вв. до н.э., когда ассир. завоеватели начали проводить политику переселения покоренных народов на чужбину, А. я. постепенно стал превращаться в международный. Документы на А. я. встречаются от Египта до Индии. Однако ок. 700 до н. э. евреи еще не понимали А. я. (Ис 36:11 сл.). В иудейскую среду он проник с *Плена периода. В первые годы после возвращения он настолько вытеснил *древнееврейский язык, что когда Ездра читал народу Закон, ему потребовались толмачи (Неем 8:5-8), хотя А. я. в целом достаточно близок к евр. языку. Арамейский алфавит стал прототипом квадратного еврейского шрифта, а также араб., сир. и др. видов письма.

Усилиями Неемии (Неем 13:24-25) и его продолжателей евр. язык был возрожден, но с этого времени в библ. книгах (Иов, Песн и др.) все чаще встречаются арамеизмы, а нек-рые части их (в Ездр и Дан) уже целиком написаны на А. я.

Среди ученых, начиная с Иоганна Видманштадта (16 в.) и до сер. 20 в., господствовало убеждение, что в *междузаветный период А. я. царил в Палестине безраздельно, однако находки *кумранских текстов доказали, что евр. язык оставался живым и равноправно сосуществовал с А. я. Тем не менее палестинские слова и фразы, сохраненные в Евангелиях, свидетельствуют, что Иисус Христос говорил обычно на А. я. (Ср. евр.: משיח, *машиа́х* — мессия, помазанник, אב, *ав* — отец, שטן, *сата́н* — сатана, противник, פסח, *пе́сах* – пасха; арам.: משיחא, *мешиха́*, אבא, *аба́*, שטנא, *сатана́*, פסחא, *пасха́*). Многие биб-



Арамейский документ из Элефантины

леисты считают, что Ев. от Матфея первоначально было написано на А. я. (см. ст.: Евангелия; Папий Иерапольский; Синоптическая проблема).

● *Вигуру Ф., Язык, на котором говорили Иисус Христос и Его апостолы, в кн.: Лопухин А. П., Библ. история при свете новейших исследований и открытий: НЗ, СПб., 1895; *Дьяконов И.М., Языки древней Передней Азии, М., 1967; *Нельдеке Т., Семитские языки, ЕЭ, т. 14; А. Ю., Об арамеизмах в тексте Четвероевангелия, ЖМП, 1989, № 3; Köhler L.H. und *Baumgartner W., Lexicon in Veteris Testamenti Libros, vol. 1–2, Leiden, 1951–53; *Black M., An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxf., 1967[2]; Segert S., Altaramäische Grammatik, Lpz., 1986[3] (там же приведена библиогр.).

АРЕ́ФА (Ἀρέθας) КЕСАРИЙСКИЙ, архиеп. (ок. 850–ок.932), визант. писатель, ученый, экзегет. Род. в г. Патры, образование получил в Константинополе. Был лучшим в свою эпоху знатоком антич. культуры и святоотеч. письменности. А. изучал мн. древние рукописи классич. писателей (в частн., Платона) и способствовал их сохранению. В 895 был рукоположен в диакона и стал придворным оратором имп. Льва VI. После назначения архиепископом в Кесарию Каппадокийскую (ок. 901) А. включился в церк. борьбу, вызванную четвертым браком императора и соперничеством патриархов Николая I и Евфимия.

Среди экзегетич. трудов А. наибольшей известностью пользуется его толкование на Апокалипсис, к-рое основано на комментариях свт. *Андрея Кесарийского. Писал он также комментарии и примечания к посланиям ап. Павла. А. внес немалый вклад в развитие визант. культуры. Его учеником был летописец Никита Пафлагонский.

◆ Б.ч. обширного наследия А. не опубликована. Есть рус. пер. его памфлета против чародейства: «Хиросфакт, или Ненавистник чародейства», в кн.: «Памятники визант. лит-ры IX–XIV вв.», М., 1969 (там же содержится краткий очерк о самом писателе, составленный Л.А.Фрейберг); Jenkins R., Laourdas B., Eight Letters of Arethas, «Hellenika», 1953, № 12.

● ПБЭ, т. 1, с. 997–9; LTK, Bd. 1, S. 832.

АРИСТЕ́Я ПОСЛА́НИЕ — см. Послание Аристея к Филократу.

АРМИ́НИЙ (Arminius) Якоб (1560–1609), голл. протестантский богослов, основатель движения, отделившегося от реформатства. Учился в Швейцарии у *Безы, был проповедником в Амстердаме, а с 1603 — профессором в Лейдене. В своей «Диссертации об истинном смысле 7 гл. Послания к Римлянам» (1591) и в др. трудах А. стремился смягчить суровую доктри-



Якоб Арминий

ну *Кальвина о предопределении. А. доказывал, что ап. Павел, говоря о благодати Божьей, не отрицал роли человеч. свободы. Т. о., взгляды А. были близки взглядам прп. *Иоанна Кассиана. Противники обвинили А. в пелагианстве, и после его смерти арминиане (в т.ч. и *Гроций) подвергались гонениям со стороны реформатских радикалов. Только в 1795 последователи А. получили юридич. статус. До наст. времени арминиане существуют в Нидерландах.

◆ Opera Theologica, Lugduni Batavorum, 1629; англ. пер.: The Works of James Arminius, vol. 1–3, L., 1825–75.

● ПБЭ, т. 1, с. 1043; Робертсон Д.К., История христ. Церкви от апостольского века до наших дней, пер. с англ., СПб., 1891, т. 2; Bangs C.O., Arminius. A Study in the Dutch Reformation, Nashwille, 1971.

АРМЯ́НСКИЙ ПЕРЕВО́Д БИ́БЛИИ — см. Исаак Армянский; Месроп Маштоц; Переводы Библии на древние языки.

АРСЕ́НИЙ (Федор Павлович Москвин), митр. (1797–1876), рус. правосл. церк. писатель, сектовед, библеист. Род. в Костромской губ. в семье диакона. Окончил Костромскую ДС и СПб.ДА, где получил звание магистра богословия (1823) и преподавал курс Свящ. Писания ВЗ. В 1829–31 А. был ректором Рязанской ДС. Став епископом в 1832, А. последовательно занимал кафедры Тамбовскую и Шацкую, Подольскую и Волынскую. С 1860 митр. Киевский. А. приобрел широкую известность своими проповедями (к-рые были изданы) и борьбой с сектантством.

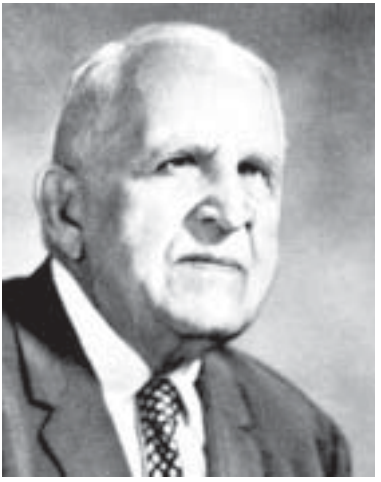
◆ Приготовление к удобнейшему разумению пророчеств Исайи, СПб., 1871; Введение в Свящ. книги ВЗ, К., 1873; Толкование на первые 26 псалмов, К., 1873.

● Пятидесятилетний юбилей высокопреосвящ. А. митр. Киевского и Галицкого, К., 1873; *Певницкий В.Ф., Воспоминания о покойном митр. Киевском А., К., 1877; ПБЭ, т.1, с.1071–73.

АРСЕ́НЬЕВ Николай Сергеевич (1888–1977), рус. правосл. духовный писатель, историк религии и культуры. Род. в Стокгольме в семье рус. дипломата. В 1910 окончил историко-филологич. фак-т Моск. ун-та. В 1910–12 учился в Германии. С 1915 преподавал



Митрополит Арсений (Москвин)



Николай Сергеевич Арсеньев

в Моск. ун-те историю религии и культуры. С 1920 работал в Кенигсбергском ун-те, где получил степень доктора философии. В 1926–38 вел курс НЗ и истории религий в Варшавском ун-те. После Второй мировой войны читал лекции в различных зап. учеб. заведениях. С 1948 профессор Св.Владимирской православной ДС (Нью-Йорк), где преподавал историю рус. культуры. Как активный участник экумен. движения А. был приглашен в качестве наблюдателя на II *Ватиканский собор.

Большинство трудов А. посвящено истории мистич. движений в язычестве, ВЗ и христианстве. В своей гл. книге «Жажда подлинного бытия» (Берлин, 1922) он показал путь духовных поисков в дохрист. мире.

Говоря о месте Библии в религ. истории, А. пишет: «В религиозном опыте Ветхого Завета есть нечто уникальное, не имеющее параллелей: это делает его, несмотря на многие точки соприкосновения с окружающими цивилизациями, резко отличным от всех религий Древнего мира. Даже с точки зрения сравнительно-исторической поражает эта постоянная и непрерывная традиция в его монотеистической вере, возносящейся все выше и выше в религиозном опыте духовных вождей Израиля, вождей, которые часто были гонимы в своем отечестве, но чья проповедь, переданная в записях, стала Священным Писанием, святым сокровищем иудейского народа. Неуклонная монотеистическая линия была не в жизни широких кругов народа, который в эпоху царей часто сочетал завет с Ягве с поклонением языческим богам, но в личностях выдающихся пророков, чья вера и религиозный опыт в конце концов возобладали и стали решающими в линии монотеистического опыта (который по многим причинам можно назвать восходящей линией), поражающего нас как чудо, совершенно необъяснимое в плане историко-эволюционных гипотез».

Специально библ. теме посвящена небольшая книга А. «Религиозный опыт ап.Павла» (Варшава, 1935). По определению А., «решающим моментом и основой всего религиозного опыта ап.Павла является его встреча с Господом своим... Павел ощутил этот факт... во всей его непосредственности, во всем его решающем радикальном творчески-перерождающем значении, и притом с совершенно исключительной конкретностью, концентрацией и силой».

◆ Преображение мира и жизни, Нью-Йорк, 1959; О жизни преизбыточествующей, Брюссель, 1966 (там же приведена биография А. и библиогр. его трудов до 1966). Ряд этюдов по библ. вопросам помещен А. в его книгах: «Единый поток жизни», Брюссель, 1973, «О превозмогающем богатстве Божием и о Свящ. Писании», [Нью-Йорк, 1974].

АРТОБОЛЕ́ВСКИЙ Иван Алексеевич, прот. (1872–1940), рус. правосл. церк. историк. Род. в Пензе в семье священника. Окончил Пензенскую



Протоиерей Иван Артоболевский

ДС и МДА (1895), где защитил магистерскую диссертацию об ап. Павле. Преподавал Свящ. Писание в МДА, был инспектором академии, вел курс евр. яз. в Вифанской ДС (близ Серг. Посада). В 1905 принял сан священника и был назначен законоучителем в Моск. коммерч. училище. В 1911 его избрали профессором в Моск. сельскохоз. ин-т (ныне Тимирязевская академия), несмотря на противодействие министра просвещения, к-рый считал А. либералом.

Еще в период работы в МДА А. начал заниматься в Моск. археологич. ин-те. Ученик историка В.О. Ключевского, он обладал широкими познаниями, освоил многие древние и новые языки. Будучи профессором сельскохоз. ин-та, А. исследовал историю села Петровское-Разумовское, печатался в ВиР и др. церк. журналах; он был одним из инициаторов и участников комиссии по созданию юбилейного сб. «У Троицы в Академии (1814–1914)» (М., 1914).

Магистерская работа А. — «Первое путешествие св. ап. Павла с проповедью Евангелия. Опыт историко-экзегетич. исследования» (Серг. Посад, 1900) остается поныне уникальным отечеств. трудом по данному вопросу. В ней автор собрал исчерпывающие по тем временам сведения о странах и городах, где побывал ап. Павел во время первого путешествия, дал тщательный анализ всех важнейших мест деяний апостолов, относящихся к этому путешествию. Книга написана с учетом *текстуальной критики Деяний, и в ней использована обширная лит-ра, как древняя, так и новая. Не обойдены молчанием и сложные вопросы об отношениях между ап. Павлом, Варнавой и Марком, а также о роли ап. Павла в Антиохийской церкви. В монографии обсуждаются апокрифич. «Деяния Павла и Феклы», причем А. убедительно показывает, что в легенде этой есть историч. зерно.

◆ К вопросу о разработке священно-историч. материала для жизнеописания св. ап. Павла, БВ, 1899, № 12; Проконсул Сергий Павел и волхв Вариисус (Деян. XIII. 6–12), ВиР, 1898, т.1, ч. 2; Человечество Христа Спасителя и Его значение в нашей духовной жизни, Серг.Пос., 1913.

● Боголюбов А.Н., Иван Иванович А. (1905–1977), М., 1982 (в этой биографии действ. чл. АН СССР содержатся и краткие сведения о его отце — А.); *Глубоковский Н., Рец. на кн.: [Артоболевский И.А., Первое путешествие св. ап. Павла с проповедью Евангелия, Серг. Пос., 1900] ЦВ, 1900, № 22; ПБЭ, т.1, с. 1084–5.

АРХЕОЛО́ГИЯ (от греч. ἀρχαῖος — древний, λόγος — наука) БИБЛЕЙСКАЯ, область библ. науки, к-рая изучает по древним памятникам историч. среду, где возникла Библия и совершались события свящ. истории. Библ. А. призвана дать более конкретное представление о ходе этих событий, дополнить библ. данные независимыми свидетельствами памятников, уточнить хронологию фактов и дати-



Жан Франсуа Шампольон

ровку текстов. Результаты библ. А. также помогают в уяснении смысла библ. книг, реконструируя историч. фон их написания.

Старая библейская А. сложилась до того, как были найдены основные памятники *Древнего Востока и *античности, проливающие свет на *историю библейскую. Она ограничивалась тем, что систематизировала данные самого Писания (и греко-римских авторов), относящиеся к быту, обществ. устройству, календарю, обычаям и культу времен ВЗ и НЗ. Сводка такого рода знаний давала возможность читающему Библию свободнее ориентироваться в «библейском мире», отделенном от нас многими веками. Важность этой ориентации была отмечена еще *антиохийской школой экзегезы, к-рая черпала свои сведения не только из Библии, но и из знакомства с вост. обычаями. Свт. *Иоанн Златоуст неоднократно призывал своих читателей и слушателей представить себе живую обстановку, в к-рой происходили те или иные события Писания, чтобы лучше понять их. Именно ради этой цели и возникла библ. А. Среди трудов по библ. А. старого типа укажем на следующие:

*К е й л ь К.Ф., Руководство к библ. А., пер. с нем., ч.1–2, К., 1871–1874; *М у н к С., Еврейские древности, пер. с франц., Пермь, 1879; Т р и с т р а м Г., Вост. обычаи в библ. странах, пер. с англ., СПб., 1900; *Т р о и ц к и й И.Г., Библ. А., СПб., 1913 (эта обобщающая работа включает уже материалы по новой библ. А.).

Новая библейская А. стала складываться после того, как были открыты первые памятники Востока и античности, относящиеся к библ. периоду и проливающие свет на упоминаемые в Библии события, и расшифрована письменность Египта, Двуречья, Ханаана, Хеттского царства (см. ст. Древний Восток и Библия). До этого времени из внебибл. текстов были известны лишь *Талмуд, *таргумы, труды *Иосифа Флавия и фрагменты, сохраненные антич. авторами и отцами Церкви.

Находки в Египте начались вскоре после похода Наполеона I. Молодой франц. филолог Ж. Ф. Шампольон (1790–1832) сумел прочесть егип. иероглифы. Тем самым было положено начало научной египтологии. За этим последовала серия открытий, к-рая продолжается и поныне. Первые успешные шаги в расшифровке древнеперс. клинописи сделал нем. учитель



Георг Фридрих Гротефенд

словесности Г. Ф. Гротефенд (1775–1853), а в 1835 англ. филолог-любитель Г. К. Роулинсон (1810–95) сумел прочесть надпись перс. царя Дария. В 40–50-х гг. 19 в. франц. и англ. археологи раскопали ряд холмов в Двуречье, под к-рыми были открыты древнеассир. города Ниневия и Калах (см. работы П.Э. Ботта, *Лэйарда, *Кольдевея и др.).

В нач. 20 в. были произведены раскопки руин столицы Царства хеттов (упоминаемых в Библии). Их письменность удалось расшифровать чеш. ученому Б. Грозному (1879–1952). Немалое значение для библ. А. имело открытие и прочтение ханаанских памятников, в частн. текстов г. Угарита (ныне Рас-Шамра). Расшифровка их была сделана Г. Бауэром, С.Х. Гордоном, Ш.Ж. Виролло, К.Ф.А. Шеффером и профессором *Иерусалимской библейской школы *Дормом. Все эти и др. открытия расширили рамки А. и заставили по-новому оценить взаимодействие ВЗ с культурой Древнего Востока. Отныне библ. А. основное внимание уделяет именно изучению памятников, прямо или косвенно касающихся Библии.

Огромное значение в библ. А. приобрел новый метод датировки. За его разработку У.Ф. Либби получил Нобелевскую премию (1960). Этот метод, называемый радиоуглеродным, применяется при датировке предметов органич. происхождения. Высокочувств. совр. приборы могут с известной точностью установить возраст изучаемого дерева, папируса, льна и т.д. В те же годы Д.К. Кеннеди открыл метод термолюминесценции, позволяющий датировать древние керамические изделия.

● *Вулли Л., Ур халдеев, пер. с англ., М., 1961; Бузескул В.П., Открытия XIX и начала XX вв. в области истории древнего мира, ч.1–2, Пб., 1923–24; Добльхофер Э., Знаки и чудеса: Рассказы о том, как были дешифрованы забытые письмена и языки, пер. с нем., М., 1963; Дойель Л., Завещанное временем, пер. с англ., М., 1980; Керам К.В., Узкое ущелье и Черная гора, пер. с нем., М., 1962; его же, Боги, гробницы, ученые, пер. с нем., М., 1963; Косидовский З., Когда солнце было богом, пер. с польск., М., 1968; Липин Л.А., Белов А.М., Глиняные книги, Л., 1956[2]; Ллойд С., Археология Месопотамии, пер. с англ., М., 1984; Мильчик М.И., Борейко Б.М., Город крылатых быков, М., 1967[2]; Рубинштейн Р.И., Разгаданные письмена, Л., 1960; ее же, Новейшие археологич. открытия в Египте, М., 1962; Чаббб М., Город в песках, пер. с англ., М., 1965. Библиогр. пер. древних текстов см. в ст. Древний Восток и Библия.



Генри Кресвик Роулинсон

Библ. А. делится в наст. время на две области: общую и палестинскую.

Общая библейская А. изучает внебибл. памятники письменности и материальной культуры, проливающие свет на свидетельства Свящ. Писания. Ниже мы перечислим важнейшие из этих открытых археологами памятников.

1. Общая библейская ветхозаветная А.

а) В 20-х гг. 20 в. англ. археолог Л. Вулли обнаружил следы древнего наводнения, к-рое разразилось в Южном Двуречье. По его мнению, это открытие связано с ветхозав. сказанием о Потопе. Вулли также открыл мн. памятники древнего Шумера (см. ст. Древний Восток и Библия).

б) В 19 в. была открыта б-ка Ниневии, где нашли поэмы о Гильгамеше (с описанием Потопа, во многом совпадающим с Кн. Бытия) и о происхождении мира «Энума элиш». Последняя показывает, насколько своеобразным было библ. учение, несмотря на нек-рые элементы лит. сходства с вавилонским памятником.

в) В 1901–02 франц. археологич. экспедиция нашла в Сузах черный столб из базальта, на к-ром клинописью были высечены законы вавилонского царя Хаммурапи (1-я пол. 18 в. до н.э.). Законы, в частн., содержат правовые нормы, объясняющие нек-рые подробности сказания Кн.Бытия о патриархах, и имеют параллели с законами Кн. Исхода и Второзакония. «Кодексу чуждо понятие преступления как греха, отпадения от Бога, нарушения Его воли; его законы не знают страха Божия, не выводят всего права из любви к Богу и ближнему... Но, будучи по духу далеки от Синая, законы Хаммурапи сходятся с Моисеевыми в группировке, во фразеологии, во многих частностях, особенно в принципе наказаний за увечья, за кровосмешение, в постановлениях против имущественного вреда и т.п.» (Тураев Б.А., История Древнего Востока, т.1, Л., 1935, с.112). Законы Хаммурапи свидетельствуют о глубокой древности тех основ права, к-рые зафиксированы в Пятикнижии.

г) Раскопки 1930-х гг. в месопотамском г. Мари (18 в. до н.э.) обнаружили тексты с упоминанием племен (и поселений?), идентичных именам предков Израиля (Нахор, Фарра, Серуг, Завулон, Гад, Дан, Леви, Измаил, Асир). Такие параллели обнаружены и в текстах г. *Эблы (Сирия), открытого в 70-х гг. 20 в.

д) В кон. 1930-х гг. амер. экспедиция в Сев. Месопотамии нашла документы г. Нузи (Нузу). Они содержат законы, к-рые объясняют, почему, напр., бездетный Авраам должен был отдать свое наследство Елиезеру (Быт 15:2-3), описывают сделки по продаже первородства (ср. Быт 25:30-34), объясняют, почему Рахиль унесла с собой *терафимов* (домашних богов) Лавана (Быт 31:19) — согласно текстам Нузи, владеющий терафимами имел право на наследство. Примечательно, что эти обычаи исчезают после 15 в. до н.э., и, следовательно, сказания Кн.Бытия отражают очень древнюю, еще домоисееву эпоху истории (см. Кьера Э., Они писали на глине, пер. с англ., М., 1984 и ст. Нузийские тексты).

е) Исследование хеттских законов объясняло, почему Авраам не хотел покупать у хеттов всю землю вокруг пещеры Махпелы, а только пещеру. Приобретая землю, он становился данником хеттов.

ж) Данные о *гиксосах, аморрейских племенах, покоривших ок. 1700 до н.э. Египет, объясняют, как мог неегиптянин Иосиф стать правителем Египта при фараоне.

з) Установлено, что фараон Рамсес II (13 в. до н.э.) перенес свою столицу в Дельту и, возродив находившийся в развалинах город, назвал его своим именем. Между тем в Библии сказано, что израильтяне строили для егип. царя г. Раамсес (Исх 1:11).

и) В 1887 была найдена заброшенная столица фараона-реформатора Эхнатона (14 в. до н.э.) Ахетатон (ныне —

Эль Амарна, см. ст. Амарнский период). Среди документов ее архива обнаружены донесения палест. вассалов царя (в частн., правителя Иерусалима). Они жалуются, что страна разорена бандами **хапиру*. В наст. время большинство ученых видит в них полукочевую разноплеменную «вольницу», к-рая подорвала власть фараонов в Палестине (см. «История древнего мира», т.1, М., 1989[3], с. 245). Движение хапиру подготовило почву для проникновения израильтян в Ханаан.

к) В 1896 Питри Флиндерс нашел в Фивах (Египет) победную надпись (стелу) сына Рамсеса II Мернептаха (кон. 13 в. до н.э.). В ней среди городов и народов Палестины впервые упомянут Израиль, но не как местность, а как племя. Одни историки считают, что речь идет о периоде Иисуса Навина, а другие связывают стелу с событиями Кн.Исхода.

л) Надпись фараона Шешонка I (библ. Сусаким) дополняет рассказ 3 Цар 14:25-28 о захвате егип. войском Иерусалима (10 в. до н.э.).

м) Еще в сер. 19 в. были найдены ассир. памятники, связанные с библ. историей: анналы Салманасара III о битве при Каркаре (854/853 до н.э.), в к-рой участвовал царь Ахав, о подчинении Ассирией самарийского царя Иегу (Иуя), причем на обелиске Салманасара изображен сам Иегу, стоящий на коленях перед ассир. царем. В документах Саргона II и Салманасара сообщается о падении Самарии, а в анналах Синаххериба — об осаде Иерусалима во времена царя Езекии и прор. Исайи. К этой же эпохе относится пограничный камень с портретом вавилонского царя Мардук-апла-иддина, против союза с к-рым предостерегал прор. Исайя.

н) В 1956 была опубликована Нововавилонская летопись, в к-рой освещены события времен Навуходоносора и говорится о взятии им Иерусалима в 597 до н.э. (первое пленение).



Обелиск Салманасара III. Ассирийский рельеф. Черный базальт. 9 в. до н. э.

о) В кон. 19 в. на о. Элефантина (Египет) были найдены папирусы с документами евр. гарнизона, состоявшего на службе у егип. царя (5 в. до н.э.). Эти документы на *арамейском языке дают характеристику духовного и социального состояния диаспоры раннего периода. В частн., там есть первое внебиблейское описание праздника Пасхи (см. ст. Элефантинские папирусы).

п) Целый ряд находок (в т. ч. художеств. памятников, монет и статуй) дополняет повествование об эллинистич. периоде истории ВЗ (Антиох IV Епифан и его преемники).

2. Общая библейская новозаветная А.

а) На протяжении последних ста лет найдены многочисл. рукописи НЗ и *апокрифов. (См. ст.: Евангелия; Рукописи библейские.)

б) Произведены раскопки в городах, к-рые посещал ап. Павел во время миссионерских путешествий. В частн., в Эфесе найдены изображения Артемиды, театр, куда собралась толпа во время мятежа (Деян 19:23 сл.), и место коринфской синагоги, где проповедовал апостол.

в) В 1905 в г. Дельфы найдена надпись имп. Клавдия — его послание к дельфийцам. В нем упомянут Люций Юний Галлион и сказано, что он был проконсулом Ахайи. Дата проконсульства установлена при сличении с др. текстами. Она падает на 51—52. Эта дата является ключевой для хронологии жизни ап. Павла.

г) Под алтарем базилики св. ап. Петра в Риме найдено старое кладбище императорской эпохи и остатки древней гробницы апостола. В ее стене — обломок колонны. Его считают частью памятника, воздвигнутого над местом погребения апостола во 2 в. (этим временем датируются монеты в гробнице и надписи с упоминанием ап. Петра).



Нововавилонская летопись. Британский музей, 6 в. до н. э.



Надпись императора Клавдия

В стене также был замурован сосуд с останками пожилого человека. По мнению исследователей, это могли быть мощи св. апостола, спрятанные в годы гонений.

Палестинская библейская А.

Первые попытки отыскать древние памятники Св. земли начались еще со времен крестоносцев. Но начало научной библ. А. в Палестине было положено лишь в 19 в. (работы Э. *Робинсона и др.). Основателем совр. палест. библ. А. считается *Питри Флиндерс. Он первым разработал методику датировки археологич. пластов по типу керамики. До последнего времени ведущими специалистами по палестинской А. были *Олбрайт, *Де Во, *Венсан.

1. Палестинская ветхозаветная А.

а) Раскопки древнеханаанских городов (Асора, Хеврона, Давира и др.) показали, что в кон. 13 в. до н.э. они были разрушены и сожжены, что согласуется с данными Кн.Иисуса Навина. В то же время Гаваон оказался процветающим в ту эпоху торговым городом, что также соответствует рассказу Библии. Сложнее дело обстоит с Иерихоном. Этот древнейший в мире город, основанный за 9 тыс. лет до н.э., разрушался не раз. Экспедиция К.*Кеньон установила, что слой 13 в. до н.э. (эпоха Ис Нав) не содержит почти никаких

памятников. Из этого был сделан вывод, что после его разрушения Иисусом Навином он долго оставался в развалинах и поэтому подвергся эрозии.

б) Раскопками датской экспедиции 1926–29 было установлено, что Силом подвергся разорению в эпоху Илии. Археологами найдены многочисл. предметы филистимского быта, носящие на себе печать эгейской культуры. (Изображения самих филистимлян в пернатых шлемах встречаются на егип. памятниках.)

в) К эпохе Соломона относится сельскохозяйств. календарь из Гезера (Газера), написанный при помощи *финикийского алфавита (10 в. до н.э.).

г) В *Угарите (Рас-Шамра) К. Шеффером найдены не только религ. тексты хананеев, но и изображения божеств. Обнаружены следы человеч. жертвоприношений, к-рые практиковались хананеями.

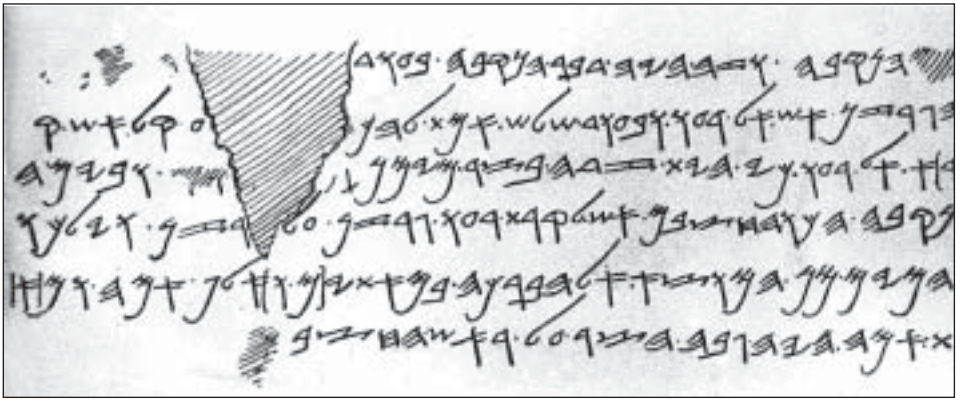
д) В нач. 20 в. обнаружены конюшни Соломона в Мегиддо (Мегиддоне), о к-рых упоминает Библия, а позднее — его рудники у залива Эйлат (находка 1937).

е) В Самарии, столице Северного царства, найдены остраконы (черепки с надписями) и многочисл. художеств. изделия из слоновой кости (среди них портрет сир. царя Венадада, изображения херувимов, животных, цветов). В Мегиддо найдена печать царедворца Иеровоама II (8 в. до н.э.), современника прор. Амоса.

ж) В 1868 в Заиорданье Ф. А. Клейном обнаружена стела моавитского царя Меши (Месы) 9 в. до н.э. Наряду с календарем из Гезера это древнейшая евр. надпись.

з) В 1880 найдена так называемая Силоамская надпись из Силоамского туннеля возле Иерусалима. Это была надпись рабочих царя Езекии, к-рые прорывали подземный канал для водоснабжения на случай осады (эпоха прор.Исайи).

и) В 30-х гг. 20 в. англ. археолог Дж. *Старки проводил раскопки Лахиша (Лахиса). Была обнаружена братская могила ассир. солдат времен Синаххериба и переписка иудейских военачальников, к-рая освещает положение страны во дни нашествия Навуходоносора. Одно письмо содержит упреки в адрес некоего пророка. От его имени остались лишь последние буквы, позволяющие предположить, что речь идет о прор. Иеремии. От этого же периода уцелела печать Годолии, правителя Иерусалима, назначенного Навуходоносором.



Надпись времен царя Езекии о прорытии Силоамского туннеля возле Иерусалима. 8 в. до н. э.



В надписи, высеченной на камне, упоминается имя Понтия Пилата. Найдена в Кесарии в 1961 г. Иерусалим. Музей Израиля

к) В 1962 найдены самаритянские папирусы 4 в. до н.э. Они касаются истории Палестины в период, когда иран. господство сменилось греческим. В них упоминается Санаваллат, потомок Санаваллата, современника Неемии.

л) Серия находок *кумранских текстов началась с 1947. Кроме ессейских документов, в поселках у берегов Мертвого моря найдены рукописи Библии и апокрифов, а также письма, связанные с восстанием Бар-Кохбы (130 н.э.).

2. Палестинская новозаветная А.

а) В 1961 в развалинах Кесарии нашли надпись Понтия Пилата, из к-рой явствует, что он был не просто прокуратором, но и префектом Иудеи.

б) Раскопки в Капернауме раскрыли основание дома ап. Петра близ синагоги (нынешние ее развалины относятся к 5 в. н.э.). Надписи христиан на арам. и греч. языках показывают, что дом этот посещался ими в первые вв. н.э.

в) Итал. экспедиция о. Б. *Багатти (1955) обнаружила следы поселения времен Ирода на месте древнего Назарета, к-рый не упоминается во внебибл. источниках.

г) Находки *оссуариев (каменных гробов) дали первые внебибл. свидетельства об именах Марфа, Лазарь, Елисавета. Во время раскопок Иерусалима в 1968 обнаружили могилу распятого преступника. Вопреки мнению скептиков, к-рые отрицали, что казнимых могли прибивать к крестам, эта находка содержит огромные гвозди, застрявшие в костях умершего.

д) В 1959 о. Б. *Багатти произвел раскопки «купели Вифезды» (Ин 5:2) и обнаружил крытые галереи, к-рые упомянуты у евангелиста.

е) Благодаря работам о. Л. *Венсана открыты древние здания и мощеные плиты крепости Антония, куда был заключен ап. Павел после ареста в Иерусалиме. Археолог предположил, что там же происходил суд Пилата над Христом. В наст. время это событие связывают с дворцом Ирода, где располагался прокуратор, когда прибывал в столицу.

Особого упоминания заслуживает и т.н. Туринская Плащаница, к-рая с 1578 хранится в г. Турине (Италия), куда она была перенесена из Шам-



Оссуарии



Туринская Плащаница

бери. История ее документально прослеживается до 14 в. Плащаница представляет собой кусок полотна размером 4,3 на 1,1 м. На ней видны неясные контуры фигуры высокого человека. В 1898 итальянский фотограф Ф.С.Пиа сделал с нее снимок, негатив которого неожиданно оказался позитивным изображением. Каждая его деталь соответствовала евангельскому рассказу о Страстях: пробитые руки и ноги, ссадины на плечах, кровоподтеки на голове, пробитая грудь. Лик, запечатленный на Плащанице, удивительно напоминает Лик Христов в традиционной иконографии. Комиссии ученых не нашли на ткани никаких следов краски или вообще отпечатка искусств. происхождения, хотя остается загадкой, каким образом он возник.

По мнению англ. ученого Яна Уилсона, Плащаница была сохранена первыми христианами и сначала хранилась в Сирии, в г. Эдессе (где именовалась Нерукотворным Образом). Потом она была перенесена в Константинополь и в 1204 похищена оттуда крестоносцем Де Шарни. Многие исследователи уверены, что Плащаница — это подлинный погребальный саван Христа (см. Арутюнов С., Жуковская Н., Туринская Плащаница, «Наука и жизнь», 1984, № 12; Wilson J., The Turin Shroud, L., 1968; Weaver K.P., The Mystery of the Shroud, «National Geographic», 1980, № 6).

● Архим. Августин (Никитин), диак. Мумриков А., Соловьев А., Рус. библейская А., ЖМП, 1988, № 1–5; *Амусин И.Д., Гельцер М.Л., Надпись из «Мецад Хашавяху», ВДИ, 1963, № 3; Аноним, Ассиро-вавилонские клинообразные надписи и ВЗ, «Ярославские ЕВ», 1879, Неофиц. часть, № 2–4, 7; Бойт Р.Т., Курганы, гробницы, сокровища: Иллюстрир. введение в библ. археологию, пер с англ., Корнталь, 1989; Булатов С.А., Древнеевр. монеты, ТКДА, 1884, № 10,11, 1885, № 3, 6-8, 12; В. А. П. [прот.*Владимирский А.П.], Клинообразные надписи в отношении к библ. ветхозав. истории, ПС, 1873, № 9; Вироллo Ш., Рас-Шамра, или вновь найденная финикийская литра, ВДИ, 1937, № 1; Волков И.М., Законы вавилонского царя Хаммураби, М., 1914; его же, Арамейские документы Иудейской колонии на Элефантине V в. до Р.Х., М., 1915; свящ. *Глаголев А.А., Новости нем. лит-ры по библ. А., ТКДА, 1901, № 11, 12; *Делич Ф., Библия и Вавилон, пер. с нем., СПб., 1912[5]; Диль Ш., По берегам Средиземного моря, пер. с франц., М., 1915; *Дроздов Н.М., К вопросу о соглашении библ. свидетельств с данными ассириологии, ТКДА, 1896, № 8; *Зарин С.М., Совр. открытия в области папирусов и надписей в их отношении к НЗ, СПб., 1914; архим. *Иероним (Лаговский), Библейская А., т.1,

вып.1–2; СПб., 1883-84; Косидовский З., Библ. сказания, пер. с польск, М., 1966; Крачковская В.А., Новые археологич. открытия в Заиорданье, ВДИ, 1946, № 4; Кубланов М.М., Новый Завет: Поиски и находки, М., 1968; прот. *Матвеевский П., Об открытиях в Ниневии в отношении к Свящ. Писанию, СПб., 1881; Нильсен Д., Библейская религия в свете новейших археологич. раскопок, ВДИ, 1937, № 1; *Олесницкий А.А., Судьбы древних памятников Св. Земли, К., 1875; его же, Мегалитические памятники Св. Земли, СПб., 1895; Пахарнаев А.И., Исследование о подлинности изображения лика и тела Христа Спасителя на Туринской Плащанице, СПб., 1903; Полянский Е.Я., Краткий историч. обзор исследований Палестины и библ. древностей, ПС, 1915, № 4–6, 10; П. Ф. Н., Ассиро-вавилонские памятники и ВЗ, ВиР, 1905, № 8, 9, 12, 18, 19, 23, 24; Раулинсон Д., Библия и наука, пер. с англ., СПб., 1899; Р-ский А.П. [*Рождественский], Новые открытия в области библ. науки, ХЧ, 1898, № 3; С-в. [*Смирнов А.], Историч. книги Библии и ассир. клинообразные надписи, ЧОЛДП, 1873, № 10; его же, Историч. книги Библии и егип. памятники, там же, 1877, № 11; Сейс А.Г., Свидетельство древних памятников о достоверности книг Свящ.Писания, пер. с англ., ПО, 1888, № 3; Соловейчик И.И., Вост. цивилизация в XV в. до н.э. при свете новейших исследований и открытий, ЖМНП, 1896, № 10; его же, Палестина в XV в. до н.э. при свете новейших открытий, там же, № 3; его же, Исследования о надписи Меши, ЖМНП, 1900, № 10, 11; *Терновский С.А., Топография Иерусалима библ. времен, ПС, 1912, № 11; *Троицкий И.Г., Силоамская надпись, ХЧ, 1887, № 7/8; его же, Вновь открытая Гезерская надпись, ХЧ, 1899, № 3; *Троицкий С., Новейшие открытия в области библ. истории, «Странник», 1910, № 2; Тэркем Г., Подлинна ли хранящаяся в Турине Плащаница?, пер. с англ., Брюссель, 1965; *Успенский Н.Д., Во имя единения и мира (Паломничество патр. Алексия к святыням Востока): Св. места в Иерусалиме на сегодня, ЖМП, 1961, № 5–7; Ф. Е. [*Елеонский Ф.Г.], Филологич. услуги ассириологии в деле изучения ветхозав. книг, ХЧ, 1889, № 11/12; прот. Фоменко К., Новые раскопки в Иерусалиме, ТКДА, 1894, № 9; Церен Э., Библейские холмы, пер. с нем., М., 1966; *Якимов И.С., Толкование на Кн. св. прор. Исаии: гл. XIII–XIV, 23, ХЧ, 1884, № 3/4; его же, Опыты соглашения библ. свидетельств с показаниями памятников клинообразного письма, ХЧ, 1884, № 7/8; *Albright W.F., The Archaeology of Palestine, Harmondsworth, 1960; Archeologia Palestiny, Poznań, 1973; Archaeological Encyclopedia of the Holy Land, Ed. by A. Negev, L., 1972; Bardtke H., Bibel, Spaten und Geschichte, Lpz., 1971[2]; *North R., Biblical Archaeology, JBC, v. 2, p. 653–70; Blaiklock E.M., Cities of the New Testament, L., 1965; Finegan J., Light from the Ancient Past, Princeton, 1959[2]; *Kenyon K.M., Archaeology in the Holy Land, L.–N.Y., 1965[2]; *Pritchard J.B., Archaeology and the Old Testament, Princeton, 1958; *Wright G.E., Biblical Archaeology, L., 1962. См. также работы *Вигуру, *Дорма, Р.*Киттеля, *Лопухина, *Олбрайта, *Тураева и ст. Древний Восток и Библия; Евангелия; Историч. книги Ветхого Завета; Пятикнижие.

АСТА́ФЬЕВ Николай Александрович (1825–1906), рус. правосл. историк. Окончил С.-Петерб. ун-т, с 1856 по 1865 преподавал в нем всеобщую историю. В 1850 защитил диссертацию по истории древних Афин. В 1867 занял каф. всеобщей истории в Историко-филологич. ин-те. В 1863 группа светских лиц, собиравшихся в доме А., положила начало *«Общест-

ву для распространения Свящ. Писания в России», к-рое в 1869 приняло свой устав, утвержденный правительством. Председателем Общества был избран А. Его перу принадлежит обзор памятников Месопотамии «Древности вавилоно-ассирийские по новейшим открытиям» (СПб., 1882). С целью раскрыть благотворное воздействие Слова Божьего А. написал работу «Опыт истории Библии в России в связи с просвещением и нравами» (СПб., 1889).

◆ О Библии, СПб., 1882; Краткое руководство к чтению НЗ, СПб., 1882; Во едину от суббот, СПб., 1882; Дщерь Сиона: Размышление на Песнь Песней, СПб., 1883; Пособие к разумному чтению Библии, М., 1899.

● НЭС, т. 4.

АСТРЮ́К (Astruc) Жан (1684–1766), франц. ученый, один из основоположников историко-лит. критики ВЗ. Род. в семье кальвиниста (гугенота) евр. происхождения, к-рый (еще до Нантского эдикта) стал католиком. Образование А. получил в Монпейе и в 1703 был уже доктором медицины. Работал врачом в Польше, преподавал медицину в Коллеж де Франс (с 1731) и состоял королевским лейб-медиком.

К изучению Библии А. обратился как любитель, намереваясь доказать принадлежность Пятикнижия Моисею. Его книга «Предположения о первоначальных источниках, которыми, видимо, пользовался Моисей при создании Книги Бытия» («Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de Genèse») произвела переворот в библеистике. Она вышла анонимно (Bruxelles, 1753). Рус. сокр. пер. см.: ПБ.

Хотя А. принято считать родоначальником *критики библейской, он имел предшественников в лице *Симона, *Леклерка и др., на к-рых прямо ссылался. Кроме того, как позднее было установлено *Лодсом, немецкий пастор *Виттер в 1711 издал книгу, прошедшую тогда незамеченной, выводы к-рой предвосхитили идеи А. Цели А. были апологетическими: он стремился рассеять недоумения относительно нек-рых особенностей Кн.Бытия. Прежде всего, вслед за *Тертуллианом и блж. *Августином, он отметил, что в одних местах Бог именуется *Элохи́м*, а в других — *Яхве́* (или, как тогда читали, *Иегова*, см. ст. Имена Божьи). «Эти слова, — писал А., — никогда не смешиваются: есть целые главы или большие части глав, где Бог всегда именуется *Элохим* и никогда *Иегова*; есть другие, по меньшей мере довольно большое число, где Богу не дают иного имени, кроме *Иегова*, и никогда не называют Его *Элохим*».

По другим наблюдениям А., в Кн.Бытия есть ряд неувязок в последовательности и описании событий, а также повторения и параллельные рассказы об одном и том же факте. В связи с этим А. предположил, что Моисей, будучи движим Духом, пользовался несколькими *источниками при составлении



Жан Астрюк

Кн.Бытия. «Моисей, — писал А., — был особенным образом просвещен вдохновением в выборе фактов, которые он получил в распоряжение от своих предков, и обстоятельств, связанных с этими фактами; в этом-то и заключается основание божественной веры, которой мы обязаны оставленной нам историей».

Гипотеза А. заключалась в том, что Моисей расположил имевшиеся у него древние документы в виде параллельных колонок. Аналогичные сказания соседствовали, не смешиваясь, но позднейшие переписчики частично нарушили этот строгий порядок. Отсюда и неясности в свящ. книге (повторы, неувязки и проч.). Тщательно изучив текст, А. пытался выделить в нем эти первонач. документы, причем два главных обозначил А и В. В первом Бог преимущественно называется *Элохим*, а во втором — *Яхве* (*Иегова*). Кроме этого, он назвал еще 10 документов, к-рые, по его мнению, использовал Моисей, обозначив их также лат. буквами.

А. не считал свои выводы окончательными. «Здесь, — писал он, — предлагаются только догадки, которые читатель волен либо принять, либо отбросить». Действительно, гипотеза А. о колонках не выдержала проверки временем. Однако она положила начало анализу составных частей Пятикнижия Моисеева и оказала влияние на библ. науку 19 в. Характеристику совр. состояния этого вопроса см. в ст. Пятикнижие.

● ЕЭ, т. 3; *L o d s A., Jean Astruc et la critique biblique au XVIII[e] siècle... avec une notice biographique par Palphandéry, Stras.,1924; ODCC, p. 100.

А́ТЛАСЫ БИБЛЕ́ЙСКИЕ. Существуют три типа А. б. Одни содержат только серию историко-географич. карт, отражающих разные периоды свящ. истории; другие — только иллюстративный материал, поясняющий Писание, и, наконец, третья — наиболее распространенная категория — соединение карт с иллюстрациями.

Из изданных на рус. яз. к первой категории относится набор из 7 библ. карт, к-рый приложен к последним изд. Библии, выпущенным Московским Патриархатом. В отличие от него к «Библейскому атласу» прот. Л.П. Петрова (СПб., 1872) приложен историко-географич. словарь. «Историко-географич. атлас Палестины», составленный М.А.*Соловейчиком, включает кроме карт 10 с. пояснительного текста и реконструкцию Иерусалимского Храма. Названия городов и местностей на картах даны в *масоретской транскрипции (см. ст. Масореты). К этой же категории относится «Библейский атлас», вышедший на англ. и франц. яз. под ред. *Роули (R o w l e y H.H. ed., Atlas de la Bible, P., 1969; есть вариант: Student's Bible Atlas, Cleveland, 1965) и «Атлас к Библии и Древнему Востоку», изданный в Милане при участии *Гальбиати.

К разряду чисто иллюстративных А. б. может быть отнесен «Библейский альбом» (СПб., 1906), состоящий из 230 картин *Доре. Альбом этот был также издан под названием «Библейские мотивы» (вып.1–3, СПб., 1896–98) вместе с подборкой стихотворений на темы Свящ. Писания. Аналогичное издание представляет собой «Библия в картинках» *Шнорра. Собрание фотографий, иллюстрирующих Библию, дано в баптистском изд. «Библейский спутник: Пояснения и иллюстрации для изучения Библии» (Берлин, 1923; посл. изд. 1958, приложено к НЗ, выпущенному Рус. библ. обществом в Вашингтоне). Репродукции сопровождаются пояснительным текстом и очерком истории *рукописей библейских и *переводов.

Археологич. материал к Библии представлен в книге В.*Келлера «А Библия все-таки права».

К третьему типу А.б. относится книга Д.М.Березкина «Библейский атлас» (СПб., 1911). Помимо 15 карт в ней даны пояснения и иллюстрации, касающиеся библ. археологии и быта (напр., одежды ветхозав. духовенства, реконструкции Храма и Скинии и проч.). Из иностр. наиболее распространенным является А. б. *Гролленберга, переведенный на мн. языки (англ. пер., Atlas of the Bible, L., 1956). Атлас издан в двух вариантах: большого и малого формата. Он содержит обширный пояснительный текст, в к-ром изложена библ. история, история свящ. книг, материалы по библ. археологии. Кембриджский А. б. является составной частью комментариев к Новой Английской Библии (см. ст. Толковые Библии). Кроме схематич. карт, фотографий древних памятников и текста, в нем даны репродукции картин художников на библ. темы (Jones C.M., Old Testament Illustrations, L., 1971). Чисто географич. является небольшой А. б. Кондора (Condor G.R., Illustrated Bible Geography, L., 1956), а Вестминстерский А. б. включает снимки памятников (*Wright G.E., *Filson F.V., The Westminster Historical Atlas to the Bible, L.–Phil., 1946).

См. также Lemaire P., Baldi D., Atlante Storico della Bibbia, Torino, 1955; Oxford Bible Atlas, Ed. by H.G. May, L., 1962; и ст. Иллюстрированные издания Библии. Перечень атласов по внебибл. миру см. в ст. Древний Восток и Библия.

АТРИБУ́ЦИЯ (от лат. attributio — приписывание) В БИБЛЕИСТИКЕ, установление *авторства для той или иной книги Свящ. Писания. При А. учитываются: 1) свидетельства древних авторов и церк. преданий; 2) заглавие книги; 3) внутренние особенности самого текста (содержание, язык, историч. намеки), говорящие о «жизненном контексте», отразившемся в нем; 4) указания, имеющиеся в др. свящ. книгах. См. ст.: Исагогика; Историч. критика библейская; Критика библейская.

А́УБЕРЛЕН Карл Август — см. Оберлен.

А́УРСЛЕР (Oursler) Фултон (1893–1952), амер. католич. писатель.

Первоначально работал в криминальной полиции и прославился борьбой с гангстерами. Долгое время был вольнодумцем; в 45 лет пережил обращение. В 1943 крестился.

А. принадлежит беллетризованная книга о жизни Христа «Величайшая повесть, когда-либо рассказанная» («The Greatest Story Ever Told», 1949). Она приобрела огромную популярность, выходила массовыми тиражами, инсценировалась на радио. Кроме того, А. выпустил ряд книг и статей о Христе, к-рые были напечатаны в 65 амер. журналах, католических и протестантских («Жизнь Иисуса для детей», «Счастливая пещера» и др.).

● Lelotte F. (ed.), Convertis du XX^{e} siècle, P., 1959–61, v.2.

АФАНА́СИЙ ВЕЛИ́КИЙ (Ἀθανάσιος ὁ Μέγας) АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, свт. (ок. 295–373), отец Церкви, защитник православия в эпоху арианского кризиса. Род. в семье егип. христиан. С юных лет тяготел к монашеству. В 319 рукоположен в диакона. Свою борьбу против Ария начал еще на I *Вселенском соборе (325). С 328 предстоятель Александрийской церкви. Из-за происков арианской партии неск. раз был изгоняем, скрывался в пустыне (в целом 15 лет про-



Святитель Афанасий Великий. Икона. Русский Север. 16 в.

вел вне кафедры). Пользовался горячей любовью народа. В защите православия от подрывавшего основы Церкви арианства проявил несгибаемую волю и мужество. А.В. не получил, в отличие от многих св. отцов, основательного образования, но его проникнутые верой вдохновенные писания вошли в золотой фонд патристич. наследия. А.В. стал одним из основоположников христ. агиографии, написав житие прп. Антония Великого.

Память свт. А.В. Правосл. Церковь празднует 18 января и 2 мая.

К экзегетическим творениям А.В. относятся :

1) «Послание к Маркеллину об истолковании псалмов». В этой книге свт. А.В. определяет Псалтирь как часть Свящ. Писания, в к-рой объединены все осн. темы Библии. «Каждая книга выполняет собственное свое назначение... Книга же Псалмов, подобно саду со сладкопением, передает излагаемое в них и, воспевая о том, показывает опять и свои особенности» (II). В Псалтири, по словам свт. А.В., с одной стороны, отражена внутренняя жизнь души: молитва, скорбь и радость, а с другой — предрекается земная жизнь Христа. А.В. первым разделил псалмы по тематич. категориям (XIV), что стало впоследствии важнейшим методом исследования Псалтири.

2) «Толкование на псалмы». В нем, в частн., объясняется, почему нек-рые считают, что все псалмы принадлежат Давиду. Причину этого А. В. видит в самом царе-псалмопевце. «Он избрал певцов; и потому как учредитель сподобился той чести, что все изреченное и другими певцами приписано Давиду» (Предуведомление к Толкованию на псалмы). Всего святителем истолковано 148 псалмов. Его комментарий — прообразовательный и нравственно-догматический.

3) «Беседы на Ев. от Матфея» сохранились лишь в фрагментах, как и «Толкование на Ев. от Луки». Это лишь часть более обширного собрания экзегетич. трудов святителя, к-рое до нас не дошло. Впрочем, нек-рыми исследователями подвергается сомнению подлинность толкований на Ев. от Матфея и Луки (см. архим. К и п р и а н (Керн), Золотой век святоотеч. письменности, Париж, 1967).

◆ M i g n e. PG, t. 25–28; в рус. пер.: Творения, ч.1–4, М., 1851–54; Обозрение четырех Евангелий и Деяний св. апостолов, составленные по руководству св. Афанасия Александрийского, ХЧ, 1842, № 1.

● Иером. В л а д и м и р (Благоразумов), Св. Афанасий Александрийский: его жизнь, учено-лит. и полемико-догматич. деятельность, Кишинев, 1895; прот. *Г о р с к и й А.В., Жизнь св. А. В., архиеп. Александрийского, Серг.Пос., 1902; ПБЭ, т. 2, с. 163—176; П о п о в И.В., Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского, Серг.Пос., 1904; С к у р а т К.Е., Сотериология св. А. В., Автореф. дисс., БТ, 1971, сб.7; е г о ж е, Учение свт. А. В. о Богово-

площении как основе спасения, БТ, 1973, сб. 11; Q u a s t e n. Patr., v. 3, p. 20–79; см. также ст. Святоотеч. экзегеза.

АФАНА́СЬЕВ Дмитрий Петрович (1843–91), рус. правосл. церк. писатель, выпускник Каз.ДА (1868). Автор учебников по ВЗ, приспособленных к семинарскому курсу. Учебники выдержали неск. изданий. А. нередко заменял объяснение текста *парафразом или пересказом Библии, что рассматривалось его критиками как методологич. недостаток.

◆ Учебное руководство по предмету Свящ. Писания: Книги историч. Свящ. Писания ВЗ, вып.1–2, К., 1874; Учебное руководство по предмету Свящ. Писания: Книги учительные Свящ. Писания ВЗ, М., 1880[2]; Учебное руководство по предмету Свящ. Писания: Книги законоположительные Свящ. Писания ВЗ, Ставрополь, 1888[3]; Учебное руководство по библ. истории ветхозав. Церкви, вып.1–3, Ставрополь, 1890[2]; Толкование на Кн. прор. Исаии с введением к изъяснительному чтению пророч. книг ВЗ, Ставрополь, 1893; Толкование на Кн. прор. Иеремии, Ставрополь, 1894.

● З н а м е н с к и й П.В. История Каз.ДА за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870), Каз., 1892, вып. 3.

АФАНА́СЬЕВ Николай Николаевич, протопр. (1893–1966), рус. правосл. богослов-экклезиолог. Род. в Одессе в семье юриста. Учился на медиц., а затем на математич. ф-тах Новороссийского ун-та. В 1915 учился в Сергиевском артиллер. училище и проходил военную службу. В 1920 уехал в Белград, где поступил на богосл. ф-т Белградского ун-та. Нек-рое время увлекался *теософией. Утверждению в православии помогла встреча с *Булгаковым. Начиная с 1930 А. преподавал канонич. право и греч. яз. в Правосл. богосл. ин-те в Париже. В 1940 рукоположен в иереи митр. Евлогием. Основные работы А. посвящены уяснению природы Церкви, ее иерархии и роли мирян в Церкви.

К вопросам экзегетики прямое отношение имеет докторская дисс. «Церковь Духа Святого» (Париж, 1971). Она рассматривает библ. свидетельства о становлении церк. иерархии, о видах церк. служения в первохристианстве, начиная от апостолов и семи диаконов. Осн. мысль автора в том, что власть в Церкви имеет не юридический характер, а есть служение любви. «Господствовать или повелевать стадом Божиим не означает пользоваться властью, не имеющей оснований в любви... Признание в Церкви иной власти, кроме власти любви, означало бы или умаление, или даже отрицание благодати, т.к. оно означало бы умаление или отрицание общей для всех харизмы любви, без которой не может быть служения» (с. 302–03). Хотя в осн. тезисах А. чувствуется влияние протестанта *Зома, они построены на прочном основании свято-



Протопресвитер Николай Афанасьев

отеч. традиции и общецерк. *Предания Священного. Анализ первоистоков иерархич. служения является уникальным в правосл. экклезиологии. Согласно А., возвышение роли епископа связано с его призванием возглавлять евхаристич. собрание Церкви.

◆ Народ святой, ПМ, вып. 6, 1948; Трапеза Господня, Париж, 1952; Апостол Петр и римский епископ, ПМ, вып. 10, 1955.

● Афанасьева М., Как сложилась «Церковь Духа Святого», в кн.: Церковь Духа Святого, Париж, 1971; ее же, Nicolas Afanassieff, «Contacts», 1965, № 66.

АФРАА́Т (Фархад) Иаков (ок. 270–ок. 345), сир. христ. писатель перс. происхождения, деятельность к-рого протекала в землях, принадлежавших Иранской империи. После обращения в христианство А., как предполагают, стал монахом и, может быть, даже епископом. В 30-х гг. 4 в. написал 23 «Слова» (22 – по числу букв сир. алфавита и одно дополнительное) о различ. сторонах христ. жизни и беседу на ВЗ. Особенность толкований А. в том, что он, в отличие от учителей *антиохийской и *александрийской школ, почти не испытал на себе греч. влияния. Его эрудиция была чисто восточной, не без влияния иудейских (постхрист.) воззрений, с к-рыми он сам вел полемику. Характерно представление А. о посмертии: оно несет на себе явные черты ветхозав. воззрений. «Праведники спят, — пишет он, — и сладок их сон день и ночь: и не замечают они долготы ее — как один час проходит она перед очами их. Когда же забрезжит утро, проснутся они и возрадуются» («Слово о воскресении мертвых»).

А. хорошо знал вост. обычаи, что обогащало его толкования Библии. «Двадцать три гомилии Афраата имеют больше библейской полнокровности и колоритного материала о жизни Иисуса, чем все трактаты апологетов» (Э. Барниколь). Примечательно, что А. пользовался не канонич. Евангелиями, а *«Диатессароном» Татиана. Из прочих книг НЗ он упоминает только Деяния апостолов и послания ап. Павла. В числе цитируемых им книг ВЗ, кроме канонических, упомянуты 1–2 Кн. Маккавейские. Влияние А. осталось локальным: вскоре после его смерти оно было вытеснено авторитетом антиохийской и *эдесской школ.

◆ Aphraatis sapientis persae demonstrationes, Patrologia Syriaca, Accurante R. Graffin., Pars 1, T. 1–2, P., 1894–1907; в рус. пер.: Слово о смирении, ХЧ, 1827, ч. 26; Слово о воскресении мертвых, ХЧ, 1837, ч. III; О Пасхе, ХЧ, 1839, ч. II; Письмо о вере, ХЧ, 1839, ч. IV; Письмо о молитве к Григорию, просветителю Армении, ХЧ, 1842, ч. 1; Письмо к св. Григорию, просветителю Армении, о посте, ХЧ, 1843, ч. 4.

● Материалы к «Богословско-церковному словарю», БТ, 1986, сб. 27, с. 327–28; ПБЭ, т. 2, с. 155; Пигулевская Н.В., Культура сирийцев в средние века, М., 1979; Флоровский Г.В., Восточные Отцы IV в., Париж, 1931; Enc.Kat., t.1, s.131; Schwen P., Afrahat, B., 1907.

АФРИКА́Н — см. Юлий Африкан.

А́ШШЕР, Ушер (Ussher, Usserius), Джеймс, архиеп. (1581–1656), ирланд. протестантский богослов, историк и библеист. Род. в Дублине, где окончил колледж, стал пастором и профессором богословия. В 1621 был назначен епископом в Мит, а в 1625 — архиеп. Армагским. Хотя А. вел борьбу с католиками, он внес немалый вклад в их примирение с протестантами. Во время католич. переворота 1641 А. был отстранен от своего поста, переселился в Лондон и посвятил остаток дней научной работе. По распоряжению О.Кромвеля он был похоронен в Вест-

минстерском аббатстве. А. прославился как проповедник и знаток англ. истории.

В библ. науке А. приобрел известность своим трудом «Летописи Ветхого и Нового Завета» («Annales Veteris et Novi testamenti», 1650–54). В нем на основании расчетов, сделанных по евр. тексту ВЗ, А. пытался установить библ. *хронологию, в частн. хронологию *Пролога Кн.Бытия. Сопоставление библ. указаний на продолжительность жизни праотцев и *патриархов и других *числовых данных Библии привело А. к выводу, что сотворение человека произошло в 4004 до н.э. Хронология, предложенная А., в 1701 была включена в *Авторизованный перевод Библии и в течение 17–19 вв. признавалась наиболее достоверной в разных странах и конфессиях. А. исходил из евр. текста, поскольку *Септуагинта требовала построения иной хронологии. Последующие исследования показали, что Пролог Кн.Бытия содержит гл. обр. *символические числа, к-рые не претендуют на точное отражение временных периодов. Новейшие археологич. исследования не подтвердили подсчеты А. Они показали, что возраст человечества насчитывает более 40 тыс. лет. К области научных курьезов следует отнести мнение А. о том, что миротворение было завершено 23 октября в 9 ч. утра.

◆ The Whole Works, vol. 1–17, Dublin, 1847–64.

● *K n o x R., James Ussher, Archbishop of Armagh, Cardiff, 1967; ODCC, p.1419; см. также ст. Хронология библейская.

Б

БАГА́ТТИ (Bagatti) Беллармино, иером. (р. 1905), итал. католич. специалист по библ. *археологии. Род. в Пизе. Окончил *Папский библ. ин-т. Член Францисканского ордена. С 1935 по 1980 профессор *Иерусалимской библ. школы. Проводил многочисл. раскопки в местах, связанных с евангельскими событиями (Назарет, Айн-Карим, Эммаус).

Наибольшее значение имеют его находки в Назарете, существование к-рого — во времена Иисуса — отрицалось *радикальной критикой. Раскопки велись в связи с постройкой нового храма Благовещения. Б. и его сотрудникам удалось обнаружить следы древнего поселка времен Ирода Великого (лампы и др. предметы утвари). В Назарете были также найдены остатки древних церквей. Одни из них принадлежали христианам — евреям Палестины первых веков н.э., другие относились к визант. периоду. На обломке стены 2–3 вв. была обнаружена греч. надпись «Радуйся, Мария» — уникальное свидетельство о почитании Богоматери в доникейскую эпоху истории Церкви.

◆ I Monumenti di Emmaus el-Qubeibeh e dei dintorni, Gerusalemme, 1947; Il Santuario della visitazione ad' Aih Karim (Montana Judaeale), Gerusalemme, 1948; L'Archeologia cristiana in Palestina, Firenze, 1962; Gli scavi di Nazaret, v.1, Gerusalemme 1967; The church from the Circumcision, Jerusalem, 1971; The Church from the Gentiles in Palestine, Jerusalem, 1971; Alle origini della chiesà, v.1–2, Cittá del Vaticano, 1981–82.

● Диак. М е н ь А., Назарет — колыбель христианства, ЖМП, 1959, № 9; B r i a n d J., L'Eglise Judéo-chrétienne de Nazareth, P., 1975; B r u n o t A., Nazaret, BTS, 1969, № 110.

БАЖА́НОВ Василий Борисович, протопр. (1800–83), рус. правосл. писатель. Род. в Тульской губ. в семье диакона. Окончил СПб.ДА (1823), рукоположен в 1826, состоял законоучителем в Кадетском корпусе и Дворянском полку. С 1827 сменил *Павского на каф. богословия С.-Петерб. ун-та, а в 1835 занял его должность воспитателя наследника престола (будущего Александра II). В 1849 определен духовником царской семьи и во многом содействовал реформам, к-рые проводились при Александре II.

Как член Свят. Синода Б. был одним из гл. сотрудников *синодального перевода Библии: вместе с митр. *Исидором (Никольским) редактировал текст и следил за его первым изданием.

● *А с т а ф ь е в Н., Опыт истории Библии в России в связи с просвещением и нравами, СПб., 1889; ПБЭ, т. 2, с. 247–49.

БАЖЕ́НОВ Иван Васильевич (1855 — ок. 1920), рус. правосл. церк. писатель. Род. в Тверской губ. в семье священника. В 1881 окончил Каз.ДА, преподавал Свящ. Писание и евр. язык в Костромской ДС.

Основные работы Б. относятся к церк.-историч. области. Его магистерская дисс. «Характеристика Четвертого Евангелия со стороны содержания и языка в связи с вопросом о происхождении Евангелия» (Каз., 1907) носит апологетич. характер. В кн. дается обзор сведений об ап. Иоанне, к-рые имеются в НЗ и сохранились у раннецерк. писателей. Критикуя гипотезу *тюбингенской школы о принадлежности 4-го Евангелия неизвестному греку 2-го столетия, Б. приводит убедительные доводы в пользу его традиц. датировки. Он указывает на точность историч. данных в Ев. от Иоанна, на многочисл. *семитизмы в лексике и грамматике Евангелия. Расхождения 4-го Евангелия с *синоптиками, по мнению Б., доказывают, что его автор знал их и сознательно хотел дополнить. Если бы он измыслил свое Евангелие, то стремился бы следовать синоптич. традиции. «Общий характер языка и стиля Евангелия, — заключает Б., — при их особенности, показывает, что писатель его был, несомненно, природный иудей палестинский, притом конца I века, а не образованный эллин II века» (с. 337). Этот вывод подтверждает древнее предание Церкви о принадлежности 4-го Евангелия ап. Иоанну.

◆ Вифезда: Библейско-апологетич. этюд, «Прибавления к ЦВед», 1910, № 19/20; Ветхозав. пророчества о Мессии и исполнение их, РП, 1911, № 6.

● *Богдашевский Д., Рец. на кн.: [Баженов И. Характеристика Четвертого Евангелия со стороны содержания и языка в связи с вопросом о происхождении Евангелия, Каз., 1907] ТКДА, 1910, № 9.

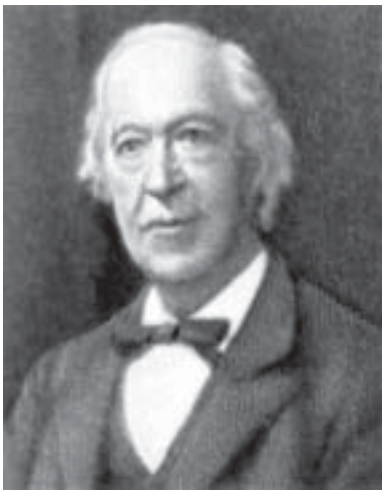
БАЗА́РОВ Иван Иванович, прот. (1819–95), рус. правосл. писатель. Род. в Туле, окончил СПб.ДА в звании магистра (1843). Большую часть жизни Б. провел в Германии, где служил в рус. правосл. храмах, поддерживая тесную связь с соотечественниками (Б. переводил на нем. яз. правосл. лит-ру). Ему принадлежит общедоступная «Библейская история, сокращенно извлеченная из свящ. книг Ветхого и Нового Завета» (1-е изд.: «Сказания, заимствованные из Свящ. книг...», Карлсруэ, 1857), к-рая выдержала 36 изданий (35-е изд., СПб., 1913) и вышла огромным по тому времени тиражом (ок. 1 млн. экз.).

● ПБЭ, т. 2, с. 249–51; ПМ, вып. XI, 1957; R., Прот. Иоанн Иоаннович Б.: (Некролог), ЦВ, 1895, № 2.



Протоиерей Иоанн Базаров

БА́ЙШЛАГ (Beischlag) Вилибальд (1823–1900), нем. протестантский богослов и церк.-обществ. деятель, один из ведущих представителей т.н. «среднего» течения в евангелич. теологии. Род. во Франкфурте. В 1856 назначен придворным проповедником в Карлсруэ, а в 1860 стал профессором НЗ и



Вилибальд Байшлаг

практич. богословия в ун-те г. Галле. Принимал активное участие в организации Прусской церкви и антикатолич. борьбе Бисмарка, поддерживал старокатолицизм.

Б. и его сторонники пытались занять промежуточную позицию между рационализмом *отрицательной критики библейской и ортодокс. лютеранством. С одной стороны, он подверг резкой и справедливой критике взгляды *Ренана («Über «das Leben Jesu» von Renan», B., 1864), а с другой — отказывался принять Халкидонский догмат о Богочеловечестве Иисуса Христа во всей его полноте.

В докладе «Что приобретает Евангелическая Церковь в новых обсуждениях жизни Иисуса?» («Welchen Gewinn hat die evangelische Kirche aus den neuesten Verhandlungen über das Leben Jesu zu sieben?», B., 1864) и в блестяще написанной «Жизни Иисуса» («Das Leben Jesu», Bd.1–2, Halle, 1885–86) Б. проводил мысль о возможности сочетания научно-историч. и религ. подхода к НЗ. Однако, «освобождая» догматы от их «церковно-традиционных форм», Б. зашел слишком далеко и вызвал сильную оппозицию правоверных лютеран. Тем не менее его школа, по словам правосл. богослова А.*Покровского, сыграла и положит. роль, т.к. «дала многих прекрасных апологетов» и «внесла дух современности и свет научности в мертвенные формы отжившей ортодоксии и приблизила их к жизни».

◆ Neutestamentliche Theologie, Bd.1-2, Halle, 1891–92 (англ. пер.: New Testament Theology, vol. 1–2, Edin., 1895). О жизни Б. см. его автобиографию: Aus meinem Leben, Bd.1–2, Halle, 1896–99.

● ПБЭ, т. 2, с. 357–58; RGG, Bd.1, S. 1116–17.

БАЛТИМО́РСКАЯ ШКО́ЛА — см. Олбрайт.

БАРКИТ Френсис Кроуфорд — см. Беркит.

БАРР (Barr) Джеймс (р. 1924), англ. протестантский библеист и филолог. Изучал классич. филологию и богословие в Эдинбурге. С 1951 начал деятельность церк. служителя; с 1953 преподавал, читал лекции по ВЗ, семитским языкам, экзегетике (в Монреале,



Джеймс Барр

Эдинбурге, Принстоне, Манчестере, Иерусалиме, Чикаго, Страсбурге). В 1976–78 профессор в Оксфорде.

Важнейшей работой Б. является «Семантика библейского языка» («The Semantics of Biblical Language», L., 1962), вызвавшая острую науч. полемику. В этом исследовании Б. резко критиковал библеистов за недостаточное использование совр. достижений лингвистики. Он подчеркивал, что нельзя ограничиваться связью, к-рая существует между языком и мышлением того или иного типа, и призывал к анализу самого языка, его структуры и логики. В частн., Б. придает огромное значение семантическому изучению многозначного библ. словаря (так, он насчитал не менее 6 значений слова «познать»).

◆ Biblical Words for Time, L., 1962; Old and New in Interpretation, L., 1966; Comparative Philology and the Text of the Old Testament, Oxf., 1968; The Bible in the Modern World, L., 1973; The Scope and Authority of the Bible, Phil., 1980; в рус. пер.: Фундаменталистское истолкование Библии, «Символ», 1981, № 6.

● Turner M., Cottereill P., Linguistics and Biblical Interpretation, Downers Grove, 1989; Silva M., Biblical Words and Their Meaning, Grand Rapids (Mich.), 1983.

БА́РРЕТ (Barrett) Чарлз Кингсли (р. 1917), англ. протестантский специалист по НЗ, экуменич. деятель. Учился в Кембриджском ун-те (где получил 4 ученых степени), преподавал в колледжах, был пастором. С 1959 профессор Даремского ун-та, а в 1972 сменил *Кеземанна в качестве вице-председателя Общества по изучению НЗ. Б. деятельно участвовал в англиканско-методистском диалоге, целью к-рого было объединение этих конфессий.

Практическим церк. задачам в известной мере подчинены и библ. работы Б. Изучая послания ап. Павла, он пришел к выводу, что уже в первохрист. среде, как в зародыше, находились истоки различ. церк. течений. В своей книге «Признаки апостола» («The Signs of an Apostle», L., 1970) Б. проследил развитие взглядов на роль и призвание апостолов, на место среди них Двенадцати и Павла. Он указал на генетич. связь понятия *апостол* с существовавшими в иудействе *посланниками* общин и рассмотрел эволюцию этого понятия в Церкви. Если первоначально апостолами назывались лишь Двенадцать свидетелей земной жизни Христа, то постепенно так стали называть всех миссионеров, к-рые продолжали дело первых благовестников.

◆ Reading through Romans, L.–Phil., 1977; Freedom and Obligation: A Study of the Epistle to the Galatians, L., 1985. Список прочих трудов Б. приведен в вышеуказанной кн. «Признаки апостола».

БА́РСОВ Матвей Васильевич (ум. в 1896), рус. правосл. церк. писатель. Окончил СПб.ДА (1865) со степенью кандидата. Был инспектором Симбирской ДС (с 1874). Составил две обширные хрестоматии, включающие толкования на НЗ как святоотеч. авторов, так и комментаторов 19 в. Каждый раздел хрестоматий содержит и перечень важнейших богосл. сочинений, что делает работу Б. ценным библиогр. справочником.

◆ Сб. статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия, т.1–2, Симбирск, 1890; Сб. статей по истолковательному и назидательному чтению Деяний св. апостолов и Апокалипсиса, Симбирск, 1894.

● Родосский, с. 33–34.

БАРТ (Barth) Карл (1886–1968), швейц. протестантский богослов. Род.

в Базеле в семье профессора богословия; учился в ун-тах Берлина, Тюбингена и Марбурга. Первоначально Б. увлекался философией Канта и считал себя последователем либерального богословия (его учителями были *Гарнак и *Гункель), но постепенно убедился, что *рационализм в библеистике подменяет подлинное Слово Божье самонадеянной верой в «прогресс», светским гуманизмом и лишает богословие его мистич. духовных истоков.

Переломным моментом в развитии идей Б. стала Первая мировая война, к-рая обнаружила несостоятельность мн. иллюзий европ. секулярного гуманизма. Будучи пастором в Сафенвиле (Швейцария), Б. выпустил книгу «Послание к Римлянам» («Der Römerbrief...», Bern, 1919), к-рая стала манифестом «неоправоверия» (правоверия в смысле возврата к идеям основоположников Реформации, особенно *Кальвина).

В 1921–35 Б. преподавал в ряде ун-тов (в Гёттингене, Мюнстере, Бонне). В этот период он окончательно порвал с либеральной школой, заявив в полемике с Гарнаком, что Библию нельзя понять, прибегая лишь к историч. исследованиям, что Слово Божье воспринимается во всей глубине только верой, к-рая пробуждается в человеке Богом. Тем самым Б. вернул богословие к его фундаментальным основам. Резкие выступления Б. против германского шовинизма и нацизма привели к высылке его из Германии. Он возвратился в Швейцарию, где продолжал свою полемику против искажений христианства (в частн., против т.н. «немецких христиан»; см. ст. Либерально-протестантская школа экзегезы), участвовал в экуменич. движении, в борьбе за мир и справедливость. Свои взгляды Б. подытожил в многотомной «Церковной догматике» («Kirchliche Dogmatik», Bd.1–4, Z., 1932–70).



Карл Барт

Не являясь экзегетом, Б. внес живую струю в библ. исследования, переведя их из области чисто исторической в область диалога между Богом и человеком (отсюда название его богословия — «диалектическое»). Если «научная теология» либеральных библеистов пыталась приблизиться к пониманию Писания при помощи методов историч. критики, то Б. заявил, что эта критика не способна дать подлинное понимание Слова Божьего. Образец такого понимания Б. находит у *Лютера, к-рый прочел послания ап. Павла как обращенные лично к нему. Благодаря тому, что апостол заговорил, а человек 16 в. услышал его, «возник диалог между текстом и читателем». На первый план вышло то, «что не может быть различным теперь и тогда». В своей книге «Послание к Римлянам» Б. с крайним радикализмом отверг все попытки истолковать христианство в духе либерального гуманизма. «Верховная власть Слова Божьего» не может проверяться человеческими мерками; напротив, все земное следует оценивать в свете божественного Слова. Б.

исходил из учения, развитого ап.Павлом, о поврежденности человеческой природы. Несколько утрируя мысль апостола, Б. назвал «идолами» любые проявления человеч. творчества. По его мнению, культура, философия и даже богословие и религия — плоды деятельности ущербного духа падшего человека. Истина заключена только в Слове спасающего Бога, Который явился во Христе, а все остальное — призраки и домыслы. Б. учил, что Бог запределен миру и поэтому Его нельзя познать ни через разум, ни через внутренний опыт, а лишь через *Откровение. В своей критике рационализма Б. вдохновлялся идеями экзистенциальной философии С. Кьеркегора. Он считал свою «диалектическую теологию» призванной познать Откровение как высшую тайну. Иными словами, Б. отрицал всякую возможность естеств. богопознания вне того, что возвещено Библией. В этом его «неоправоверие» обнаруживает специфич. протестантский характер.

В последующих работах Б. несколько смягчил свою точку зрения, частично признав ценность земных усилий человека. Однако он не отказался от сурового приговора, вынесенного им богословию 19 в. Если протестанты пришли, по его выражению, к фарисейскому самодовольству либеральной теологии (превратившейся в часть истории религии с уклоном в сторону *отрицательной библ. критики), то и католики остановились в движении, безраздельно подчинившись философии св. *Фомы. И тут и там Б. находит вариации бесплодного рационализма, к-рый в конечном итоге либо убивает веру, либо превращает ее в смутные «религиозные переживания». На самом же деле христ. вера есть решение человека, отвечающего на призыв Божий. «Библия, — писал Б., — не знает “человека вообще”. Она знает лишь о народе израильском и о Церкви, лишь о человеке, который туда однажды призван или призываем. Это значит: она знает человека только в решении веры, и все остальное, что может быть о нем сказано, – хорошее или плохое, – всегда исходит только из этого. И если Библия не напрасно свидетельствовала нам о верховном авторитете Слова Божьего, значит у нас нет иного способа познания человека, кроме этого, и только в дополнение к этому мы могли бы желать узнать что-либо еще, что может быть сказано о человеке».

Мысль Б. во многом сближалась с идеями рус. религ. мыслителей (в частн. *Булгакова), хотя им чужд радикализм Б.

◆ Der Römerbrief, Bern, 1919; Erklärung des Philipperbriefes, Münch., 1928; Credo, Münch., 1935[3] (рус. пер.: Кредо, ркп. МДА, 1946); How I changed my Mind, Richmond, 1966; в рус. пер.: Христианское благовестие здесь и теперь, в кн.: Совр. протестантизм, ч.1, М., 1973; Суверенность Слова Божия и решение веры, там же; Церковь, там же.

● Гараджа В.И., Протестантизм, М., 1971; Казем-Бек А., Христианский путь Карла Б., ЖМП, 1972, № 9; Лёзов С., Христианство и полит. позиция: Памяти Карла Б., «Страна и мир», 1988, № 5; Старобельцев А., «Речь идет о вас, люди!» (Посвящается памяти пастора Карла Б.), ЖМП, 1988, № 12; *Тиллих П., Диалектическая теология (Карл Б.), «Путь», 1925, № 1; Busch E., Karl Barths Lebenslauf, Münch., 1975; Casalis G., Portrait of Karl Barth, Garden City (N.Y.), 1963; *Küng H., Rechtfertigung: Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln, 1957[2] (англ. пер.: Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection, L.–N.Y., 1964); Parker T.H.L., Karl Barth, Grand Rapids (Mich.), 1970; RGG, Bd.1, S.894–98; TTS, S. 264–69.

БА́РТОН (Barton) Джон (р. 1948), англ. протестантский библеист. Род. в Лондоне. Высшее образование получил в Оксфорде, где является капелланом и преподает богословие ВЗ.

Гл. печатный труд — «Читая Ветхий Завет. Метод в библейской науке» («Reading the Old Testament: Method in Biblical Study», L., 1984), в к-ром дан сравнит. анализ различ. школ, в частн., методов *«истории форм» школы и *«истории редакций» школы, *«канонического» метода экзегезы, *структуралистского толкования Библии и др. направлений в библеистике. Б. считает, что каждый из этих подходов к ВЗ может быть плодотворен, если не ограничиваться только одним из них.

◆ Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament, «Journal of Theological Studies», 1979, v. 30; Amos's Oracles against the Nations, Camb.–N.Y., 1980; Ethics in Isaiah of Jerusalem, «Journal of Theological Studies», 1981, v. 32, ; Biblical Interpretation, Oxf., 1988 (with R.Morgan); People of the Book? The Authority of the Bible in Christianity, Phil., 1988.

● WBSA, p. 14.

БАУМГА́РТНЕР (Baumgartner) Вальтер (1887–1970), швейц. католич. библеист и филолог. Изучал семитские языки (в Цюрихе) и богословие ВЗ (в Марбурге); Б. был э. орд. профессором в Марбурге (с 1920), орд. профессором в Гессене (с 1928) и в Базеле (1929–58).

Гл. работы посвящены Кн.Даниила, исследованию арам. языка и лит. форм Свящ. Писания. Ему принадлежат большие разделы в «Словаре ветхозаветных книг» («Lexicon in Veteris Testamenti Libros», ed. B. und L. Koehler, Leiden, 1953). Эти разделы представляют одно из важнейших исследований по арам. языку в 20 в.

◆ Jeremiah's Poems of Lament, Almond, 1988. Список др. работ Б. с 1913 по 1959 см.: Baumgartner W., Zum Alten Testament und seiner Umwelt, Leiden, 1959.

● NCE, v. 16, p. 22.



Вальтер Баумгартнер

БА́УР (Baur) Фердинанд Христиан (1792–1860), нем. протестантский историк Церкви и экзегет; глава *тюбингенской школы. Род. в Шмидене в семье пастора, окончил Тюбингенский ун-т, где затем преподавал до конца своих дней. В 1826 был назначен профессором богословия.

Гл. труды посвящены церк. истории, но наибольшую известность он приобрел как интерпретатор первохрист. периода. Сначала Б. находился под влиянием либерального богословия *Шлейермахера, но затем стал приверженцем философии *Гегеля, к-рому обязан «стремлением входить во внутренний смысл событий, им исследуемых, — стремлением, так сказать, разрешить факт в идею и давать найденной идее такое или другое, но строго определенное место в общей гармонии целого труда» (А.П.*Лебедев).

По воззрениям Б. стоял на позициях *рационализма. Евангельскую пропо-

ведь сводил исключительно к ее нравств. содержанию. Вопросы о Богочеловечестве и Воскресении обходил как недоступные разуму, считая, по-видимому, эти основополагающие истины христианства мифами. В исследовании новозав. лит-ры Б. применил гегелевскую концепцию развития (тезис — антитезис — синтез). Сначала, по его мнению, Церковь не выходила за рамки *иудейства (кроме веры в Воскресение и мессианство Иисуса). Этот период в истории Общины он назвал *петринизмом* (по имени ап. Петра), антитезой ей был *паулинизм* (по имени ап. Павла), к-рый полностью отрицал ВЗ. Столкновение между ними якобы завершилось синтезом в писаниях Иоанна.

Заслугой Б. является привлечение внимания богословов к внутреннему многообразию раннехрист. взглядов, но его датировка НЗ 2-м веком не выдержала испытания временем. Не удержался в науке и гегелевский схематизм Б. В вопросах новозав. *исагогики он насаждал явный *гиперкритицизм. Так, он отрицал авторство ап. Павла в отношении не только Пастырских посланий (см. ст. Павла ап. послания), но и всех других, кроме Посланий к Римлянам, Галатам и 1–2 Коринфянам. От Б. ведет свое начало новозав. *отрицательная критика 19 в. (его учеником был, в частн., *Штраус).



Фердинанд Христиан Баур

◆ Paulus, der Apostel Jesu Christi, Stuttg., 1845; Geschichte der christlichen Kirche, Bd.1–5, Tüb., 1853–63; Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, Tüb., 1847.

● Прот. *Горский А.В., О первонач. христианстве в связи с вопросом о происхождении новозав. канона — против Баура, ЧОЛДП, 1877, № 1; *Елеонский Н.А., О Ев. от Марка: Разбор мнения Ф.Х.Баура о происхождении и характере Ев. от Марка, ЧОЛДП, 1873, № 3, 6, 12; История христ. Церкви в XIX в., СПб., 1900, т.1; *Лебедев А.П., Церк. историография в гл. ее представителях с IV в. по XX, М., 1898, т.1; свящ. Марков В.С., О Ев. от Матфея: Разбор и опровержение воззрений против него отрицательной критики Баура, М., 1873; НЭС, т. 5; ПБЭ, т. 2, с. 277–83; прот. *Полотебнов А., Св. Евангелие от Луки: Правосл. критико-экзегетич. исследование против Ф.Х.Баура, ЧОЛДП, 1873, № 1–3, 5, 8; *Шаффф Ф., Баур и Тюбингенская школа: Пантеистич. рационализм и новейший гностицизм, ТКДА, 1861, № 11.

БА́УЭР Бруно — см. Мифологическая теория происхождения христианства.

БА́УЭР (Bauer) Вальтер (1877–1960), нем. протестантский библеист. Преподавал НЗ в ун-тах Марбурга (1903), Бреслау (1903–15) и Геттингена (1916–45). Важнейшей работой его является монументальный «Греко-немецкий словарь к Писаниям Нового Завета и другой раннехрист. лит-ре» («Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur», B., 1936^3). Словарь многократно переиздавался и



Вальтер Бауэр

перерабатывался, был переведен на англ. яз. («A Greek-English Lexicon of the New Testament, and the other Early Christian Literature», Chi., 1957).

◆ Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, Tüb., 1909; см. также RGG, Bd.1, S. 925, Bd.7, S.14.

● Gingrich F.W., The Contributions of Prof. Walter Bauer to the New Testament Lexicography, «New Testament Studies», 1962–63, v. 9.

БЕ́А (Bea) Августин, кард. (1881–1968), нем. католич. библеист. Род. в Германии, учился в ун-тах Вюрцбурга и Фрайбурга. В 1902 вступил в Общество Иисусово. В 1912 рукоположен в сан священника. Изучал ближневост. филологию в Берлине и Фалкенбурге (Голландия), куда был назначен провинциалом Общества. С 1928 по 1959 преподавал в *Папском библ. ин-те в Риме. В 1930–49 был его ректором. В эти годы Б. сделал новый лат. перевод Псалмов, сыгравший важную роль в литургич. реформе. С 1959 Б. епископ и кардинал, с 1960 и до конца дней возглавлял Секретариат по вопросам христ. единства. «Родившийся в Германии, живший в Италии, посещавший Россию и другие страны, кардинал Беа был чужд церковного провинциализма. Широта взглядов и братское отношение к некатоликам помогли ему трудиться в экуменической области» (митр. Никодим Ротов).

Б. входил в *Папскую библ. комиссию и внес значительный вклад в энциклику «Божественное вдохновение Духа» (см. ст. Пий XII) и конституцию «О Божественном Откровении» (см. ст. Ватиканский II собор). В течение 20 лет Б. редактировал периодич. издание «Библика» («Biblica»). В своем раннем исследовании о Пятикнижии Б. стоял еще на позициях *старой исагогики и фактически вернулся к гипотезе *Астрюка («De Pentateucho», Romae, 1928), однако горячо защищал важность объективного и научного исследования свящ. текста.

Работа Б. «Историчность Евангелия» («La storicità dei Vangeli», Brescia, 1964) была написана в связи с дискуссиями, возникшими на II Ватиканском соборе; в кн. «О Боговдохновенности» («De Scripturae Sacrae inspiratione quaestiones historicae et dogmaticae»,



Кардинал Августин Беа

Romae, 1935). Б. подчеркивал необходимость учета всех историч. факторов, к-рые играли роль в передаче Слова Божьего. Кроме указанных монографий, Б. принадлежат ок. 120 статей и исследований в библ. периодич. изданиях.

● Митр. Никодим (Ротов), Кардинал Августин Б. (Некролог), ЖМП, 1969, № 2; Guske H., Augustinus Bea, B., 1967; MacKensie R.A.F., Augustin Bea, «Biblica», 1968, v. 49.

БЕ́ДА (Beda) ДОСТОПОЧТЕННЫЙ, иером. (ок. 673–735), англосакс. историк и экзегет, переводчик Библии. С детских лет и до конца дней прожил в стенах обители Джерроу, погруженный в молитву и изучение наук. Тематика его трудов весьма разнообразна, но его гл. наследие — историч. и агиографич. писания, стяжавшие ему славу «отца средневековой историографии». В библ. толкованиях Б. опирался на *Вульгату, италийские переводы и греч. текст. Он написал комментарии ко многим библ. книгам, представляющие собой не что иное, как *катены из отцов Церкви, преимущ. латинских. В конце жизни приступил к переводу Ев. от Иоанна на англосакс. язык. Канонизирован Католической Церковью в 1899.

◆ The Complete Works, vol. 1–12, L., 1843–44; в рус. пер.: Из «Церковной истории народа англов», в кн.: Памятники ср.-век. лат. лит-ры IV–IX вв., М., 1970.

● Алексеев М.П., Христианско-монастырская лит-ра раннего средневековья, в кн.: История английской лит-ры, М.–Л., 1943–49, т.1; НЭС, т. 5; ПБЭ, т. 2, с. 286–88; Enc.Kat., t. 2, s. 169–72; Thompson A.H., Bede: His Life, Times and Writings, Oxf., 1935.

БЕ́ЗА, Без (Bèze) Теодор (1519–1605), руководитель Женевской Реформатской церкви, переводчик Писания, экзегет. Род. в семье франц. дворянина-католика, получил классич. образование. Занимался филологией, писал стихи. В 1548 после тяжелой болезни перешел в протестантизм и уехал в Женеву, где стал ревностным приверженцем *Кальвина. В 1549–58 профессор древних языков в Лозаннской академии, а в 1559 назначен первым ректором Женевской академии и пастором. Б. принимал активное участие в политич. борьбе между католиками и гугенотами. После смерти *Кальвина стал его преемником.



Теодор Беза

Б. принадлежит комментир. перевод НЗ с греч. на лат. язык (1556). Этот перевод был достаточно вольным и преследовал в первую очередь конфессиональные цели (защиту кальвинизма), однако ценность его для того времени заключалась в том, что Б. опирался на древний *кодекс Евангелий и Деяний 5–6 вв., обнаруженный им в 1562 в монастыре Лиона (ныне хранится в Кембридже). Этот кодекс (условно обозначенный D) содержит, в частн., «западный» вариант Деяний, в к-ром есть целый ряд мест, отсутствующих в «восточном» тексте (см. ст. Деяния

святых апостолов). В 1565 Б. также издал греч. НЗ по *Текстус рецептус и франц. перевод Псалмов (1560), приспособленный для нужд кальвинистского богослужения. Б. энергично протестовал против высказанного *Эразмом Роттердамским мнения о наличии семитизмов в Евангелиях. Согласно Б., в Писании не может быть никаких языковых несообразностей, т.к. оно целиком продиктовано Духом Божьим (см. ст. Вербализм).

● Виппер Р.Ю., Влияние Кальвина и кальвинизма на политич. учения и движения XVI в. Церковь и государство в Женеве XVI в. в эпоху кальвинизма, М., 1894; ПБЭ, т. 2, с. 289–91; Geisendorf P.F., Théodore de Bèze, Genève, 1949; ODCC, p. 166.

БЕ́ЗЫ КО́ДЕКС — см. Рукописи библейские.

БЕЛЛАРМИ́НО (Bellarmino) Роберто Франческо Ромоло, кард. (1542–1621), итал. католич. богослов. Род. в Тоскании. Был племянником папы Марцелла II. Восемнадцати лет вступил в Общество Иисусово. Вел преподавательскую деятельность, занимался исследовательской работой по Библии и патрологии. В эти годы Б. написал грамматику евр. языка, много раз переиздававшуюся. В 1592 вышло пересмотренное издание *Вульгаты с предисловием Б. За свою подвижническую жизнь и ученость Б. пользовался высоким авторитетом в католич. мире, хотя и не поддерживал идею светской власти пап. В 1599 Б. стал кардиналом, а через три года архиеп. Капуанским (однако кафедру Б. вскоре оставил). Умер в Риме. Канонизирован Католической Церковью в 1930, в 1931 провозглашен Учителем Церкви.

Среди экзегетич. трудов Б. следует назвать толкование на Псалмы (1611). Полемизируя с протестантами, Б. всегда подчеркивал, что Библия создана Церковью. В связи с делом Галилея много размышлял и писал о соотношении науки и Библии. Он был искренне убежден, что в Свящ. Писании заключены науч. сведения, к-рых христианин должен свято придерживаться. Гелиоцентризм был для Б. лишь остроумной гипотезой, к-рую опасно противопоставлять Птолемеевой системе, соответствующей, по мнению Б., букве Писания. В письме к ученому монаху Паоло Фоскарини, защитнику коперниканства, Б. писал: «Мне кажется, что Ваше священство и господин Галилей мудро поступают, довольствуясь тем, что говорят предположительно, а не абсолютно; я всегда полагал, что так говорил и Коперник». Б. даже дал Галилею своего рода охранное письмо, в к-ром подтверждал, что тот никогда не привлекался к ответственности за свои теории. Однако когда ученый стал высказываться более определенно, Б. уступил тем, кто требовал официального осуждения гелиоцентризма. Его мотивы видны из того же письма к Фоскарини: «Если Ваше священство захочет прочесть не



Кардинал Роберто Франческо Беллармино

только св. отцов, но и новые комментарии на Исход, Псалтирь, Екклесиаста и Иисуса Сирахова, то Вы найдете, что все сходятся на том, что нужно понимать буквально, что Солнце находится на небе и вращается вокруг Земли... Рассудите же сами, со всем своим благоразумием, может ли допустить Церковь, чтобы Писанию придавали смысл, противоположный тому, что писали св. отцы, все греческие и латинские толкователи». Т.о., Б. оказался в плену концепции, к-рая рассматривала Библию как источник науч. знаний, что и привело к самым прискорбным последствиям. Правота же оказалась за Галилеем, к-рому приписывают слова: «Библия учит не тому, как вращаются небеса, а как взойти на небо». См. ст.: Космография библейская; Наука и Библия; Святоотеческая экзегеза.

◆ Opera omnia, vol. 1–12, P., 1870–74; в рус. пер.: Наука благополучно умирать, основанная на правилах хорошей христ. богоугодной жизни, ч.1–2, М., 1783; Руководство к Богопознанию по лествице сотворенных вещей, М., 1783; Лествица умственного восхождения к Богу по степеням созданных вещей, СПб., 1786; О седми изречениях от Христа, на кресте провещанных, кн.1–2, СПб., 1795; О воздыхании голубицы, или О пользе слез, кн.1–3, СПб., 1795.

● ПБЭ, т. 2, с. 364–69; Brodrick J., The Life and Work of Blessed Robert Francis, Cardinal Bellarmine, vol. 1–2, L., 1928; ODCC, p.152–53.

БЕЛОРУ́ССКИЕ ПЕРЕВО́ДЫ БИ́БЛИИ. Начало изданий Библии в Белоруссии связано с деятельностью первопечатника *Скорины, к-рый в 1517–19 выпустил ряд книг своей «Русской Библии» («Біблія руска», т.1–3, Прага, 1517–19). Позднее В.*Тяпинский издал отдельно Четвероевангелие (Тяпино, 1580). На совр. белорус. язык католики перевели весь НЗ и Псалтирь (перевод Л. Дцекуць-Малея и А. Луцкевич, Хельсинки, 1931) и Евангелия с Деяниями (пер. свящ. П.Татариновича, Рим, 1954).

● Подокшин С.А., Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы: Вторая пол. XVI—нач. XVII в., Минск, 1970.

БЕНА́РИ (Benari) Фердинанд (1805–80), нем. протестантский библеист, профессор Бернского ун-та. В 1841 Б. выдвинул гипотезу, что число зверя 666 в Откр 13:18 есть сумма цифровых значений евр. букв, к-рые образуют слова «Нерон кесарь». Эта догадка почти одновременно с Б. была выдвинута *Гитцигом и *Ройссом и нашла поддержку у мн. экзегетов. Кроме того, Б. отождествил 5 царей Откр 17:10 с Августом, Тиберием, Калигулой, Клавдием и Нероном и, т.о., датировал Апокалипсис 68-м годом (правление Гальбы). В наст. время большинство библеистов предпочитает датировку свт. *Иринея Лионского, к-рый отнес Откровение к царствованию Домициана (90-е гг. 1 в.). См. ст. Откровение св. Иоанна Богослова.

БЕ́НГЕЛЬ (Bengel) Иоганн-Альбрехт (1687–1752), нем. лютеранский богослов, один из основоположников библ. *текстуальной критики и *палеографии нового времени. Род. в Виннендене, окончил Тюбингенский ун-т. Был близок к кругам нем. пиетистов, стремившихся возродить духовную жизнь лютеранства. Знакомясь с методами изучения Библии, Б. не считался с конфессиональными границами. Самостоят. библ. соч. Б. вышли в годы его педагогич. деятельности. С 1741 Б. занимал высокие церк. и гражданские должности и приобрел популярность своими беседами о Библии с народом.



Иоганн-Альбрехт Бенгель

Как протестант Б. исходил из мысли, что святость Писания вытекает из него самого. Хотя его критич. труды и вызывали недоверие у многих протестантов и католиков, он искренне был убежден, что в Библии людям дано Слово Божье. «Ничего не вноси в Писание, — говорил он, — но все черпай из него и ничего не упускай из того, что в нем заключается». Ради этого принципа Б. настаивал на строгом соблюдении одного из правил *герменевтики — исследуя текст, не ограничиваться отрывками и цитатами, а брать его в целостном контексте.

Тщательно изучив множество изданий и рукописей Библии, Б. пришел к выводу, что общепринятый текст (*Текстус рецептус) необходимо выверить, учитывая разночтения и варианты. Он положил начало этой работе, издав НЗ с критическим аппаратом (Tüb., 1734), к-рый надолго стал классич. образцом текстуальной критики. В нем он разделил рукописи на *семейства (в частн., азиатское и африканское) и обосновал различение манускриптов по их качеству. Кроме того, Б. первым высказал мысль, что текстуальные разночтения не затрагивают вероучительного содержания Библии. В 1742 Б. издал в Тюбингене «Указатель к НЗ» («Gnomon Novi Testamenti»), где изложил свои экзегетич. взгляды. Его метод объяснения Свящ. Писания через само Писание проложил путь *богословию библейскому как самостоят. дисциплине.

Известное влияние имели попытки Б. оперировать библ. цифрами и даже предсказать конец мира на основе Откровения. Однако эти домыслы относятся к тому, что *Гарнак справедливо назвал «библейской алхимией» (см. ст. Юнг-Штиллинг).

● ПБЭ, т. 2, с. 377–78; M ä l z e r G., Bengel und Zinzendorf, Witten, 1968; I d., Iohann Albrecht Bengel. Leben und Werk, Stuttg., 1970; *N e s t l e E., Bengel als Gelehrter, Tüb., 1893; RGG, Bd.1, S.1037–38.

БЕН-СИРА́ — см. Иисуса, сына Сирахова, Премудрости Книга.

БЕНУА́ (Benoît) Морис-Пьер, иером. (1906–87), франц. католич. экзегет. Род. в Нанси; вступил в орден доминиканцев; рукоположен в 1930. Изучал библ. богословие в *Иерусалимской библ. школе, где стал профессором НЗ (1932–84), а впоследствии — директором (1965–72). Был экспертом *Ватиканского II собора и редактором библ. отдела журн. «Concilium».

Для *Иерусалимской Библии Б. подготовил комментарии на Ев. от Матфея и *Послания из уз ап. Павла. Совместно с *Буамаром издал «Синопсис четырех Евангелий» на франц. языке, где кроме параллельно расположенных текстов Евангелий приведены и цитаты из раннехрист. лит-ры («Synopse des Quatre Evangiles en français avec parallèles des Apocryphes et des Pères», vol. 1–3, P., 1965–72). В отличие от аналогичной работы *Аланда на греч., «Синопсис» снабжен



Морис-Пьер Бенуа

обширным комментарием, в к-ром учитываются методы *«истории форм» школы и *«истории предания».

После *Лагранжа Б., вероятно, был наиболее известным в наше время католич. специалистом по НЗ. Многочисл. статьи Б. на библ. темы собраны им в 4-томнике «Экзегеза и богословие» («Exégèse et Théologie», vol. 1–4, P., 1961–82), в к-ром рассматриваются общие вопросы *боговдохновенности, *герменевтики, *демифологизации и отд. проблемы НЗ, а также собраны статьи об ап. Павле, первонач. христианстве и отношении между *иудаизмом и христианством. В этих статьях Б. обнаруживает глубокую эрудицию и критич. талант, а также церк. подход к Писанию.

Исследование «Страсти и Воскресение Господа» («Passion et Résurrection du Seigneur», P., 1966) представляет скрупулезный анализ еванг. текстов, расположенных по смысловым и текстуальным параллелям. Б. показывает, как свидетельства традиции о подлинных событиях преломляются в Евангелиях через их богосл. осмысление, причем у каждого евангелиста это осмысление имеет собственный своеобразный характер.

◆ В рус. пер.: Вознесение. — Евхаристия, СББ, с. 155–60, 322–29.

● WBSA, p. 19.

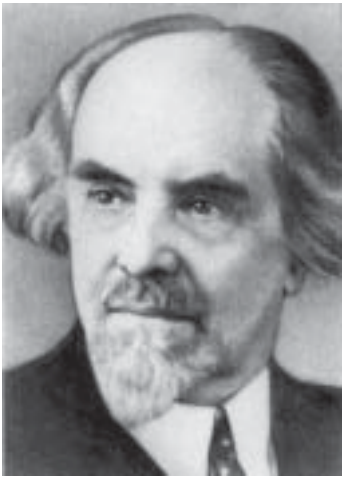
БЕРДЯ́ЕВ Николай Александрович (1874–1948), рус. религ. мыслитель.

Происходил из старинной аристократич. семьи, воспитывался в Кадетском корпусе. Во время учебы в Киевском ун-те испытал влияние кантианства и марксизма, участвовал в революц. движении. Был сослан в Вологду (1901), где и написал свою первую работу. После ссылки нек-рое время изучал философию в Германии. Духовные поиски привели Б. к христианству. Его филос. обоснованию Б. и посвятил все свое творчество. Богословом в строгом смысле слова Б. себя не считал и оставался верен призванию свободного христ. мыслителя. Принадлежа к Православной Церкви, он тем не менее всегда был противником узкого конфессионализма. Расцвет лит. деятельности Б. начался после поездки в Париж (1907), где он познакомился с новейшими мистич. и филос. течениями Запада (особенно Франции). В России на Б. оказал влияние *Мережковский, проповедник «нового религиозного сознания». Из мыслителей прошлого Б. особенно многим был обязан *Бёме и *Шеллингу. Это сказалось уже в первых его работах (в частн., опубликованных московским религ. изд-вом «Путь»). В начале 1910-х гг. был активным участником Религ.-филос. общества им. Вл. Соловьева, а в 1918 создал Вольную академию духовной культуры. В 1922 был выслан из России; жил сначала в Берлине, а затем в Париже. Там Б. возглавил Религ.-филос. академию и редактировал журн. «Путь» (1925–39). Из рус. мыслителей 20 в. Б. был одним из самых влиятельных на Западе.

Филос. воззрения Б. близки к экзистенциализму. Его гл. темы: личность и история, Бог и свобода. В трактовке свободы Б. стоял на дуалистич. позиции, объясняя происхождение зла «нетварной свободой», «волей к ничто», неподвластной Божеству. Этот теологумен определил и его взгляд на грехопадение. Б. считал его совершившимся в мире, к-рый коренным образом отличался от настоящего. Нынешнее бытие есть темница духа, порабощенного мертвенной «объективацией». Вся история есть путь к эсхатологич. освобождению духа от этого рабства. Высшее предназначение человека, согласно Б., есть творчество, через к-рое он соучаствует в деле Христа и во вселенских замыслах Триединого Бога.

Библия в системе Б. Прямое отношение к библ. проблематике в наследии Б. имеют две темы: вопрос о смысле истории и о природе Откровения. Опередив концепции *Вебера, К. Досона и *Тойнби, Б. показал, что Библия, в отличие от др. учений, содержит идею истории как становления, процесса, устремленного к эсхатологич. свершению (см. ст. Историзм Свящ. Писания). «История, — писал Б., — поистине есть драма, имеющая свои акты от первого до последнего, имеющая свое начало, свое внутреннее развитие, свой конец, свой катарсис, свое свершение. Это понимание истории как трагедии было чуждо эллинскому сознанию; сознание исторического свершения нужно искать не в эллинском мире, а в сознании и духе древнего Израиля. Идея исторического внесена в мировую историю евреями, и я думаю, что основная миссия еврейского народа была: внести в историю человеческого духа это сознание исторического свершения, в отличие от того круговорота, которым процесс этот представлялся сознанию эллинскому. Для сознания древнееврейского процесс этот всегда мыслился в связи с мессианством, в связи с мессианской идеей» («Смысл истории»).

Б. подчеркивал историч. ограниченность не только ср.-век. христ. мысли, но и той среды, к к-рой первоначально было обращено Откровение, Слово Божье. Он считал, что непросветленные, социоморфные стихии нередко затемняли подлинный дух Писания. Поэтому историч. «неудачи» христиан Б. считал промыслительными и оздоровляющими. Они учили уважать самое драгоценное в творении — человеческую личность и ее свободу. На фоне недостоинства христиан еще яснее становится достоинство христианства. Библейское Откровение есть богочеловеческое — этим обусловлена его двойственность. В Писании следует учиться отличать земное от небесного. «Человеческое сознание, — говорит Б., — очень зависит от социальной среды, и ничто так не искажало и не затемняло чистоту христианского Откровения, как социальные влияния, как перенесение социальных категорий властвования и рабства на рели-



Николай Александрович Бердяев

гиозную жизнь и даже на самые догматы. И Священное Писание есть уже преломление Откровения Бога в ограниченной человеческой среде и ограниченном человеческом языке. Обоготворение буквы Писания есть форма идолопоклонства. Поэтому научная библейская критика имеет освобождающее и очищающее значение» («Самопознание», Париж, 1989).

Этой проблеме Б. посвятил спец. работу «Истина и Откровение», к-рая вышла посмертно на франц. яз. («Vérité et Révélation», Neuchâtel–P., 1954). В ней Б. еще раз возвращается к своим осн. идеям о свободном творческом духе и его «объективации», т.е. воплощении в ограниченных, рациональных, очерствелых формах. С помощью этой мысли Б. толкует и Откровение как сверхрациональную тайну, определяемую только апофатически. Но на вербальном уровне оно неизбежно приобретает антропоморфные, социоморфные и космоморфные формы. Подлинное постижение его требует учета этих «объективированных» форм, чтобы проникнуть в сферу тайны, недоступную ограниченному разуму и земным измерениям. (См. ст. Демифологизация.)

◆ Философия свободы, М., 1911; Смысл творчества: Опыт оправдания человека, М., 1916; Наука о религии и христианская апологетика, «Путь», 1927, № 6; О назначении человека, Париж, 1931; Собр. соч., т.1–4, Париж, 1985–90[3].

● Свящ. Антонов Н.Р., Рус. светские богословы и их религ.-обществ. миросозерцание: Лит. характеристики, СПб., 1912, т.1; Гальцева Р., Бердяев, РП, 1800–1917, ч.1, М., 1989, с.246–49; прот. Зеньковский В.В., История рус. философии, Париж, 1950, т. 2; Кувакин В.А., Критика экзистенциализма Б., М., 1976; Лосский Н.О., История рус. философии, пер. с англ., М., 1954; Полторацкий Н., Н.А.Б. Жизненный и филос. путь, в кн.: Рус. религ.-филос. мысль XX в., Питтсбург, 1975; Федотов Г.П., Н.А.Б. — мыслитель, «Новый журнал», 1948, № 19; прот. Флоровский Г.В., Пути рус. богословия, Париж, 1937; ФЭС, с.54; см. также составленную Т.Ф.Клепининой библиогр. Н.А.Б. (Bibliographie des Œuvres de Nicolas Berdiaev, P., 1978).

БЁРКИТ (Burkitt) Френсис Крофорд (1864–1935), англ. протестантский церк. историк, патролог и библеист. Выпускник Кембриджа, где с 1905 состоял профессором богословия. Б. изучал гностицизм, *манихейство, а также *Пешитту и др. древние сир. переводы Библии и древние сир. литургии. Б. отождествил и издал Синайский *палимпсест сир. Четвероевангелия и фрагмент перевода *Акилы. Он развивал идеи *Велльхаузена о происхождении Евангелий. В кн. «Евангельская история и ее передача» («The Gospel History and its Transmission», Edin., 1906) изложил свою *четырех источников Евангелий теорию. Согласно этой теории, Матфей и Лука независимо друг от друга использовали Ев. от Марка и устную традицию речений Христовых (Q — см. ст. Квелле). В то же время они располагали собств. источниками, к-рые Б. обозначил как M (для Мф) и L (для Лк). Теория Б. послужила отправной точкой для последующих решений синоптич. проблемы (в частн., *Буамаром).

◆ Christian Beginnings, L., 1924; Palestine in General History, L., 1929 (with Robinson Th.H., Hunkin J.W.); в рус. пер.: Очерки по истории христианства в Сирии, ХЧ, 1914, № 3, 5, 6, 7/8.

● Дойель Л., Завещанное временем, пер. с англ., М., 1980; ODCC, p. 212; Ratcliff E.C., F.C.Burkitt, «Journal of Theological Studies», L., 1935, v.36.

БЕ́РНИ (Burney) Чарлз Фокс (1868–1925), англ. филолог и экзегет. Был профессором Свящ. Писания в Оксфорде. Один из крупнейших специалистов своего времени по евр. и *арам. языкам. После тщательного анализа Евангелий Б. пришел к заключению, что они имели семитический прототип. Особенно неожиданным для библеистики того времени было открытие этого факта по отношению к Ев. от Иоанна, к-рое критич. традиция считала наиболее эллинизированным. В рус. библеистике аналогичный тезис прежде Б. выдвинул И.*Баженов (1907).

◆ Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings, Oxf., 1903; Israel's Settlement in Canaan, L., 1918; The Aramaic Origin of the Fourth Gospel, Oxf., 1922; The Poetry of Our Lord, Oxf., 1925.

● ODCC, p. 213.

БЕ́РНФЕЛЬД Шимон (1860–1940), евр. библеист и историк. Род. в г. Станиславе (совр. Ивано-Франковск). Высшее образование получил в Кенигсберге и Берлине. Был раввином в Белграде (1886–94). С 1894 и до конца дней жил в Берлине, где занимался науч. и публицистич. деятельностью.

Б. принадлежат десятки книг и сотни статей, часть к-рых вышла на рус. языке. В области библеистики вначале придерживался умеренного критицизма, полемизируя с крайностями *либерально-протестантской школы экзегезы. Но в своем исагогич. труде по ВЗ («Историко-литературное введение в Свящ. Писание»), вышедшем в 1923–25 (на евр. яз.), Б. принял наиболее радикальные гипотезы критиков.

◆ Das Buch der Bücher, B., 1899; Bücher der Bibel in: Encyclopedia Judaica, B., 1929, Bd. 4; Daat Elohim (на евр. яз.), т.1–2, Warszawa, 1897–99; в рус. пер.: Талмуд, его сущность, значение и история, СПб., 1901; ст. в ЕЭ: Воздаяние, т.5; Ессеи, т.7; Кн. Юбилеев, т. 9; Левират, т.10; Моисей, Номизм, Обряды, т.11; Предопределение, Провидение, т.12; Пророки и пророчество, Песнь Песней, Религия, т.13; Соферизм, т.14; Числа, т.15; Этика, т.16, и мн. др.;

● ЕЭ, т. 4; КЕЭ, т.1, с. 375; Jüdisches Lexikon, B., 1927, Bd. 1.

БЕРСЬЕ́ (Bersier) Эжен (1831–89), франц. реформатский пастор. Род. и провел молодые годы в Швейцарии. Окончив Женевскую ораторию, стал пастором в Париже. Как обществ. деятель Б. резко выступал против угнетения и колониальных войн. В дни осады Парижа, завершившие франко-прусскую войну (1870–71), Б. проявил себя как истинный пастырь и гражданин. «Его беседы в сен-мартенском театре Легуве, — пишет современник, — были равносильны раздаче хлеба в голодающем городе». Конфессиональная позиция Б. всегда отличалась широтой: будучи протестантом, он стремился быть прежде всего христианином, открытым ко всем другим исповеданиям (в частн., он с восхищением отзывался о правосл. богослужении). Учитель и друг Б. *Прессансе писал, что в своих беседах он «умел соединять с твердостью своей веры, сильной и широкой, обстоятельное знание сердца человеческого, а также состояния умов, специфических потребностей своего времени».

Каждая беседа Б. является свободным размышлением над к.-л. текстом Свящ. Писания. В беседах он дает не просто толкование, но тесно связывает учение Библии с животрепещущими проблемами христ. веры, жизни и мысли. Они представляют собой блестящий образец актуализации библ. тем. Например, в беседе на Послание к Филимону («Раб Онисим») Б. раскрывает тему отношения христианства к рабству; в беседе об Иоанне Кре-



Эжен Берсье

стителе («Придворный проповедник») говорит о долге пастыря, чей голос обращен к власть имущим; в беседе «Моисей» размышляет о твердости в вере. Еще при жизни Б. его произведения были переведены на мн. европ. языки, в т. ч. и на русский. Среди правосл. читателей они пользовались большой популярностью и неск. раз переиздавались. Систематич. обзор всего наследия Б. дал англ. писатель Тинлинг (T i n l i n g J.F.B., Bersier's Pulpit, N.Y., 1901).

◆ В рус. пер.: О царском достоинстве Иисуса Христа, СПб., 1881; Беседы, т.1–5, СПб., 1885–1902; Избр. беседы, СПб., 1881.

● Прот. Г а л а х о в И., Рассуждение Б. о взаимных отношениях между верой и нравственностью, Харьков, 1913; прот. С а д о в с к и й Е., Проповедник мира: к 70-летию со дня смерти Евгения Б. (1889–1959), ЖМП, 1959, № 11; ПБЭ, т. 2, с. 415–17.

БЁМЕ (Böhme) Якоб (1575–1624), нем. протестантский мыслитель.

Род. в Силезии в зажиточной крестьянской семье. Обучившись ремеслу сапожника, поселился в Гёрлице, где и провел большую часть жизни. Под влиянием пастора Мартина Меллера, стремившегося преобразовать лютеранское учение, Б. стал знакомиться с мистич. натурфилос. и алхимич. литрой. Особенно волновала его проблема зла и *теодицеи. Решение ее было подсказано Б. не столько книгами, сколько личным мистическим опытом. По свидетельству самого Б., дважды (в 1600 и 1610) он пережил состояния озарения, когда ему открылась сущность вещей. Пытаясь передать этот опыт, Б. написал книгу «Аврора, или Утренняя заря в восхождении» («Morgenröte im Aufgang oder Aurora», [S.l.], 1612). По форме она представляла собой род толкования на *Шестоднев. Несмотря на перегруженность астрологич. и алхимич. терминологиями, на запутанность изложения, странные образы и темные *аллегории, этот труд обладает огромной поэтической силой и глубиной мысли.

*Гегель считал Б. самородком, положившим начало оригинальной нем. философии. Размышления Б. начинаются с тайны *грехопадения. Одним из первых среди толкователей Библии он отверг мысль, будто зло явилось в природе в результате Адамова непослушания. Когда был сотворен человек, единый организм природы, «древо» ее, было уже раздираемо противоположными силами. «Нет ничего в природе, что не заключало бы внутри себя доброго и злого; все движется и живет в этом двояком побуждении». Полярность мира проистекает из Бога, в Котором потенциально пребывает все. Вселенная полна динамики, огня, вечного «кипения»; и в Самом Боге нельзя видеть неподвижное Начало. Сокровенный Отец, проявляя Себя в Слове (Сыне), соединяет тайну этого проявления со Своей непостижимой сущностью через Духа. Его силы рождают мир. «Из сил Божиих возникло небо; из неба возникли звезды; из звезд

возникли стихии; из стихий возникли земля и твари».

Этот богосл. эволюционизм Б. местами приближается к пантеизму, хотя последовательным пантеистом Б. не был. Его мысли свойственны антиномичность, парадоксальность, недосказанность. По мнению Б., противоположности, когда они заключены в Божестве, имеют гармоничный характер. Когда же свободная воля духовных существ пыталась подняться выше Бога, полярности приобрели мучительный, темный характер. Падение Люцифера в силу взаимосвязанности всех уровней творения сказалось и на Вселенной в целом. Но эта катастрофа ее не погубила. «Ибо земная и поврежденная природа от начала своего сотворения и до сего дня непрестанно трудилась над тем, чтобы мочь произвести небесные образы, как в земле, так и в людях и зверях». Этот процесс Б. сравнивает с муками рождения. Он решительно отвергает учение *Кальвина о предопределении. Человеку дарована свобода, несмотря на то, что «вещество, из которого был создан Адам, было несколько заражено диавольским недугом». Человек мог преодолеть это темное начало, но поддался искушению, к-рое поработило его. Спасение человеку принес Сам Бог, воплотившись в Иисусе Христе. Через Него свет проникает в падший мир. Он есть заря нового бытия, к-рая брезжит во всем, что есть доброго в человеке. «Все люди таковы, будь они христиане, иудеи, турки или язычники; в ком есть любовь и кротость, в том есть и свет Божий». Заря Христова предшествует великому Дню, когда зло в мире будет окончательно побеждено.



Якоб Бёме

В своих последующих писаниях, в частн. в «Теоскопии», вошедшей в сб. «Христософия» (Chrtistosophia, [S. l.], 1624), Б. углубил свое учение о противоположностях. Пока Бог представляет собой неизреченную «Бездну» («Abgrund»), Он не может стать Творцом. Тайна Триипостасности есть саморазличение в Боге, к-рое же производит противоположности в твари, — искажаясь, она рождает зло, а устремляясь к Богу, — добро. Творение и искупление есть единый процесс, полный борьбы, «буйства», надежды и великого завершения.

Книги Б. вызвали гонения против него со стороны лютеранских ортодоксов. Его даже пытались изгнать из Гёрлица. Позднее идеи Б., несмотря на то, что они чужды строгой филос. и богосл. логике, оказали большое влияние на европ. мысль, в частн. на Гегеля, *Шеллинга, А.Шопенгауэра, Ф.Баадера, Вл.*Соловьева, *Бердяева. В Россию его книги проникли уже в кон. 17 в. и были полностью переведены в 18 в. (изданы лишь частично). Архиеп. Филарет (Гумилевский) находил рукописи его трудов даже в крестьянских домах. На нек-рых была надпись «иже во святых отца нашего Иакова Бемена».

◆ Sämmtliche Schriften, Bd.1–11, Stuttg., 1955–61; в рус. пер.: Christosophia, или Путь ко Христу, кн.1–9, СПб., 1815, репр.,

М., 1990; Aurora, или Утренняя заря в восхождении, М., 1914.

● *Бердяев Н.А., Из этюдов о Якове Б., «Путь», 1930, № 20–21; Головин А.В., Филос. воззрения Якоба Б., «Уч. зап. каф. обществ. наук вузов Ленинграда», Л., 1969, вып.10; Горфункель А.Х., Философия эпохи Возрождения, М., 1980; Левен В.Г., Якоб Б. и его учение, «Вестник истории мировой культуры», 1958, № 5; Неманов И., Антихрист, или таинств. источник великой мудрости одного нем. башмачника, «Наука и религия», 1968, № 6–7; НЭС, т. 5; ПБЭ, т. 2, с. 374–77; Benz E., Der Prophet Jakob Böhme, Mainz, 1959; Grunsky H.A., Jakob Böhme, Stuttg., 1956; Koyré A., La philosophie de Jacob Boehme, P., 1929.

БИБЛЕ́ИСТИКА — совокупность библ. дисциплин, включающих *исагогику, *экзегезу и *герменевтику.

БИБЛЕ́ЙСКАЯ ИСТО́РИЯ — см. История библейская.

БИ́БЛИА ГЕБРА́ИКА (Biblia Hebraica) — см. Критические издания Библии.

БИБЛИОГРА́ФИЯ БИБЛЕ́ЙСКАЯ, перечни трудов по библеистике, нередко аннотированные. В России такие перечни стали выходить с кон. 19 в. Гл. среди них: Воронцов В.В., Русские толкования и авторы трудов по Свящ. Писанию в XIX в. и в начале наст. столетия, в кн.: *Вигуру Ф., Руководство к чтению и изучению Библии: Ветхий Завет, пер. с франц., М., 1897, т.1; Знаменский И.С., Систематич. указатель статей, находящихся в разных духовных журн. и Епархиальных ведомостях, по предмету Свящ. Писания Ветхого и Нового Завета, ч.1–2, Полтава–Каз., 1879–90; *Мышцын В.Н., Обзор рус. журналов. Статьи по Свящ. Писанию, БВ, 1901, № 10; его же, Обзор духовных журналов. Статьи по ВЗ, БВ, 1901, № 12; свящ. *Соловьев И., Обозрение статей по Свящ. Писанию в «Чтениях в Обществе любителей духовного просвещения» за первые двадцать пять лет существования этого журн., ЧОЛДП, 1888, № 10/11; Указатель книг для чтения правосл. христианину, вып.1. Книги по истории и изъяснению Ветхого и Нового Завета, СПб., 1913; *Царевский А.С., Библ. лит-ра на Западе: ВЗ, ТКДА, 1882, № 4; 1883, № 9; 1884, № 5; 1885, № 4; 1886, № 12; 1888, № 2; его же, Библ. лит-ра на Западе: НЗ, ТКДА, 1882, № 10; 1883, № 12; 1884, № 12; 1885, № 11; 1887, № 3.

Кроме того, Б. б. можно найти в указателях к журн.: БВ, ВиР, ХЧ, ТКДА, ЧОЛДП, «Странник» и др., а также в трудах: прот. Светлов П.Я., Что читать по богословию?: Систематич. указатель апологетич. лит-ры на рус., нем., франц. и англ. яз. (248–1906 гг.), К., 1907; Систематич. указатель литры о евреях на рус. яз. со времени введения гражданского шрифта (1708 г.) по декабрь 1889 г., СПб., 1892.

Библиогр. справки имеются в НЭС, ЕЭ, ПБЭ, ЭСБЕ. Разделы «Библеистика» и «Кумрановедение» имеются в библиогр. указателе «Проблемы атеизма и религии», выпускаемом Ин-том науч. информации по обществ. наукам АН СССР (ИНИОН), в серии «Новая советская и иностр. лит-ра по обществ. наукам» (выходит с 1959).

На Западе в наст. время выходят 52 изд. по Б. б. В частн., в 1946 Британское общество ВЗ начало издавать «Книжный список» («The Book List») такого рода. Аннотированную Б. б. этого списка объединила книга «Одиннадцать лет библейской библиографии», вышедшая под ред. *Роули («Eleven Years of Bible Bibliography», Ed. by H.H.

Rowley, Indian Hills, 1957), а также книга «Библ. библиогр. за десять лет» («A Decade of Bible bibliography», 1957-1966, Ed. by G.W.Anderson, Oxf., 1967).

На нем. яз. аналогичное изд. выходит с 1951–52 в Штутгарте («Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete»). С 1956 Католич. библ. ассоциация выпускает периодич. издание «Old Testament Abstracts» (Washington), содержащее аннотированную библиогр. статей и книг по ВЗ. На франц. яз. имеется аннотированная «Библейская библиография» («Bibliographie biblique. Dossiers pour l'animation biblique», P., 1981). В Риме выходит сводный «Библейско-библиогр. указатель». Самая подробная Б. б. имеется в *Иерусалимской библ. школе, руководимой доминиканцами. Обширные указатели литры имеются в JBC; NCCS; NCE; Bilan de la théologie du XX^e siècle, vol. 1–2, Tournai–P., 1970–71.

● Игумен Иннокентий (Павлов), К библиографии библеистической лит-ры, «Советская библиография», 1989, № 3; Anne D.E., Jesus and the Synoptic Gospels: A Bibliographic Study Guide, Downers Grove, 1981; *Fitzmyer J.A., An Introductory Bibliography for the Study of Scripture, Rome, 1981; Harrington D., The New Testament: A Bibliography, Wilmington, 1985; Hurd J.C., A Bibliography of the New Testament bibliographies, N.Y., 1966; Millard A.R., Stanton G.N., France R.T. (ed.), A Bibliographical Guide to New Testament Research, Camb., 1974.

БИБЛИОЛА́ТРИЯ (от греч. βιβλία и λατρεία — служение, почитание, поклонение Библии), отношение к Писанию как к единств. высшему авторитету с полным игнорированием любых форм церк. *Предания и науки. Б. характерна для мн. направлений протестантизма и обычно сопровождается вербалистским и фундаменталистским ее пониманием.

БИБЛИОЛО́ГИЯ (от греч. βιβλία и λόγος — знание, учение), совокупность знаний о свящ. книгах ВЗ и НЗ, включающая данные по *исагогике, *герменевтике, *экзегезе, *критике библейской, а также о связи Библии с различ. сферами культуры.

● Estivals R., La bibliologie, P., 1987.

«БИ́БЛИИ БЕДНЯКО́В» (Biblia pauperum), рукописные и печатные антологии библ. текстов, обычно иллюстрированные. Эти издания, менее объемные, чем полная Библия, были дешевле и доступнее для массового покупателя. Нередко «Б. б.» представляли собой серию рисунков, сопровождаемых подписями, и, т.о., являлись предшественниками совр. библ. комиксов. Древнейшие образцы «Б. б.» относятся к первой пол. 13 в. Мн. ср.-век. «Б. б.» имели тематический характер, описывая только еванг. историю или отд. ее моменты. В сер. 15 в. появились ксилографические издания «Б. б.». Они содержали отпечатки гравюр, соединенные с кратким текстом. «Б. б.» сыграли большую роль в духовном просвещении европ. народов.

● Библия для бедных, ПБЭ, т. 2, с. 549; Cornell H., Biblia pauperum, Stockholm, 1925.

БИ́БЛИЯ (термин). Слово Б. происходит от греч. τὰ βιβλία — книги. Соответствующий евр. термин (**ספרים**, *СЕФАРИ́М* — книги) в применении к Свящ. Писанию впервые встречается еще в ветхозав. время: «Я, Даниил, сообразил по книгам число лет, о котором было слово Господне к Иеремии» (Дан 9:2). В христ. Церкви термин «Б.» употребляется с кон. 1 в., как это вид-

но из найденного в 1875 фрагмента 1 Кор свт.*Климента Римского (14,2). Там слово τὰ βιβλία обозначает ВЗ. У отцов Церкви слово «Б.» встречается редко (раннее свидетельство — Беседа свт. *Иоанна Златоуста на Кол 1). В дальнейшем термин «Б.» утратил характер мн.ч. и стал употребляться как название всего Свящ. Писания.

В иудейской традиции эквивалентом слову «Б.» является евр. слово תנ״ך, *ТАНА́Х* — сокращение от трех слов, обозначающих разделы ВЗ: תורה, *ТОРА́* (Пятикнижие), נביאים, *НЕВИ́ИМ* (*Пророческие писания) и כתובים, *КЕТУВИ́М* (Писания). Христианскими синонимами слова «Б.» являются слова: «Писание» (Мф 21:42; 2 Тим 3:16), «святые писания» (Рим 1:2), «священные писания» (2 Тим 3:15). См. ст.: Ветхий Завет; Новый Завет.

● Прот. М е н ь А., Б., «Наше наследие», 1990, № 1; ПБЭ, т. 2, с. 473–90; Р.К., Библия, БВс, 1982, № 5; СББ; прот. *С о л о в ь е в И.И., Пособие к доброму чтению Св. Б., СПб., 1897[2]; е г о ж е, Памятная книжка правосл. христианина о Св. Б.: Об ее происхождении, составе, содержании и значении, Серг. Пос., 1912[3]. См. ст. Исагогика библейская.

БИЛИ́НГВЫ БИБЛЕЙСКИЕ (от лат. bilinguis — двуязычный), Библии, напечатанные (целиком или по отд. частям) в виде двух параллельных колонок или страниц; причем на одной помещается древний текст (евр., греч., лат. или церк.-слав.), а на другой — его перевод на новый язык. Первые рус. переводы НЗ (1819, 1821) представляют собой слав.-рус. Б. Аналогичные библ. Б. издавались и позднее. Евр.-рус. Б. публиковали для синагогальных нужд. См. ст. Переводы Библии на рус. язык.

БИЛЛЕРБЕ́К (Billerbeck) Пауль (1853–1932), нем. протестантский пастор и библеист. В историю новозав. науки вошел как составитель (совм. со *Штраком) «Комментария к Новому Завету из Талмуда и мидрашей» («Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch», Bd.1–4, Münch., 1922–28). В 1963 вышло дополненное издание под ред. *Иеремиаса и К.Адольфа. Труд является ценным справочником. Он содержит те материалы из *Талмуда, *мидрашей и ветхозав. *апокрифов, к-рые проливают свет на новозав. писания.

● Enc.Kat., t. 2, s. 561.

БИЧ (Bič) Милош (р. 1910), чеш. протестантский библеист, переводчик книг ВЗ. Род. в Вене. Изучал богословие в Праге, Марбурге и Монпейе (Франция). Специализировался по *клинописи и *семитским языкам. В 1934–36 исполнял должность викария Чешско-братской евангелич. церкви (Прага), а затем был пастором в Домажлице. В 1936 защитил диссертацию на тему о ритуальных предсказаниях, описанных в Библии («Гаруспиции в ВЗ»), и стал профессором богословия в Праге. В период нем. оккупации Б. участвовал в антинацист-



Страница из Книги Левит — Русско-еврейская билингва



Милош Бич

ском движении, был арестован гестапо и находился в концлагерях вплоть до освобождения страны. Выйдя из Дахау, Б. продолжил пасторскую работу и исследования в области ВЗ.

В 1946 написал труд о религ. роли г. Вефиля, а в 1948–50 вышел его 3-томный фундаментальный труд «Палестина от первобытных времен до христианства» («Palestina od pravěku ke křest'ánství», Praha). 1-й том посвящен истории Палестины, 2-й — истории библ. религии и культа, 3-й — истории *языков библейских и свящ. письменности. В соавторстве с И.Соучеком Б. составил *симфонию к Библии (Biblická konkordance: dil.1–3, Praha, 1961–67). Он участвовал в новом многотомном переводе канонич. и *неканонич. книг ВЗ на чеш. язык (см. ст. Переводы Библии на новые европ. языки). В 1966 богосл. ф-т ун-та в Монпейе удостоил Б. степени доктора теологии honoris causa.

Проблемам *единства Библии и библ. *богословия посвящена книга Б. «Благая весть ВЗ» («Radostná zvěst Starého Zákona», Praha, 1984). Одной из последних работ Б. явилось обобщающее исагогич. руководство «Из мира Ветхого Завета» («Ze světa Starého Zákona», dil. 1–2, Praha, 1986–89). В нем дается очерк истории *Древнего Востока, Палестины, рассматриваются осн. понятия библ. учения о Боге и человеке, структура ветхозав. *богослужения и история свящ. письменности. Завершает труд глава «Ветхий Завет в Церкви», где говорится о методах христ. толкования ветхозав. книг.

◆ Vom Geheimnis und Wunder der Schöpfung, Neukirchen, 1959; Die Propheten, B., 1959; Das Buch Joel, B., 1960; Das Buch Sacharja, B., [1963]; Trois Prophètes dans un temps de ténèbres, P., 1968.

БЛАГОВЕ́ЩЕНСКИЙ Михаил Дмитриевич (сер. 19 — нач. 20 в.), рус. правосл. библеист. Род. в Тамбовской губ. в семье священника. В 1897 окончил КДА и защитил магистерскую дисс. «Книга Плач Иеремии. Опыт исследования исагогико-экзегетического» (К., 1899). Позднее Б. состоял преподавателем Черниговской ДС.

Работа Б. о Кн. Плач Иеремии уникальна в рус. библеистике; по мнению *Рыбинского, она превосходит все зап. исследования того времени на эту тему. Она содержит историю толкования книги, характеристику ее лит. формы, историю текста, анализ проблемы авторства, датировки и экзегетич. примечания. Труд отличает высокий науч. уровень, особенно это относится к филологич. очерку о рукописях и переводах. Следует, однако, заметить, что мысль о принадлежности Кн. Плач пророку Иеремии, защищаемая Б., в наст. время никем из библеистов не разделяется (см. ст. Плача Книга).

● *Р ы б и н с к и й В., Отзыв на магист. дисс.: [Б.М.Д. Книга Плач Иеремии: Опыт исследования исагогико-экзегетич., К., 1899] «Протоколы заседаний Совета КДА за 1897/98 г.», К., 1899.

БЛЭК (Black) Мэтью (р. 1908), англ. протестантский специалист по НЗ. Род. в Шотландии. Учился в Глазго. Был пастором и профессором библеистики в ряде шотландских ун-тов. Совместно с *Роули редактировал «Библейский комментарий» *Пика; участвовал в работе над *критич. изданием НЗ (1966; в сотрудничестве с *Аландом, *Метцгером, А.Уикреном).

Наибольшей известностью пользуется его смелый труд «Арамейский подход к Евангелиям и Деяниям» («An Aramaic Approach to the Gospels and Acts», Oxf., 1946). В отличие от мн. экзегетов Б. в этой книге доказывал, что филологич. анализ *синоптиков и 4-го Евангелия выявляет семитич. подтекст, а их греч. язык представляется «переводным». «С чисто научной мудростью он подходит к изучению стиля, структуры фраз, поэтических приемов, ошибок при переводе, текстуальных вариантов, не проявляя при этом желания преувеличить силу своих доводов. Он констатирует, что семитизмы просматриваются не только в словах Иисуса, которые можно отнести к Нему Самому, но также и в повествовательных частях, где они исходят от редакторов и их источников» (*Карминьяк).

Работа Б. вызвала оживленную полемику и возражения, но дальнейшие исследования подкрепили его аргументацию. Впрочем, хотя Б. был уверен, что Евангелия имели арам. прототип, находки *кумранских текстов показали, что и *древнеевр. язык был в евангельскую эпоху живым и, следовательно, именно на нем могли быть написаны первые досиноптич. тексты.

◆ The Scrolls and Christianity, L., 1969; The Christological Use of the Old Testament in the New Testament [S.l., s.a.].

● *Carmignac J., La naissance des Evangiles Synoptiques, P., 1984; RGG, Bd. 7, S. 25.

БОГДАШЁВСКИЙ Дмитрий Иванович — см. Василий (Богдашевский), архиеп.

БОГОВДОХНОВЕ́ННОСТЬ, ИЛИ БОГОДУХНОВЕННОСТЬ, СВЯЩ. ПИСАНИЯ, догмат Церкви, к-рый разделяется всеми христ. исповеданиями (за исключением тех радикальных течений, к-рые фактически покинули почву христианства).

Термин «Б.» (греч. θεόπνευστος — боговдохновенный) встречается уже в апостольских писаниях и означает, что свящ. авторы Библии были «движимы Духом Святым» (2 Тим 3:16; 2 Петр 1:21). Вера Церкви в Б. основана на свидетельстве Христа Спасителя (Ин 5:39), Который Своим богочеловеческим словом подтвердил исконную веру ветхозав. Церкви в Б. свящ. книг. Практически догмат Б. выразился в утверждении *канона, определенного церк. учительством и *Преданием Священным (см. ст. Церковь и Свящ. Писание).

Следует отличать догмат Б. от его истолкования в процессе развития богосл. мысли. Догмат не уточняет конкретного характера Б., он лишь исповедует его как реальность, к-рая нуждается в осмыслении верующим разумом (см. ст. Соловьев Вл.).

Психологии творчества известен факт вдохновения, к-рое играет огромную роль как в искусстве, так и в науке. Вдохновение есть таинственная сила, к-рая властно воздействует на душу человека, подвигая его на создание творений, порой превосходящих понимание самого творца. Такое вдохновение есть дар Божий. Но Б. — нечто большее. Оно есть особое воздействие Св. Духа на человека, открывающее ему истины веры. Богосл. вопрос заключается в том, как это воздействие осуществлялось.

История толкования догмата. В своем уникальном опыте библ. *пророки переживали Слово Божье как превозмогающую силу, к-рая порой побуждает человека говорить вещи, противные его желаниям (ср., напр., Иер 20:7-9). На этом основании некрые иудейские толкователи сделали вывод, что в Пятикнижии каждое слово, даже каждая буква непосредственно продиктованы свыше (более того, считалось, что *Закон был начертан на небесных скрижалях еще до создания мира). Аналогичный взгляд был усвоен и в раннехрист. богословии мн. доникейскими отцами (см. ст. Вербализм). Между тем в самом Свящ. Писании можно усмотреть и другой аспект: человек, носитель *Откровения, выступает не как бессознательный инструмент воли Божьей, а как активный соучастник передачи Слова Божьего. Поэтому у св. отцов с кон. 3 в. появляется иное толкование Б. Они начинают отмечать жанровое разнообразие свящ. книг, особенности языка и стиля тех или иных боговдохн. писателей. Свт. *Василий Великий решительно отвергает мнение о пророках как только инструментах Слова, свт. *Иоанн Златоуст указывает на приспособление свящ. авторов к «немощи человеческой». Т.о., Церковь «стала утверждать, что в составлении книг Свящ. Писания дар Святого Духа не упраздняет, но, напротив, предполагает самое активное и сознательное участие человека-писателя. Но дальше этого утверждения Церковь — по крайней мере Восточная — не пошла, может быть, именно потому, что догмат о боговдохновенности Свящ. Писания не только никогда не оспаривался, но и вообще не поднимал никаких острых смежных вопросов» (ПМ, вып. VIII, 1951, с. 113).

На Западе вербалистич. толкование держалось дольше. Даже на *Тридентском соборе (1546) католиками было зафиксировано утверждение, что боговдохн. авторы писали «под диктовку Св. Духа». В 1870 на I Ватиканском соборе слово «диктовка» было, однако, заменено «вдохновением». В 1882 кард. И.В. Францелин предложил свою теорию Б., согласно к-рой Библия создана под непосредственным воздействием Духа Божьего, а конкретные слова, в к-рые облечена Библия, избраны свящ. писателями при «содействии» Духа. В этой концепции роль человека, очевидно, умалялась, и фактически происходило возвращение к вербализму.

Другое толкование дал в нач. 20 в. *Лагранж. Он пытался провести различие между Откровением и Б. Если в Откровении людям открываются некие новые истины о Боге, вере и жизни, то Б. есть форма воздействия на волю и разум свящ. писателя, побуждаемого выбирать те или иные факты или слова. Пророк или апостол пишет как обычный писатель, но при постоянном руководстве Духа Божьего. Эта теория имела большой успех в зап. богословии до Второй мировой войны. Позднее же большим влиянием стала пользоваться теория *Ранера, одного из ведущих католич. богословов, к-рый стремился связать вопрос о Б. с вопросом о Церкви и каноне. «Наша основная мысль, — писал он, — заключается в том, что боговдохновенность священных книг — существенная составная часть в деле основания Церкви Божьей. Что же касается вопроса о боговдохновенности Писания, то тем более божественный импульс в созидании Церкви, который неотделим от воли Божьей, должен дойти до сознания и воли автора-человека, иначе книга никогда не была бы написана. Этот импульс действовал

внутри духовных способностей человека-писателя, но это не значит, что и первичный творческий импульс исходил из сознания человека (тем конечным источником, из которого распространился этот импульс, было чудодейственное деяние Божье)».

В догматич. конституции II *Ватиканского собора (18.XI.1965) «О Божественном Откровении» («Dei Verbum») тема Б. была раскрыта лишь в общих чертах: «Бог избрал определенных людей, предоставив им для составления священных книг применить свои способности и силы, с тем, чтобы при действии Его Самого в них и через них, они письменно передали как настоящие авторы все, и только то, что Он хотел» (III. 11).

Православная проблематика Б. Правосл. богословие долгое время не уделяло достаточного внимания вопросу о Б., поскольку на первом месте для него стояли другие задачи. Ни в катехизисе митр. *Филарета (Дроздова), ни в «Догматическом богословии» митр. Макария (Булгакова) мы еще не находим конкретного определения Б. Но в нач. 20 в. начались активные поиски более четкого осмысления этого понятия. Уже в статье П. Лепорского, написанной для «Правосл. богосл. энциклопедии» (ПБЭ), отмечается наличие «чисто человеческого» элемента в Свящ. Писании, выразившегося в «присутствии разного рода неточностей — исторических, хронологических, топографических, равно и разногласий у свящ. писателей» (ПБЭ, т. 2, с. 736). Однако автор не избежал *вербализма, свойственного католич. толкованиям дособорного периода. С бóльшей ясностью и последовательностью проблема была поставлена профессором МДА С.*Глаголевым. «Человеческий элемент в Библии велик, — заявил он в одной из своих лекций 1905 г., — Библия написана на языке человеческом, языке несовершенном, неустойчивом, изменяющемся. Божественная мысль в Библии изложена человеческим языком не только нации, эпохи, но языком индивидуума — языком Исайи, Иеремии, Павла, Иоанна. Определение богодухновенности должно свестись к тому, чтобы разграничить в Библии Божественный и человеческий факторы. Разрушительная работа людей по отношению к Библии — порча текста, интерполяции — понятна, поскольку богодухновенные писатели вносили в Библию свое положительное, определить это вполне едва ли возможно, и, думаю, что не будет ничего постыдного сознаться в неумении дать полное определение того чудесного факта, который называется Божественным Откровением» («Задачи рус. богосл. школы», БВ, 1905, № 11).

Дальнейшее изучение проблемы требовало определить Библию как феномен богочеловеческий. Важной вехой для поисков послужили тезисы профессора Правосл. богосл. ин-та в Париже *Сове, представленные на I Конгрессе правосл. богословов (Афины, 1936). Согласно этим тезисам, Б. должна быть понимаема «в свете Халкидонского догмата о Богочеловечестве. Участие в написании Библии человеческого элемента с его ограниченностью объясняет особенности ветхозаветных книг как исторических источников, их ошибки, анахронизмы, к-рые могут быть исправлены внебиблейскими данными, обогатившими, особенно в последние десятилетия, историю Древнего Востока. Ложный апологетический взгляд на Библию как на энциклопедию исторических и естественных наук должен быть оставлен. Ветхозаветные боговдохновенные писатели — прежде все-

го богословы и вероучители» («Путь», № 52, с. 68).

Аналогичные мысли выразили на конгрессе и богословы Элладской Правосл. Церкви архим. Е.Антониадис и проф. *Веллас.

Общие установки, предложенные Б.И.Сове, были раскрыты и развиты *Карташевым в его актовой речи 1944 в Свято-Сергиевском институте в Париже. А.В.Карташев исходил из мысли о примирении святоотеч. взгляда на Б. и *критики библейской. «Поскольку, — говорил он, — и святоотеческая мысль утвердила положение о полноте действия естественной человеческой психики и об отражении ее в самих писаниях священных авторов, постольку догматически оправданы (разр. наша. — А.М.) и узаконены и те методологические операции над текстом и содержанием Библии, которые требуются научным знанием. Критическая работа тут уместна потому, что она прилагается к подлежащему ее ведению **человеческому элементу**: он здесь полностью дан. Дан, ибо Библия есть **не только Слово Божие, но и слово богочеловеческое...** [выделено А.Карташевым]. Стало быть, формула «Бог — автор священных книг» должна звучать как монофизитский уклон от нашего Халкидонского православия» («Ветхозав. библ. критика», Париж, 1947, с. 72).

А.В.Карташев указал на то, что мысль о связи Халкидонского догмата с Б. была выдвигаема и ранее, напр. в «Опыте правосл. догматич. богословия» еп. Сильвестра (т.1–5, 2-е изд., К., 1884–97, т. 1, с. 286). Заметим, что вслед за еп. Сильвестром ее повторил и П. Лепорский в «Правосл. богосл. энциклопедии».

Ученик А.В.Карташева прот. А.*Князев продолжил его исследования и, преодолевая соблазн вербализма, выдвинул в качестве ключа для понимания Б. правосл. идею синергизма, к-рая не была замечена католич. авторами дособорного периода. «Мы так же, как и католики, — писал он, — настаиваем на истине подлинного участия человека-писателя в деле написания Свящ. Писания. Православному сознанию всегда была дорога истина о синергизме, или подлинном сотрудничестве Бога и человека. Православная Церковь распространяет догмат IV Вселенского Халкидонского собора о неразрывном, неразлучном соединении Божественной и человеческой природы в Богочеловеке на весь сложный комплекс отношений Бога и человека. Божество для православного сознания не упраздняет человечества не только во Христе, но всякий раз, когда Бог действует в человеке и через человека, последний сохраняет в своей самобытности всю свою свободу» (ПМ, вып. VIII, 1951, с. 117).

На этом основании прот. А.Князев не считает возможным принять теорию о. Лагранжа, к-рый, исходя из философии томизма, фактически сводил к минимуму роль человека в таинстве Б. Правосл. богослов приводит пример, поясняющий его мысль: он ссылается на Лев 11:6, где сказано, что заяц отнесен к категории животных, жующих жвачку. Эта биологич. неточность «со всей очевидностью показывает, что дар боговдохновенности не распространяется на все области человеческого знания, но ограничивается лишь областью знания о Боге и Его действий в мире» (там же, с. 119. Здесь и далее разр. наша. — А. М.). «По своему предмету свидетельство Свящ. Писания может быть исключительно религиозным, т.е. относиться только к области, познание которой возможно лишь в порядке откро-

вения свыше. Свящ. Писание свидетельствует о Боге и о Его отношениях к миру, т.е. об истинах религиозных и метафизических; но оно совсем не призвано к свидетельству об истинах научных, т.е. о тех, которые доступны человеку на естественных путях познания» (там же, с.122).

Учитывая этот двуединый характер Свящ. Писания, правосл. толкователи стремятся углублять свое понимание самого духовного смысла Библии, не смущаясь встречающимися в ней неточностями науч. и историч. плана. При этом и сами эти неточности не должны быть расценены как простые человеческие ошибки. За ними может стоять высокое смысловое значение, к-рое проясняется благоговейной экзегезой. Напр., Библия относит строительство Вавилона ко времени задолго до Авраама (Быт 11:1-9), между тем установлено, что этот город возник приблизительно в эпоху Авраама. Но Писание учит нас не истории, а символически изображает одну из форм человеческой гордыни и обозначает обобщающим именем «Вавилон» саму парадигму империи-угнетательницы, в к-рой смешаны народы (в месопотамской фразеологии «сделать кого-то людьми одного языка» — значит покорить, подчинить их империи).

Итак, Б. есть возвещаемая Церковью вера в то, что книги Библии написаны под воздействием Духа Божьего с сохранением человеческих особенностей ее авторов (язык, мышление, эпоха); причем Б. проявляется гл. обр. в Откровении спасительных истин, в самом учении Слова Божьего. См. ст.: Богочеловеческая природа Свящ. Писания; Канон; Предание Священное; Церковь и Свящ. Писание.

● Бакулин Б.С., Большой правосл. богосл. словарь, М., 1975, кн. 2 (ркп.); Бошан П., Свящ. Писание сегодня, «Символ», 1981, № 6; *Воронов А.Д., Протестантское богословие и вопрос о богодухновенности Свящ. Писания, ТКДА, 1864, т.1, 3; Гастингс Ч. Л., Богодухновенность Библии, пер. с англ., ЧОЛДП, 1888, № 7; прот. *Князев А., О боговдохновенности Свящ. Писания, ПМ, 1951, вып. VIII; Леонардов Д., Учение о богодухновенности Свящ. Писания мужей апостольских, ВиР, 1898, т.1, ч.1, отд. Церков.; его же, Догматич. определения о богодухновенности и употреблении Свящ. Писания в Римско-Католич. Церкви (IX–XVI вв.), ВиР, 1900, № 8–9; его же, Вербальные теории Б. Свящ. Писания среди зап. богословов в XVII в., ВиР, 1900, № 15–16; его же, Теории вдохновения и происхождения Свящ. Писания на Западе в XVIII и XIX вв., ВиР, 1903, № 3, 5, 7, 8, 12, 14, 16–18, 22–23; его же, Учение св. Иоанна Златоуста о Б. Библии, ВиР, 1912, № 3–5, 7–12; прот.*Соловьев И., О богодухновенности Библии и нашем достодолжном отношении к ней, М., 1894; *Сольский С.М., Сверхъестеств. элемент в новозав. Откровении по свидетельствам Евангелий и посл. ап. Павла сравнительно с др. новозав. книгами, ТКДА, 1876, № 1, 2, 5, 9, 12, 1877, № 1; Alonso-Schökel L., La parole inspirée, P., 1971; Charlier C., La lecture chrétienne de la Bible, Maredsous (Belgium), 1950; *Daniel-Rops H., What is the Bible?, N.Y., 1958; HTG, Bd. 2, S. 354–64; Inspiration in the Scripture, NCCS, p. 53–60; Levie J., La Bible, parole humaine et message de Dieu, P.-Louvain, 1958; RGG, Bd. 3, S. 775–83; *Vawter B., Biblical Inspiration, Phil., 1972; Vellas B., Bibelkritik und kirchliche Autorität, Procès-Verbaux du 1er Congrès de théologie orthodoxe, Athènes, 1939. См. также труды *Бенуа, *Вигуру, *Озу, *Сольского, *Харрингтона.

БОГОЛЁПОВ Дмитрий Павлович (1845–80), рус. правосл. церк. писатель и педагог, воспитанник МДА; препода-

вал НЗ в МДС. Превосходный знаток Свящ. Писания, автор замечательного труда «Учебное руководство к толковому чтению Четвероевангелия и Кн. Деяний Апостольских» (М., 1889[3]).

◆ Соборное послание св. ап. Иакова, ЧОЛДП, 1872, № 6; Д-въ. [Б о г о л е п о в Д.П.], Новый способ доказательства достоверности еванг. сказаний на основании внутренних признаков, Рец. на кн.: [Ecce Homo. Обзор жизни и дела Иисуса Христа, пер. с англ., ч. 1, СПб., 1877] ПО, 1878, № 1.

● РБС, т. 3, СПб., 1908, с.147.

БОГОЛЮ́БОВ Николай Михайлович, прот. (1872–1934), рус. правосл. богослов. Род. в семье священника в Н. Новгороде; там же окончил ДС и затем поступил в МДА, к-рую окончил в 1896. В 1909–13 преподавал в Историко-филологич. ин-те князя Безбородко (г. Нежин). Последние годы был приходским священником.

Гл. работа Б. «Философия религии» (докторская дисс.) не была закончена; вышел лишь первый ее том, посвященный происхождению дохрист. форм религии, их сущности (К., 1915). Продолжением ее служил труд «К вопросу о происхождении христианства» («Христианская мысль», 1916, № 1–4), в к-ром Б. рассматривал состояние языч. и иудейского мира перед явлением Христа. В нем автор на основании многочисл. данных показал, насколько разнообразны были мессианские чаяния в *междузаветный период. Все труды Б. отличают обоснованность, эрудиция и глубокое проникновение в тему.

◆ Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса»: Опыт психологич. критики, Харьков, 1908; Образ Иисуса Христа в «Жизни Иисуса» Э.Ренана и Д.Штрауса, Чернигов, 1912; Вера в воскресение Иисуса Христа, «Христианская мысль», 1917, № 3.

● ПБЭ, т. 2, с. 749–50.

БОГОЛЮ́БСКИЙ Михаил Симонович, прот. (ум. 1902), церк. писатель. Род. в семье священника, окончил МДА (1848). В 1852 принял сан священника, служил в московских храмах.

Б. принадлежит исследование «Замечания на текст Псалтири по переводу LXX и славянскому» (ЧОЛДП, 1872, № 4–5). Это, по отзыву В.В.Воронцова, «скромное, но весьма почтенное исследование; оно имеет своею задачею в порядке псалмов и стихов каждого псалма собрать те мнения отцов Церкви и ученых исследователей, при помощи которых уясняется подлинный смысл изречений псалмов и устраняются неясности, вкравшиеся в текст Псалтири от разных причин и, главным образом, от ошибок переводчиков и переписчиков; в общем, работа, при всей сжатости изложения, дает массу надежного и важного истолковательного материала для всей книги Псалмов».

● (Некролог) ЦВ, 1902, № 4; ЭСБЕ, т.1-й, доп.

БОГОРО́ДСКИЙ Яков Алексеевич (1841–1919), рус. правосл. библеист, специалист по ВЗ. Род. в Нижегородской губ. По окончании Каз.ДА (1868) состоял в ней преподавателем словесности (с 1870 инспектор). С 1882 доцент, а затем э. орд. профессор каф. библ. истории в Каз.ДА; с 1885 орд. профессор. Состоял членом комиссии по объяснению неудобопонятных слов в Пророческих книгах. Преподавал в Родионовском ин-те благородных девиц. Читал публичные лекции.

Первой большой работой Б. была его докторская дисс. «Еврейские цари» (Каз., 1884). Она содержит изложение истории Саула, Давида и Соломона и написана в духе старой историографии 18 в. В ней нет критики

источников и дается очень мало ссылок на литературу. Автор почти не привлекает сравнит.-историч. материалы по Древнему Востоку и археологии. Цель своей работы он определяет достаточно четко: поскольку существует традиционная идеализация первых царей Израиля, а, с другой стороны, есть немало попыток очернить их, необходимо воссоздать их образы на основе Писания с предельной объективностью. Б. описывает их жизнь, войны, правление, отмечает их положительные черты, не замалчивая и пороков. В результате он приходит к выводу, что «жизнь еврейского царя не могла всецело сложиться по тому образцу, который был начертан Моисеем в Законе; готовые соблазнительные формы царского быта языческих народов мало-помалу привились и получили права гражданства при дворе еврейского царя».

Нек-рые критики обвинили Б. в большой зависимости его труда от аналогичного по теме зап. исследования. Сам Б. выступил с резкой критикой книги *Лопухина «Библейская история». По мнению Б., «библейская история» — это история религии, и в ней не может иметь место описание быта и нравов библ. времен («Что такое библейская история?», СПб., 1889). Работа Б., посвященная первым главам Кн.Бытия («Начальные черты истории рода человеческого после потопа», ПС, 1906, № 6, 7/8), содержит много ценного материала: предания народов, различные гипотезы о начале истории, но в целом она оказалась устаревшей даже для своего времени. В частн., Б. почти полностью игнорировал связь библ. традиции с Месопотамией, а его попытки опровергнуть трансформизм (к-рый он отождествлял с дарвинизмом) явно несостоятельны.

◆ Об идолопоклонстве евреев в период судей, ПС, 1871, № 8; К вопросу об ессеях, ПС, 1873, № 10, 12; Соломон внебиблейский, Каз., 1884; Об Иосифе, библ. патриархе, Каз., 1891; Об Ироде (так называемом Великом), Каз., 1896.

● ПБЭ, т. 2, с. 787–89; Протопопов В., На пороге всемирной истории, «Странник», 1907, № 3; *Терновский С.А., Историч. записка о состоянии Каз.ДА после ее преобразования, 1870–1892, Каз., 1892, с. 353–55.

БОГОСЛО́ВИЕ БИБЛЕЙСКОЕ, представляет собой систематизацию вероучительных истин Библии в связи с конкретной историей двух Заветов. Библ. Б. — сравнительно молодая наука. До 18 в. в богосл. системах цитатами из Писания пользовались чаще всего «без всякого внимания к их историческому значению и тому подлинному смыслу, который они имеют в Библии» (А.С. *Лебедев). Внимание к целостному пониманию Писания было привлечено благодаря трудам нем. пиетистов, в частн. *Бенгеля.

Как самостоят. наука библ. Б. возникло в протестантской среде. Начало ему было положено в работах *Габлера. Гл. методом Б. стало «толкование Библии через саму же Библию». Этот метод естественно вытекал из протестантского взгляда на Писание как на единств. источник *Откровения. По этой причине правосл. и католич. библеисты долгое время относились к Б. настороженно, опасаясь, что через него будет проникать протестантское влияние. Позднее стало очевидно, что эта богосл. дисциплина не скована абсолютной зависимостью от протестантизма. Она вообще не может быть вполне отвлеченной, а всегда несет на себе печать той или иной конфессии. Подобно тому как может существовать рационалистич. и протестантское

Б., так возможно и Б., развиваемое на основе православной (либо католической). Необходимость изучения библ. Б. была отмечена комиссией МДА, подводившей итоги учебного 1908 года. «Заметно, — писали члены комиссии, — почти полное незнакомство богословов средней школы со сколько-нибудь целостным библейским мировоззрением или хотя бы даже с отдельными, наиболее типичными и характерными его деталями. Такие понятия, как “суд”, “правда”, или “праведность”, “грех”, “милость”, “наказание” и проч., оставались пустыми терминами, допускавшими только простой, вербальный перевод их, а не наполнялись богатым идейным содержанием и не характеризовали собой своеобразных особенностей ветхозаветного библейского воззрения на взаимоотношения Бога и людей» (Журналы Совета МДА за 1908 г., БВ, 1909, т.1, с.223).

Курс правосл. Б., однако, все еще не написан, хотя многие его аспекты глубоко изучены в работах М.Ив. *Богословского, *Введенского, *Поснова, *Велтистова, А.А.*Глаголева, *Глубоковского, А.С.*Лебедева, И.*Олесницкого, Вл. *Соловьева, *Тареева, *Трубецкого, еп.*Хрисанфа, *Юнгерова и др. Среди католич. авторов, занимавшихся библ. Б., назовем *Буйе, *Даниелу, *Желена, *Маккензи, *Озу, *Тремонтана, *Харрингтона. Наиболее развито библ. Б., естественно, у протестантов, т.к. оно имеет у них долгую историю. Самые влиятельные среди них в 20 в.: *Бультман, *Иеремиас, *Концельманн, *Кульманн, *Рад, *Роули, *Айхродт.

Библ. Б. рассматривает вероучение Писания в двух аспектах: 1) в плане единства Слова Божьего и 2) в плане историч. многообразия его выражений в Писании. Во многом библ. Б. пересекается с догматич. Б. и *сравнительно-религиозным изучением Библии.

1. Единство Слова Божьего основано на вере, что с самого начала богооткровенной религии ее провозвестие исходило от Единого Бога, Бога, Который д е й с т в у е т в истории мира, о т к р ы в а е т Себя и Свою волю людям. Именно Он является инициатором диалога и Завета. Он призывает апостолов, как некогда призвал Авраама, Моисея, пророков. В ответ на Свой призыв Бог ждет от людей полной и безграничной веры (от веры Авраама до веры в Иисуса Христа, к-рая воодушевляла апостолов). Бог есть Царь мира, но тайна Царства Его раскрывается поэтапно (от обетования царства Давиду — до благовестия Царства Божьего, к-рое звучит в проповеди Иисуса Христа, и конечного торжества его, символически изображенного в Апокалипсисе).

Деяния Бога совершаются прежде всего в истории человечества. Он создает в лоне этой истории народ (Церковь), с к-рым заключает Завет (от Завета с Ноем и Авраамом до Нового Завета Иисуса Христа). Завет заключает в себе о б е т о в а н и е, пророчество о грядущем единении Бога и человека в Царстве Божьем. Это обетование проходит сквозной темой по всей Библии, начиная от истории Авраама. Но в то же время обетование не исключает школы скорбей, через к-рую должны пройти верные. С одной стороны, это вразумление тем, кто изменил Богу (скитания Израиля по пустыне, Плен, разрушение Храма), а с другой — это испытание веры (Иов, прор. Иеремия; ср. слова Христа: «в мире будете иметь скорбь», Ин 16:33). В этих испытаниях сохраняется *о с т а т о к избранных, ядро истинной Церкви. Само основание Церкви как народа Божьего есть воля Творца, связующая оба Завета. В обоих Заветах «народ святой» предназначен на служение божест-

венному Домостроительству. Но в ВЗ он ограничен национальными рамками, а в НЗ становится вселенским народом, где нет ни эллина, ни иудея. Как напоминание о Завете и призвании Церкви Бог заповедует обряды и *богослужение (от первой жертвы до Евхаристич. Жертвы Нового Завета). Однако без соблюдения заповеди любви к Богу и ближнему обряды теряют смысл. Стержнем библ. Б. обоих Заветов является эсхатологич. учение о Царстве и его Царе — Мессии (Христе). Во Христе соединяются и обетование Завета (Бог входит через воплощение в самое тесное единство с человеком), и явление Царства, к-рое «неприметным образом» приходит в мир и ожидается во славе в грядущем. Человек, отпавший через грех от Бога, будет возвращен к Нему искупительной силой Богочеловека Христа.

На *единство Библии указывают и важнейшие ее символы: жертва — Евхаристия; елей помазания — таинство Духа Святого; воды очищения — вода крещения; возложение рук — посвящение служителей Церкви; творческое Слово Божье, Слово Откровения — воплотившееся Предвечное Слово; кровь как символ жизни — Кровь Мессии, отдающего Себя «за жизнь мира»; дни творения, День Господень в ВЗ — «день» Иисуса Христа, «день» Суда Мессии.

О единстве Библии свидетельствует анализ важнейших библ. понятий, к-рые в своем словесном выражении отличаются от современных. Напр., *познание* (евр. ידע, *йадá –познавать*) — понятие, к-рое имеет много смыслов (знать, быть уверенным, познавать, в т.ч. женщину); *слава* (евр. כבוד, *кавóд*) означает проявление божественного могущества в мире; **святость* (евр. קדוש, *кадóш – святой*) — несоизмеримость Бога с тварью, а в отношении к твари — посвященность Богу; *правда*, или *истина* (евр. אמת, *эмéт*), означает верность нравств. заветам. Эти и подобные им специфич. библ. понятия углублялись в своем значении по мере развития свящ. истории спасения.

Т е м а т и ч е с к и библ. Б. можно разделить на учение 1) о Боге как таковом (см. Имена Божьи в Библии), 2) о Боге, проявляющемся в акте творения и в промышлении о мире, 3) о Боге как Спасителе (см. ст. Христология библейская) и Созидателе народа Божьего (Церкви), 4) о природе, призвании и судьбах человека (см. ст. Антропология библейская), 5) о грехе и праведности, 6) о посмертной участи людей, 7) об эсхатологии, последнем Суде и Царстве Божьем. Все эти темы тесно переплетаются между собой, причем полное раскрытие их в рамках библ. Б. достигается лишь тогда, когда это богословие исходит из в с е г о о б ъ е м а Писания. В Библии одни книги дополняют другие (напр., пессимизм Кн.Екклесиаста может быть оценен лишь на фоне всего библ. контекста).

Библ. Б. вынуждено считаться с фактом исключит. сдержанности свящ. авторов, когда речь идет о внутрибожественной тайне. Библия не предлагает метафизич. умозрений о природе Божества; Бог Живой явлен в ней преимущ. как действующий в отношении к миру. Тем не менее уже в ВЗ мы находим предвосхищение тринитарного догмата (учение о Духе, Слове и Премудрости Божьей). Хотя Бог запределен и непостижим, Он частично открывается в особых *теофаниях; в полноте же «Бога не видел никто никогда». Явил Его миру «Единородный Сын, сущий в недре Отчем» (Ин 1:18). Свойства Сущего описываются в Библии преимущ. катафатически, с помощью земных понятий (справедли-

вость, благость, любовь, ревность, праведность), и даже с помощью *антропоморфизмов. Это связано в первую очередь с тем, что Писание возвещает не абстрактные истины, а учит жизни перед лицом Божьим (напр., Божье милосердие есть идеал для человека: Лк 6:36; единение Отца и Сына есть образ для единения верных в любви: Ин 17:21).

2. Библ. Б. также рассматривает р а з л и ч и е конкретных библ. традиций в их историч. развитии, устанавливая особенности богословия *Закона, *Пророков и *Учительных книг, а также Б. Евангелий и посланий апостолов. При этом изучается Б. как отд. свящ. писателей (напр., прор. Амоса, прор. Иеремии, ев. Луки, ев. Иоанна), так и целых школ (связанных, напр., с именем прор. Исайи или с апокалиптич. традицией). Цель такого изучения — наиболее точно установить, что имел в виду тот или иной свящ. автор или группа авторов в своем произведении. Для этого необходимо возможно точнее установить датировку, историч. обстоятельства возникновения текстов, а также решить др. исагогич. вопросы.

В данной области библ. Б. наметилось два основных направления. Одно изучает Б. различ. частей Писания как сравнительно независимые традиции, подчеркивая их своеобразие (примером могут служить труды Г. фон Рада). Подчас эти традиции противопоставляются друг другу (напр., до недавнего времени Б. пророков считалось оппозиционным Б. законоучителей и духовенства). Другие, напротив, признавая особенности авторов и школ Писания, находят между ними существенную связь (так, *Мовинкель доказал ее в отношении пророков и священников). В новозаветном Б. было принято проводить резкую разделяющую грань между синоптиками и писаниями Иоанна. Точно так же сделаны попытки дать характеристику особых черт Б. ап. Марка (*Вреде) и остальных синоптиков (*Борнкамм, *Концельманн). Специальную область представляет собой реконструкция целостного Б. ап. Павла. В нем также пытались найти черты, противопоставляющие его Евангелию. Но при всей ценности выявления характерных особенностей боговдохнов. авторов рано или поздно обнаруживалось, что духовное единство, связывающее их, превыше всех различий. Образно говоря, Писание есть своеобразный свидетель «предэкуменизма», где различные т. зр. встречаются в едином русле божественного Откровения.

Сравнит.-религ. исследования, особенно в области истории и культуры *Древнего Востока, помогают библ. Б. усвоить язык символики, к-рая была использована свящ. писателями. Это, в свою очередь, помогает выделить вечную с м ы с л о в у ю основу Откровения, стоящую за формами, к-рые связаны с условиями минувших историч. эпох.

В известном смысле можно сказать, что библ. Б. увенчивает все здание библ. науки о Свящ. Писании, ибо *исагогика и *экзегеза служат одной цели — пониманию и восприятию Слова Божьего, данного нам в Библии.

● Кроме работ авторов, указанных в этой статье, см.: иером. А л е к с и й (Соловьев), Ветхозав. учение о таинстве Пресвятой Троицы, ПТО, т. 8, 1849; Б а р т е л е м и Д., Бог и Его образ: Очерк библ. Б., пер. с франц, Милан, 1988; Б е л я е в А.Д., Идея единобожия в ВЗ, ПО, 1879, № 2; Б. библейское, ПБЭ, т. 2, с. 554–64; *Б о г о с л о в с к и й М.И., Идея Царства Божия в Ветхом и Новом Завете, Каз., 1887; прот.*Б у л г а к о в С., Богословие Евангелия Иоанна Богослова, «Вестник РХД», 1980, № 131; *В и н о г р а д о в Н.И., Учение св.

Евангелия и Апостола о воскресении мертвых, М., 1882; его же, Антихристианство и антихрист по учению Христа и апостолов, Н.Новгород, 1883; Георгиевский А.И., О воскресении мертвых в связи с Евхаристией, в свете учения Свящ. Писания, БТ, сб. 16, 1976; Левшеня К., Доктрины Библии, Чикаго, 1981, переизд. М., 1992; Лосский В.Н., Боговидение в библ. образе мысли и богомыслии отцов первых веков, БТ, сб. 18, 1978; свящ. Мудьюгин М., Любовь к Богу и к людям в Ветхом и Новом Заветах, ЖМП, 1964, № 10; *Мышцын В.Н., Библ. Б. с правосл. точки зрения, БВ, 1894, № 7; Николайнен А.Т., Евхаристия в свете исследований Свящ. Писания НЗ, БТ, сб. 11, 1973; Ольдгам Г.Х., Учение Иисуса Христа, пер. с англ., СПб., 1912; ПБЭ, т. 2, с. 789–810; Пибоди Ф.Г., Иисус Христос и социальный вопрос, пер. с нем., М., 1907; Р-цев Н.Е., Рец. на кн.: [Покровский А. Библ. учение о первобытной религии, Серг. Пос., 1901] ВЦ 1901, кн.10; Серафимов А.А., Библ. учение о природе и ее отношении к Творцу и человеку, «Духовный вестник», 1866, № 9, 10; СББ; свящ. *Смирнов А., Отношение еванг. нравоучения к Закону Моисееву и к учению книжников и фарисеев по Нагорной проповеди Иисуса Христа, ПС, 1893, т. 3, 1894, т.1–2; свящ. Соколов В.А., Промысл Божий по учению ветхозав. Библии, ЧОЛДП, 1912, № 2–5; *Темномеров А.М., Учение Свящ. Писания о смерти, загробной жизни и воскресении из мертвых, СПб., 1899; Травчетов Н.П., Кончина мира по учению Библии и совр. науч. гипотезам, «Странник», 1913, № 3–4; свящ. Флоренский П., Понятие Церкви в Свящ. Писании, БТ, сб. 12, 1974. Общий обзор истории и проблематики библ. Б. см.: *Harrington W., The Path of Biblical Theology, Dublin, 1973; Hunter A.M., Introducing New Testament Theology, L., 1957; *Jeremias J., The central Message of the New Testament, L., 1965; *Kraus H.J., Die biblische Theologie, Neukirchen, 1970; *MacKenzie J.L., A Theology of the Old Testament, Garden City (N.Y.), 1974; Manson T.W., The Teaching of Jesus, Camb., 1931; *Rad G. von, Theologie des Alten Testaments, Bd.1–2, Münch., 1958–60; Reventlow H. von, Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert, Darmstadt, 1982; Schelkle K.H., Theologie des Neuen Testaments, Bd.1–4, Düss., 1968–76 (англ. пер.: Theology of the New Testament, vol. 1–4, Collegeville, 1971–76); Schofield J.N., Introducing Old Testament Theology, L., 1964. См. также ст. Ангелология и демонология библейские; Антропология библейская; Время в Библии; Грехопадение, или Первородный грех; Единство Библии; Закон и законничество; Историзм Свящ. Писания; Откровение библейское; Сотериология библейская; Христология библейская; Эсхатология библейская.

БОГОСЛО́ВСКИЙ Михаил Иванович (1844–1916), рус. правосл. церк. писатель, экзегет. Род. в Тамбовской губ. Окончил Каз.ДА (1870), вел в ней курс НЗ. С 1886 э.орд. профессор, а после защиты докторской диссертации с 1895 орд. профессор Каз.ДА.

Докторская диссертация Б. посвящена начальным событиям новозав. истории («Детство Господа нашего Иисуса Христа и Его Предтечи, по Евангелиям свв. апп. Матфея и Луки», Каз., 1893). Не входя подробно в вопросы *исагогики и *текстуальной критики, Б. анализирует сами еванг. события и их смысл. Однако, как отметил его ученик *Юнгеров, «весь соответствующий материал подвергнут тщательному, строго научному анализу, сопровождаемому решением всех вопросов».

В связи с *родословиями Иисуса Христа в Мф и Лк Б. приводит три распространенных объяснения: *Юлия Африкана (закон левирата:

Втор 25:5-6), гипотезу закона о наследстве и, наконец, мнение, согласно к-рому родословие в Ев. от Луки относится к Богоматери (этому последнему Б. отдает предпочтение). В отношении ев. Луки Б. считает необходимым признать существование письменных *источников, к-рые предшествовали составлению его боговдохнов. труда. В ходе толкования начальных глав Мф и Лк Б. повсюду приводит мнения *отрицательной критики библейской и дает их разбор. В нек-рых частях труд Б. устарел, но в основном может и теперь служить в качестве комментария к повествованиям евангелистов.

◆ Человек беззакония: История толкования 2 Сол 2:1-12, ПС, 1885, № 7, 11; Идея Царства Божия в Ветхом и Новом Завете, Каз., 1887; Господь в Капернауме и в Иерусалиме на празднике первой Пасхи, ПС, 1903, ч.1.

● ПБЭ, т. 2, с. 819–22; *Ю н г е р о в П., Проф. М. И. Б., в кн.: Памяти проф. М. И. Б., Каз., 1916.

БОГОСЛО́ВСКИЙ Михаил Измайлович, протопр. (1807–84), рус. правосл. богослов, один из участников *синодального перевода Библии. Уроженец Владимирской губ. В 1831 окончил СПб.ДА, где в 1840 стал профессором богословия. Преподавал также в Училище правоведения. К работе над изданием рус. Библии Б. был привлечен как выдающийся знаток древних языков. Рукоположен в 1833, состоял гл. священником армии и флота (1865–71), служил в кремлевских соборах, работал в Моск. синодальной конторе. Наиб. известные библ. труды — «Священная история Ветхого Завета» (СПб., 1857) и «Священная история Нового Завета» (СПб., 1859), выдержали неск. изданий. По отзыву В.Воронцова, им была проделана работа, «по полноте и обстоятельности не имеющая себе равной и вполне справедливо доставившая автору ученую степень доктора богословия».

◆ Об обличительном характере Евангелия св. ап. Иоанна Богослова, М., 1872; Мысли об обете Иеффая, ПО, 1875, № 12; Притча о добром семени и плевелах, ПО, 1876, № 12.

● ПБЭ, т. 2, с. 822–25; Р о д о с с к и й, с. 48-51; Материалы к «Богословско-церковному словарю», БТ, сб. 28, 1987, с. 349.

БОГОСЛО́ВСКИЙ-ПЛАТО́НОВ Ипполит Михайлович, прот. (1820–70), церк. писатель и педагог. Род. в Москве в семье священника. В 1844 окончил МДА, где был оставлен преподавать логику и историю философии. С 1851 перешел на приходскую работу. Прославился как талантливый проповедник. Параллельно преподавал Закон Божий в средних учебных заведениях. Был членом одного из синодальных комитетов, заведующим городскими училищами Москвы. По словам современника, вся Москва знала и уважала его «за его полезную для Церкви и гражданского общества деятельность». Б.-П. издал работу «Арабы и их философия» («Москвитянин», 1850, ч.3, № 9) и исследование о



Протопресвитер Михаил Богословский



Протоиерей Ипполит Богословский-Платонов

мессианских пророчествах Исайи: «Изъяснение пророчества Исайи об избранном Отроке Иеговы» (ПТО, ч. 9, 1850).

● У Троицы в Академии (1814–1914), М., 1914.

БОГОСЛУЖЕ́НИЕ И БИБЛИЯ. Начиная с ветхозав. времен Свящ. Писание было тесно связано с богослужебной и молитвенной жизнью Церкви (см. ст. Молитва и Библия). Связь эта имеет неск. аспектов.

1. Сами библ. тексты часто возникали как тексты богослужебные. Это прежде всего псалмы, к-рые пелись в Храме, а впоследствии вошли в чинопоследование христ. Церкви. Пророки обычно проповедовали в святилищах во время совершения общественного культа (см. ст. Пророческие книги). Как полагают совр. экзегеты, нек-рые гимны НЗ, прежде чем были записаны, существовали как славословия Церкви (напр., Молитва Господня, а также Лк 1:46-55, 68-79; 2:14, 29-32; Флп 2:6-11; Еф 5:14 и др.). По-видимому, и сами Евангелия возникали как книги богослужебные, читаемые на молитвенных собраниях и при катехизации новообращенных (см. ст. Евангелия).

2. Обычай читать Свящ. Писание во время Б. закрепился со *Второго Храма периода, а может быть, еще раньше, в Вавилонском изгнании. Слово Божье стало неотъемлемой частью синагогального, а затем и христ. Б. (*паремии, *Апостол, *Евангелие). Кроме того, значительная часть богослужебных текстов состоит из псалмов. Это литургич., богослужебное восприятие Писания имеет исключительно важное значение для Церкви. «В отрыве от Слова Таинству грозит быть воспринятым как магия, без Таинства Слову грозит быть сведенным к доктрине» (прот. А.Шмеман).

3. Евхаристия и др. таинства пронизаны духом Свящ. Писания. Таинство Плоти и Крови Христовой есть продолжающаяся Вечеря Господня, к-рая, в свою очередь, связана с символикой ветхозав. Пасхи, бывшей прообразом Пасхи новозаветной. «Христиане апостольского времени в своем богослужении основывались на благочестивых традициях иудейства» (*Успенский), а эти традиции определялись Словом Божьим.

4. Литургические тексты, к-рые начали слагаться в эпоху отцов Церкви, заключают в себе размышления над Словом Божьим и толкование его. Не только ирмосы канонов или Великий канон свт.*Андрея Критского (специально посвященный библ. темам), но и многочисл. тропари, кондаки, стихиры содержат догматич. и нравств. раскрытие истин Писания. Особенно это относится к Б. праздников, связанных со свящ. историей спасения (Рождества, Крещения, Пасхи и др.). В эпоху, когда лишь немногие имели Библию, читаемые за богослужением библ. тексты подобно иконе служили своего рода проповедью и наставлением для народа.

5. Обряды Б. часто имеют библ. происхождение, а иногда церковное действо в целом толкуется как символич. изображение свящ. событий — см. труд архиеп. Вениамина (Румовского-Краснопевкова) «Новая скрижаль», к-рый вышел впервые в 1803 и затем много раз переиздавался.

По словам *Сове, «православные библеисты с полным правом обращают внимание на церковное богослужебное (литургическое, иконографическое) истолкование Ветхого Завета, выясняя общецерковное экзегетическое предание». Это в еще большей степени относится к НЗ. Все церковное Б. является своего рода назидательным и экзегетич. комментарием к Евангелию и Апостолу.

● Прот.*Афанасьев Н.Н., Трапеза Господня, Париж, 1952; еп. Вениамин (Милов), Чтения по литургич. богословию, Брюссель, 1977; Георгиевский А.И., Чинопоследование Божественной Литургии, М., 1951; прот. Дебольский Г.С., Установления ветхозав. Церкви и христианские, для которых первые служили образами, СПб., 1893[2]; Зандер В., Христос — новая Пасха, Брюссель, 1964; *Ильин В.Н., Запечатанный гроб. Пасха нетленная. Объяснение служб Страстной недели и Пасхи, Париж, 1926; его же, Всенощное бдение, Париж, 1927; архиеп. Кавасила Н., Изъяснение Божественной Литургии, ЖМП, 1971, № 1, 3, 5; архим.Киприан (Керн), Евхаристия, Париж, 1947; прот. Мень А., Таинство, слово и образ, Брюссель, 1980; Настольная книга священнослужителя, М., 1977, 1984, т. 1, 4; *Скабалланович М., Толковый Типикон, вып.1–3, К., 1910–15; *Успенский Н.Д., Анафора: Опыт историко-литургич. анализа, БТ, сб. 13, 1975 (там же указаны и др. труды автора по литургике); прот. Шмеман А., Введение в литургич. богословие, Париж, 1961; его же, Евхаристия. Таинство Царства, Париж, 1984; Burgard C., La Bible dans la liturgie, P., 1958; *Daniélou J., Bible et liturgie, P., 1951. См. ст. Таинства церковные и Библия.

БОГОЧЕЛОВЕ́ЧЕСКАЯ ПРИРО́ДА СВЯЩЕ́ННОГО ПИСА́НИЯ. Если секулярный гуманизм утверждает, что единств. ценностью является человек, а дохрист. и нехрист. религии нередко принижают его достоинство, то христианство и Библия учат о Завете, в к-ром осуществляется союз Предвечного и человека, причем последнему отводится активная роль соучастника Домостроительства Божьего. Т.о., провозвестие Церкви и Библии есть богочеловеческое провозвестие. Высшей точки Завет достигает в момент Боговоплощения, когда «Слово стало плотию и обитало с нами» (Ин 1:14). Догматич. определение этой тайны дано на IV *Вселенском соборе (Халкидон, 451), к-рый исповедал веру в богочеловечество Христа Спасителя. Халкидонский догмат, широко истолкованный, стал надежным ориентиром для Церкви, ограждая ее от монофизитских уклонений. Этот догмат выходит за пределы собственно *христологии, позволяя рассматривать все бытие Церкви как богочеловеческое. «Очами веры и в духовном опыте, — говорил *Карташев, — мы удостаиваемся изнутри церковного откровения узреть, по аналогии с существом Халкидонского догмата, истинно кафолический, православный путь неизбежного, героического, ибо антиномического, сочетания Божеского и человеческого начал» (ПМ, вып. IX, 1953, с. 89). В рус. религ. мысли тема богочеловечества была с исключит. вдохновенной силой раскрыта Вл.*Соловьевым и его преемниками (Вл. Соловьев первым связал Б.п.С.П. с Халкидонским догматом). Идея богочеловечества является обоснованием

христ. гуманизма, к-рый видит величие человека именно в дарованной ему возможности соучаствовать в замыслах Божьих.

Богочеловеч. природу имеет вся жизнь Церкви в целом, в т.ч. и таинства (сочетающие действие человека и действие Духа Божьего), и Библия (как важнейшая часть церк. Предания). Будучи Словом Божьим, Библия в то же время передает это Слово в *синергизме небесного и земного. *Откровение преломляется через личность свящ. автора, к-рый при этом остается самим собой (черты характера, дарования, взгляды и представления, влияние эпохи и т.д.). Таинств. сочетание этих двух элементов и является сущностью Б.п.С.П.

● *Карташев А.В., Ветхозав. библ. критика, Париж, 1947; еп.*Кассиан (Безобразов), Принципы правосл. изучения Слова Божия, «Путь», 1928, № 13; прот. Чельцов М., О человеческих привнесениях в Библии, «Христианская мысль», 1916, № 6; Levie J., La Bible, parole humaine et message de Dieu, P.–Louvain, 1958. См. также ст.: Боговдохновенность Свящ. Писания; Жанры лит. в Библии; Источники, письменные и устные, свящ. книг; Откровение библейское.

БОГОЯВЛЕ́НСКИЙ В.Д. — см. Василий (Богоявленский), архиеп.

БО́ДМЕРА ПАПИ́РУСЫ, древние *рукописи библейские, хранящиеся в Женеве в собрании коллекционера Мартина Бодмера (1899–1971). Наиболее ценные из них представляют собой списки евангелий и посланий. Среди них — фрагменты Ев. от Луки и Иоанна 2–3 вв., фрагменты Ев. от Матфея и 1 Послание Петра 3 в.

● ODCC, p. 182; см. также Папирология библейская.

БОЛГА́РСКАЯ БИБЛЕЙСТИКА, изучение Свящ. Писания богословами и экзегетами Болг. Правосл. Церкви. Б.б. развилась в рамках культурного возрождения, к-рое последовало за освободит. войной 1877–78 и созданием независимой Болгарии. В 1918 свящ. Д.Монов создал 2-томную тематич. *симфонию к Библии. Однако издать ее было решено лишь после публикации нового болг. перевода Свящ. Писания (1925). Кн. Д.Монова вышла под назв. «Изложение Библията по предмети» (1928). В нее вошли выдержки из Библии, разбитые на 333 темы. Составитель широко пользовался трудами рус. библеистов (*Дьяченко, *Михайловского и др.).

В 1923 по постановлению правительства при Софийском ун-те был образован богосл. ф-т, к-рый позже (1950) был выделен в самостоят. учебное заведение — Духовную академию им. св. Климента Охридского. С тех пор эта богосл. школа и стала центром Б.б. В ее становлении принимали деятельное участие рус. библеисты (*Глубоковский, А.*Рождественский, *Поснов). В дальнейшем влияние рус. экзегетики оставалось в Болгарии определяющим. Богосл. ф-т и Духовная академия опубликовали большое число работ по библеистике. Среди ведущих экзегетов первого поколения следует упомянуть *Марковского, *Гяурова и *Пиперова, а из современных — *Шиварова и *Волчанова. Работы их охватывают обширный перечень тем от проблем библ. *жанров, библ. *богословия и *исагогики до *археологии и экзегезы Свящ.Писания. Своей гл. задачей болг. библеисты считают разработку правосл. библеистики, к-рая бы отвечала учению Церкви и совр. уровню богосл. науки.

● ГДА, 1956–57, 1978; Игнатьев А., 50-летие Болгарской высшей духовной школы: 1923-1973, ЖМП, 1973, № 8.

БОЛГА́РСКИЙ (НО́ВЫЙ) ПЕРЕВО́Д БИ́БЛИИ — см. Переводы Библии на новые европейские языки.

БО́ЛОТОВ Василий Васильевич (1853–1900), рус. правосл. историк Церкви. Род. в с. Кравотынь Тверской губ. Окончил Осташковское духовное уч-ще и Тверскую ДС, а затем СПб.ДА (1879). Еще в студенч. годы поражал всех «изумительным знанием Свящ. Писания и свободным чтением по латинскому, греческому, немецкому и французскому тексту». Знал евр., сир., араб. и др. древние языки. Магистерская дисс. «Учение Оригена о Святой Троице» (СПб., 1879) была защищена им в 1879 и явилась настоящим событием в рус. церк.-историч. науке. Б. был профессором древней церк. истории в СПб.ДА. «Как профессор и лектор В.В. поражал своих слушателей способностью и прямо искусством живого, творческого художественного воспроизведения прошлой жизни». Его труд был поистине подвижническим, а кончина — кончиной праведника («Христос идет» — были его предсмертные слова).

По словам *Тураева, друга и коллеги Б., он поднял уровень науки в академии на новую ступень. Посмертно изданные его «Лекции по истории древней Церкви» (СПб., 1907–18, т.1–4) стали классич. образцом правосл. и одновременно строго науч. метода исследования. В этом труде Б. не рассматривал апостольский период, считая его частью библ. науки, однако посвятил этому времени две работы. Одна из них — «День и год мученической кончины св. евангелиста Марка» (СПб., 1893, вып.4). Привлекая данные египтологии, Б. сумел датировать свидетельство древнего текста о ев. Марке и установил, что его смерть последовала 3 апреля 63. Работа эта имеет большое значение, поскольку сведения о начале христианства в Египте весьма скудны.

Той же эпохе посвящена его изданная посмертно статья «Гонение на христиан при Нероне» (СПб., 1903). К ветхозав. тематике относится работа Б. «Валтасар и Дарий мидянин. Опыт решения экзегетической проблемы» (СПб., 1896), к-рая затрагивает одну из труднейших хронологич. проблем ВЗ. Б. в этой работе поставил вопрос о расхождениях между свидетельствами 1 Кн. Ездры и древневост. памятников (к-рые связывают падение Вавилона с именем Кира) и данными Кн. Даниила, согласно к-рым вавилонского царя Валтасара сменил «Дарий мидянин». Не располагая тогда в достаточном объеме материалом по древневост. археологии, Б. не мог решить этого вопроса, но рассмотрел его с исчерпывающей для того времени полнотой.

● Бриллиантов А.И., Проф. В. В. Б.: Биографич. очерк, СПб., 1910; Макаровский А., Подвижник церк. науки: К 100-летию со дня рождения проф. В.В.Б., ЖМП, 1954, № 1; Материалы к «Богослов-



Василий Васильевич Болотов

скому словарю», БТ, сб. 28, 1987, с. 350; *Мелиоранский Б.М., В.В.Б. (Некролог), «Визант. временник», 1900, вып. 3; *Соловьев В.С., В. В. Б. (Некролог), Собр. соч., СПб., 1913², т. 9; *Тураев Б.А., В. В. Б., ЖМНП, 1900, № 8.

БО́МБЕРГ (Bomberg) Даниэль (между 1470–1480 — 1549), голл.-итал. католич. издатель. Род. в Антверпене, где овладел типографским мастерством. В 1515 переселился в Венецию и посвятил себя изданию книг на евр. яз. Взяв за основу ряд древних *рукописей, привезенных гл. обр. из Испании, опубликовал *масоретский текст ВЗ вместе с *таргумами и др. раввинистич. комментариями. Труд вышел в 1516–17 и получил назв. «Раввинская Библия» (2-е изд. этой Библии вышло в 1524–25). Б. также издавал тексты *Талмуда. Публикации Б. имели большое значение для работы экзегетов и текстологов.

● ЕЭ, т. 4, с. 797; NCE, v. 2, p. 654.

БОНФРЕ́Р (Bonfrère) Жак, иером. (1573–1642), франц. католич. экзегет. Род. в Динане (ныне территория Бельгии). В 1592 вступил в Общество Иисусово. В течение ряда лет преподавал в богосл. училище.

В своем комментарии на Пятикнижие (1625) Б. пытался объяснить те места, в к-рых авторство Моисея вызывает сомнение (перечень царей Эдома: Быт 36; описание смерти пророка: Втор 34). Возражая толкователям, к-рые считали, что в данном случае Моисей предвидел будущее, Б. писал: «не следует приписывать все действия Моисея пророчеству». Со своей стороны он выдвинул гипотезу, согласно к-рой указанные разделы ВЗ и другие, подобные им, могли появиться позднее как дополнения. Такие дополнения, полагал Б., также следует рассматривать как боговдохновенные, хотя они и не были составлены лично Моисеем. Б. был прекрасным знатоком *географии библейской и *древнеевр. языка, написал толкования на Ис Нав, Суд и Руф. Ему принадлежит издание лат. перевода (сделанного блж. *Иеронимом) труда *Евсевия Кесарийского, посвященного обозрению стран и городов, упомянутых в Библии.

● Kraus, S. 40–41; Poncelet A., Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas, Pt.1–2, Bruxelles, 1927–28.

БОНХЁФФЕР (Bonhoeffer) Дитрих (1906–45), нем. лютеранский богослов.

Род. в Бреслау в семье профессора психиатрии. Несмотря на религ. индифферентизм семьи, рано решил стать пастором. Изучал богословие в ун-тах Тюбингена и Берлина. Испытал влияние идей *Барта. Получив ученую степень, преподавал в Нью-Йоркской ДС (1930–31), после чего был пастором в учебных заведениях Берлина и Лондона. Занимался экуменич. деятельностью. Когда к власти пришел Гитлер, Б., человек глубокой веры, сильной воли, проникнутый живым нравств. чувством, не смог оставаться в бездействии и присоединился к антинацистской «Исповедническая церкви» (в к-рую входили *Борнкамм, *Рад и др. богословы). Он создавал христ. группы, к-рые практиковали новые формы духовного общения, выступал с проповедями и докладами. Вскоре власти лишили его ученых степеней, запретили проповедовать, печататься и, наконец, выслали из Берлина. Несмотря на приглашение американских друзей, Б. остался в Германии, принял активное участие в антинацистском подполье. В 1943 был арестован вместе с членами заговора Канариса и за месяц до конца войны повешен.

В 1933 в Мюнхене вышла его книга «Творение и грехопадение» («Schöpfung und Fall»), впоследствии переизданная и переведенная на англ. яз. («Creation and Fall», L., 1959), в к-рой Б. раскрывал смысловую структуру первых трех глав Кн.Бытия. Это была единств. его работа по Свящ. Писанию, изданная при жизни, если не считать проповедей на Ев. от Матфея, вошедших в книгу «Следование за Христом» («Nachfolge», Münch., 1937).

Одним из важнейших произведений протестантской мысли 20 в. стали посмертно опубликованные письма Б. из тюрьмы. В них отразился опыт богослова, оказавшегося среди людей, многие из к-рых не разделяли его веры. Сближение с ними привело Б. к выводу, что христиане утратили язык, понятный совр. миру. По убеждению Б., *Бультман, предложивший в 1941 *демифологизацию НЗ, «пошел недостаточно далеко», ибо вся традиционная церковность (в данном случае протестантская), или, по выражению Б., «религиозность», перестала удовлетворять «повзрослевший» мир, готовый обойтись без религии. Б. поставил вопрос: как в таких условиях возвещать о Христе? Ответ, как ему казалось, он нашел в Библии, к-рая открывает Бога в конкретной жизненной реальности. Б. считал, что жизненная реальность далека от метафизики и не ограничивается личной религиозностью. «Нужно найти Бога в сердце нашей жизни, — писал Б., — в жизни, а не только в смерти, в силе и радости, а не только в страданиях, в наших делах, а не только в грехе». *Нарративные части ВЗ, к-рые изображают человека во всей противоречивости его взлетов, падений и страстей, указывают на посюстороннюю жизнь как арену Божьих деяний. Бог не действует в какой-то автономной сфере; поэтому нельзя ограничить христ. *сотериологию рамками «религии». Подтверждение этому тезису Б. искал у ап. Павла. «Я думаю, — писал он, — что вопрос Павла, является ли обрезание необходимым для оправдания, стал сегодня вопросом о необходимости религии для спасения. Свобода от обрезания и есть свобода от религии». В письмах Б. наметил лишь контуры этого «безрелигиозного христианства», не успев развить своих мыслей до конца. Во всяком случае, он искренне верил, что свидетельство о Христе должно проявляться в следовании по Его крестному пути, во включении христ. идеалов в самую гущу «мирской» деятельности. При этом, говорил Б., «мы всегда должны жить в близости к Богу, потому что в этом новизна жизни; тогда не будет ничего невозможного, ибо с Богом все возможно; никакая земная сила не может коснуться нас без Его воли, и опасность лишь приближает нас к Нему. Мы не можем просить ничего для себя, но мы можем молиться за всех. Наша радость скрыта в страдании, наша жизнь — в смерти. Но всегда нас под-



Дитрих Бонхёффер

держивает чудесное братство. Все это благословил Бог во Иисусе, и это твердая основа, на которой мы стоим».

Идеи Б. оказали большое влияние на многих богословов, преимущ. протестантских (*Тиллих, *Эбелинг, Джон *Робинсон и др.). Однако было отмечено, что он скорее поставил вопросы о реинтерпретации Библии и христианства, чем разрешил их. Его мысль о «безрелигиозном христианстве», вопреки его намерению, была чревата отказом от важнейших догматов, учений и *символов Церкви, растворением христ. самосознания в общем потоке жизни и мысли. Б. прошел мимо сложной диалектики «мирского» и «священного», к-рая свойственна Писанию. Спорной является и его концепция о «повзрослевшем» мире. По иронии судьбы она была предложена им в годы господства тирании, нравств. одичания, политич. идолопоклонства и безумия.

◆ Gesammelte Schriften, Bd.1–4, Münch., 1958–61; Auf dem Wege zur Freiheit, B., 1960[6] (англ. пер.: The Way to Freedom, N.Y., 1966); в рус. пер.: Сопротивление и покорность. Письма из тюремной камеры, ВФ, 1989, № 10/11.

● Барабанов Е.В., О письмах из тюрьмы Дитриха Б., ВФ, 1989, № 10/11; Добренько в В.И., Совр. протестантский теологич. модернизм в США, М., 1980; Лёв Ж., Дитрих Б. Молиться среди людей, в его кн.: Великие учители молитвы, Брюссель, 1986; Лилиенфельд Ф. фон, Образцы евангелич. благочестия в XX в., БТ, сб. 10, 1973; *Brown R., After Bultmann, What?, CBQ, 1969, № 26; Godsey J.D., The Theology of Dietrich Bonhoeffer, Phil., 1960; Marlé R., Dietrich Bonhoeffer, P., 1967; ODCC, p.186; *Perrin N., What is Redaction Criticism? Phil., 1982; RGG, Bd.7, S.29.



Гюнтер Борнкамм

БО́РНКАММ (Bornkamm) Гюнтер (1905–90), нем. протестантский богослов и экзегет. Ученик *Бультмана. Род. в Гёрлице. Учился в Марбурге и Гейдельберге. В годы Третьего рейха был одним из идеологов «Исповеднической церкви», к-рая занимала активную антинацистскую позицию. В 1946 был э.орд. профессором в Геттингене. С 1949 состоял орд. профессором каф. новозав. экзегетики в Гейдельбергском ун-те. Во время войны был пастором в Мюнстере и Дортмунде.

В процессе своих исследований Б. стал постепенно отходить от позиций бультманизма. С одной стороны, в отличие от метода *«истории форм» школы, к-рая видела в Евангелиях лишь отражение анонимного церк. Предания, Б. обратил большое внимание на труд самих евангелистов. В своем толковании рассказа о буре в Ев. от Матфея он выдвинул тезис о том, что ев. Матфей был не только передатчиком традиции, но и «наиболее ранним экзегетом» Церкви, богословски осмыслявшим первонач. предание. Тем самым Б. положил начало *«истории редакций» школе. С другой стороны, он выступил против мнения Бультмана об относительно слабой связи между Иисусом Христом и Общиной.

В своей книге «Иисус Назарянин» («Jesus von Nazareth», Stuttg., 1956) Б. защищал тезис о том, что «Евангелия позволяют нам видеть историческую личность Иисуса в Его непосредственной мощи». Именно «изумительный царственный облик Христа» (а не отвлеченная идея веры) был высшим авторитетом для апостолов и евангелистов; поэтому, вопреки Бультману, Б. признает, что первохристиан живо интересовали как речения Спасителя, так и события Его жизни. Однако в центре всего стояло Воскресение. Оно явилось для учеников свидетельством того, что Иисус есть Господь. «Нужно было,— пишет Б.,— вывернуть наизнанку все пасхальные повествования, чтобы создать фразу Фауста: “Они прославили Воскресение Господне потому, что воскресли сами”. Но ученики вовсе не воскресли. Вот что они чувствовали — сперва в трепете и страхе, а затем в радости и ликовании — они, ученики, были отданы смерти, а Распятый и Погребенный жив!»

Работы Б. и их тенденция характерны для т.н. постбультмановского периода в изучении НЗ.

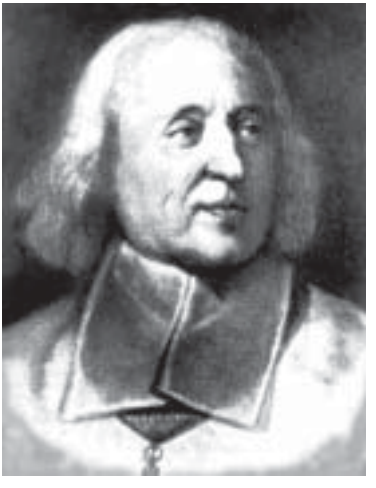
◆ Handbuch zum Neuen Testament, Tüb., 1949 (англ. пер.: The New Testament: A Guide to its Writings, Phil., 1973); Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, Neukirchen, 1960; (англ. пер.: Tradition and Interpretation in Matthew, L., 1963); Paulus, Stuttg., 1969 (англ. пер.: Paul, L., 1971); Geschichte und Glaube, t.1, Münch., 1968.

● *Brown R., After the Elections, What?, «Christianity and Crisis», N.Y., 1970, v. 30; *Perrin N., What is Redaction Criticism?, Phil., 1982; RGG, Bd. 7, S. 31.

БОССЮЭ́ (Bossuet) Жак Бенинь, еп. (1627–1704), франц. католич. писатель, богослов. Род. в Дижоне, где окончил коллеж, завершил богосл. образование в Париже. Рукоположен в 1652. Сначала служил в Мецe, а затем переехал в Париж. Хиротонисан во епископа г. Мо (1681). Своими блестящими, проникновенными проповедями Б. приобрел широкую популярность. Он оказал большое влияние на церк. жизнь Франции и на развитие ее лит-ры. Людовик XIV призвал его ко двору в качестве воспитателя наследника престола.

Б. был убежденным миротворцем: полемизируя с гугенотами и янсенистами, он выступал против насильств. действий; сочувствуя «галликанству», сохранял верность Риму.

В своих трудах Б. опирался на святоотеч. писания (в частн., на свт. *Иоанна Златоуста). Один из современников даже называл его «последним из отцов Церкви». Б. написал ряд библ. толкований в виде гомилий: на Откр (1689), на Пс и Песн (1690), на Притч, Еккл, Прем и Сир (1693) и на пророчества Исайи о Христе (1704). Как отмечал *Вигуру, комментарии Б. «кратки, ясны, основательны и достойны этого великого человека». Однако самостоят. вклада в экзегетику Б. не внес. Мало того, первые опыты *исто-



Жак Бенинь Боссюэ

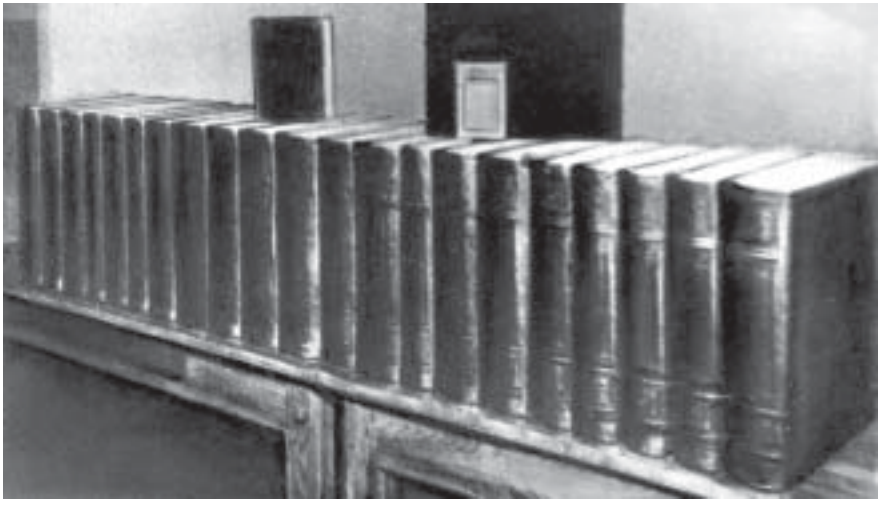
рико-лит. критики Библии, предпринятые ораторианцем Р.*Симоном, вызвали со стороны Б. решительное противодействие.

Наибольшее значение имели его историософские взгляды. В книгах «Рассуждение о всемирной истории» («Discours sur l'histoire universelle», P., 1681; рус.пер.: «Всеобщая история», М., 1774) и «Политика, извлеченная из Писания» («Politique, tirée de l'Ecriture Sainte», P., 1709) Б. выразил идеи, близкие к учению библ. пророков. Он рассматривал историч. события с т. зр. промыслительных деяний Божьих. «То, что мы в нашем неведении, — писал Б., — считаем случаем, вытекает из верховного плана, в котором определены и причины и последствия». Б. обозревает прошлое, начиная с миротворения, и прослеживает путь, к-рым Промысл Божий вел человечество к Иисусу Христу и Его Церкви. Церковь как орудие Божье — носительница неизменных основ; она «вмещает в себя весь авторитет прошедших веков и древнейшие предания человеческого рода от самого его начала». Из этого явствует, что идея развития догматов, выдвинутая позднее *Ньюманом, была Б. чужда.

◆ Œuvres complètes: vol. 1–31, P., 1862–66; в рус. пер.: Надгробные слова Боссюэта, еп. Мосского, СПб., 1822; Размышления на Евангелие, Пг., 1916 (пер. с неопубл. автографа, привезенного в Россию во время Франц. революции).

● Денисюк Н., Жак Бенин Б., «Отдых христианина», 1916, № 5/6, 7/8 (наиб. полная работа на рус. яз.); Лансон Г., Б. и Бурдалу, в его кн.: История франц. лит-ры, пер. с франц., М., 1896, т. 1, гл. 6; Лебедев М., Боссюэт, еп. Моский, и значение его для Католич. Церкви во Франции, ТКДА, 1868, № 1, 4; *Лопухин А.П., Промысл Божий в истории человечества: Опыт филос.-историч. обоснования воззрений блж. Августина и Боссюэта, СПб., 1898[2]; НЭС, т. 7; Панов И., Боссюэт и его проповеди, СПб., 1888; ПБЭ, т. 2, с. 997–1004; Lanson G., Bossuet, P., 1891; Le Brun J., La Spiritualité de Bossuet, P., 1972.

БРА́ЙЛЕВСКАЯ БИ́БЛИЯ, Библия, напечатанная для слепых рельефно-точечным шрифтом. Этот способ печати был изобретен франц. педагогом Луи Брайлем (L.Braille, 1809–52). Пол-



Брайлевская Библия

ная Б.Б. в России была изготовлена слепой девушкой Анной Измайловой.

БРАЙТ (Bright) Джон (р. 1908), амер. протестантский библеист, специалист по ВЗ. Род. в г.Чаттануга (шт. Теннесси). Учился в Объединенной богосл. семинарии и в ун-те Дж. Хопкинса. В 1936–40 был пастором. В 1940–75 профессор евр. яз. и ветхозав. экзегетики в Объединенной богосл. семинарии.

В одной из своих первых работ — «Царство Божье в Библии и Церкви» («The Kingdom of God in Bible and Church», L., 1955) Б. проследил историю идеи Царства Божьего, начиная от Моисеевой традиции, и показал, как эта идея воплотилась в пророчестве Нафана, в учении прор. Исайи об остатке и у прор. Иеремии. Своей кульминации ветхозав. раскрытие тайны Царства достигло в гимнах *Служителя Господня (у *Второисайи). Именно образ Служителя дал первому поколению Церкви ключ к пониманию мессианства Христа и Его Царства.Б. стремился показать, что древние тексты ВЗ имеют непреходящую ценность. Эти мысли он развил в кн. «Авторитет Ветхого Завета» («The Authority of the Old Testament», Nashville, 1967).

Гл. работа Б. — «История Израиля» («A History of Israel», Phil., 1959). Она признана классич. среди трудов на эту тему. В ней Б. решительно отказывается от принципа, выдвинутого *религ.-историч. школой либерального протестантизма, к-рый видит в вере ВЗ плод естеств. развития — от многобожия, через *генотеизм к *монотеизму пророков. Он пишет: «Известно, что историю какой бы то ни было религии нельзя рассматривать как простое развитие по прямой и что материал, содержащийся в Библии, невозможно расположить в хронологическом порядке, согласно совершенствованию тех идей и заповедей, которые она в себе заключает. Кроме того, существуют достоверные факты, которые заставляют нас взглянуть на этот вопрос с другой стороны. Прежде всего современные знания о древних религиях ставят под большое сомнение то, что на Древнем Востоке вообще когда-либо существовал генотеизм как таковой. Все древние религии являли собой такие варианты развитого многобожия, в которых верховные боги владели космической сферой и были по своей сути гораздо выше того племенного бога, веру в которого приписывают Израилю. За его пределами наблюдались монархические и даже монотеистические тенденции, а в одном случае (культ Атона) зародилась религия, по меньшей мере граничившая с единобожием. Если бы вера Израиля представляла собой генотеизм, то было бы очень трудно найти объяснение тому, что религия, столь примитивная по сравнению с другими, смогла достичь таких непревзойденных высот. Описание ранней веры Израиля явно не вмещается в понятие генотеизма».

В отличие от скептиков, к-рые оспаривали достоверность всех библ. событий до переселения израильтян в Палестину, Б. дает убедительную и аргументир. реконструкцию эпохи Авраама и Моисея. Он уделяет много внимания и ее историч. фону (к-рый обрисован на основе археологич. данных) и религиозной истории. Б. описывает все этапы последней, начиная от религии патриархов, к религии Моисея и далее к учению пророков. Б. предполагает, что первоначально свящ. традиция передавалась устно, закрепляясь в богослужении праздников, установленных еще Моисеем. «Синайское предание, — утверждает Б., — в любом случае такое же древ-

нее, как и предание Исхода». Эти предания не подтверждены внебибл. источниками, к-рые нигде не упоминают Моисея. Однако «не вызывает никакого сомнения, что он был таким, каким его описывает Библия, великим основателем веры Израиля. Все попытки умалить его значение являются крайне субъективными. События Исхода и на Синае просто не могли произойти без стоящей за ними великой личности. А для веры столь уникальной, как вера Израиля, безусловно, необходим основатель, так же, как для христианства и ислама».

На протяжении всей книги Б. приводит серьезные аргументы в пользу достоверности библ. истории, основанные преимущ. на данных археологии *Древнего Востока. У Б. датировка письменных источников Пятикнижия соответствует общепринятой в совр. библ. науке. Относительно хронологии деятельности Ездры и Неемии Б. следует гипотезе *Хоонакера.

Книга доводит изложение до междузаветного периода. В приложении дана осн. библиография (преимущ. на англ. яз.), а более подробная приводится в подстрочных комментариях.

◆ Joshua, IDB, v. 5; Bible. OT, Jeremiah, Translation and notes by J.Bright, Garden Gity (N.Y.), 1965; Covenant and Promise, Phil., 1976.

● RGG, Bd. 7, S. 32; WBSA, p. 29.

БРА́НЕЙ ГОСПО́ДНИХ КНИ́ГА, несохранившееся произведение древнеевр. лит-ры *допленного периода. Единственная цитата из нее находится в Числ 21:14. Как полагают нек-рые экзегеты, фраза Исх 17:16 также заимствована из Б. Г. К. По названию и этим отрывкам можно заключить, что Б. Г. К. была сборником эпических песен типа песни Деворы (Суд 5). См. ст. Источники, письменные и устные, свящ. книг.

БРА́ТЬЯ ГОСПО́ДНИ — см. Родословие Иисуса Христа в Евангелиях.

БРА́УН (Brown) Реймонд, свящ. (1928–98), амер. католич. специалист по экзегетике НЗ. Род. в Нью-Йорке. Окончил ряд духовных учебных заведений. Удостоен науч. званий мн. ун-тами разных стран мира. Профессор каф. НЗ в семинарии св. Марии. Б. был председателем Ассоциации по изучению Библии. С 1972 член Папской библ. комиссии. Принимал участие в редактировании «Новой католической энциклопедии» (NCE), где ему принадлежат статьи о Ев. от Иоанна, *аллегориях, *притчах и тайне в Библии. Б. был одним из трех гл. ред. Иеронимовского библ. комментария (JBC; см. ст. Комментарии библейские), для к-рого он написал разделы: «Апокрифы», «Тексты и перевод» (в соавторстве), «Герменевтика», «Церковные постановления» (в соавторстве), «Библейская география» (в соавторстве), «Аспекты новозав. мысли» (в соавторстве).

Одна из ранних работ Б. — «Полнота смысла Свящ. Писания» («The Sensus Plenior of Sacred Scripture», Baltimore, 1955) — рассматривает вопрос о более полном и глубоком смысле Библии, к-рый не до конца осознавался самими свящ. писателями и имел своим источником божественное вдохновение. Наличие такой *полноты смысла позволяет Церкви и ее богословам находить в Писании неисчерпаемую глубину.

Гл. труд Б. — «Ев. от Иоанна» («The Gospel according to John», vol. 1–2, L., 1971, origin. publ., N.Y., 1966); книга составляет тт. 29–30 интерконфессиональной *Толковой Библии («The Anchor Bible»). В обширном введении автор всесторонне освещает исагогич. проблемы 4-го Евангелия (историю исследований Ин, связь Ин с



Реймонд Браун

религ. мыслью эпохи, авторство, датировку, язык, стиль, композицию Ин). Б. считает, что нет науч. оснований оспаривать традицию об ап. Иоанне как авторе 4-го Евангелия, но предлагает различать «автора» и «писателя». Апостол, по его мнению, был, скорее всего, автором в широком смысле слова, а записано Евангелие было его учениками. Б. предполагает 5 стадий, через к-рые прошло Иоанново предание: 1. Начало всему было положено исходным материалом, не связанным с синоптич. традицией (ап. Иоанн). 2. Первые записи, сделанные при жизни апостола и вскоре после его смерти. 3. Изложение этих записей в последовательной форме; Б. называет составителя этого варианта «евангелистом». 4. Обработка текста «евангелиста» в связи с новыми проблемами, стоявшими перед Церковью. 5. Окончат. форма 4-го Евангелия — труд человека, к-рый условно назван «редактором». Завершение 5-й стадии Б., согласно традиции, относит к 90-м гг. 1 в.

Далее следует толкование текста, к-рый разбит на неск. разделов (Пролог, Книга *знамений, Книга славы, Эпилог), а каждый такой раздел — на более мелкие части. Перевод этих частей сопровождается подробнейшими экзегетич. примечаниями, за к-рыми следуют общий комментарий, комментарий детальный и рассмотрение отдельных богосл. и историч. проблем, связанных с текстом. Все части снабжены библиографией. В этом труде подход к Евангелию как к Слову Божьему сочетается с высоким науч. уровнем исследования.

Вопрос о связи Ев. от Иоанна с кумранской традицией специально рассмотрен Б. в «Новозаветных очерках» («New Testament Essays», L.–Dublin, 1965). Изучение евангельских рассказов о Рождестве Христовом представлено в труде Б. «Рождение Мессии» («The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke», L.–Garden City (N.Y.), 1977). В этой книге, рассчитанной не только на специалистов, но и на широкий круг читателей, Б. с присущим ему талантом показывает, что рождественские сказания не только сообщают о великом историч. факте, но и несут в себе возвышенное богосл. учение.

◆ Jesus: God and Man, Milwaukee, 1967; The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus, N.Y., 1973; The Critical Meaning of the Bible, N.Y., 1981; Recent Discoveries and the Biblical World, Wilmington, 1983; в рус. пер.: Словосочетание «Ego eimi» в Четвертом Евангелии, «Символ», 1985, № 13; Проблема историчности в Ев. от Иоанна, «Символ», 1986, № 15.

● WBSA, p. 32.

БРИГГС (Briggs) Чарльз Огастес (1841–1913), амер. протестантский исследователь ВЗ. После окончания

ун-та в Виргинии учился в Объединенной богосл. семинарии в Нью-Йорке и Берлинском ун-те. Нек-рое время Б. преподавал евр. язык в Объединенной богосл. семинарии. С 1880 редактировал «Пресвитерианское обозрение» («Presbyterian Review»), в к-ром поместил ряд статей на темы ВЗ, вышедших затем отд. сборниками: «Библейские исследования. Их принципы, методы и история» («Biblical Study, Its Principles, Methods and History», N.Y., 1883) и «Мессианские пророчества» («Messianic Prophecy», N.Y., 1886).

Оставаясь представителем умеренного критицизма, Б. в целом следовал теориям *Велльхаузена и У.Р. *Смита. Его вступительная лекция в семинарии, называвшаяся «Библия, Церковь и разум» («The Bible, the Church and the Reason», N.Y., 1892), вызвала бурные протесты со стороны пресвитерианских ортодоксов. В ней Б. открыто заявил, что «большая часть ветхозаветных писаний была написана авторами, имена и связь которых с их писаниями затерялись в глубокой древности». О теории *Графа — Велльхаузена он высказался не менее определенно: «Едва ли есть какой-либо другой научный вопрос, относительно которого существовало бы большее согласие между учеными, чем в вопросе об анализе Шестикнижия». Теорию *вербализма Б. назвал «суеверным библиопоклонством». В результате церк. власти обвинили его в неправоверии и, хотя он был оправдан, его предполагавшееся пресвитерианское рукоположение не состоялось. В 1899 Б. принял сан в Епископальной церкви и много сил отдал делу сближения христиан. Б. специально посещал папу Пия X, чтобы предотвратить осуждение представителей *модернизма в библеистике, однако сами модернисты считали его слишком ортодоксальным.

◆ Гл. соч. Б. — «Комментарии на Псалмы» (Briggs Ch.A., Briggs E.G., A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms, vol. 1–2, N.Y.–Edinburgh, 1906–07) и «Международный критический комментарий к Свящ. Писанию» (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures, Ed. S.R.Driver, A.Plummer, Ch.A.Briggs (1895–1913), Edinburgh, 1895 –), гл. редактором и автором к-рого он был.
● ODCC, p. 200–01.

БРОДО́ВИЧ Иосиф Александрович (1871–1919?), рус. правосл. церк. писатель, экзегет. В 1897 окончил КДА. В 1901 защитил магистерскую дисс. «Книга прор. Осии. Введение и экзегезис» (К., 1901; удостоена премии им. митр. Макария). В дальнейшем посвятил себя изучению церк. истории, к-рую преподавал в КДА и Харьковском ун-те.

Наряду с работой свящ. Е.Капралова магистерская диссертация Б. является лучшим исследованием о прор. Осии на рус. языке. Автор привлек все святоотеч. комментарии и важнейшие труды 19 в. по Осии. Выступая против эволюционизма *религ.-историч. школы, Б. приводит убедительные доказательства, что Осия не был созидателем новой религии, к-рая якобы являлась переходом от политеизма к монотеизму. Проповедь пророка уходит своими корнями в религ.-нравств. учение Моисея; он сознает себя его продолжателем и преемником, а не проводником чего-то нового, неизвестного в Израиле. Ему хорошо знакомы события свящ. истории, запечатленные в *Пятикнижии. Точно так же, в отличие от протестантских библеистов, Б. показывает, что Осия не был принципиальным противником культа как такового, а лишь боролся с обрядовым формализмом и влиянием язычества. Исагогич. тематике посвящена первая

часть книги; вторая является подробным толкованием, к-рое во многом не устарело и сегодня.
● ЭСБЕ, т.1-й, доп.

БРЭ́СТЕД (Breasted) Джеймс Генри (1865–1935), амер. египтолог. Был директором Восточного ин-та Чикагского ун-та (с 1919); участвовал в археологич. раскопках (в частн., идентифицировал развалины г. Дура-Европос, где были найдены уникальные фрески; см. ст. Изобразит. искусство и Библия). В нач. 20 в. Б. опубликовал наиболее полный по тому времени свод егип. текстов, на основании к-рых дал реконструкцию истории Египта и развития его религии. Многие разделы этого талантливого труда содержат ценные историч. комментарии к ВЗ.
◆ Ancient Records of Egypt, vol. 1–5, Chi., 1906–07; Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, N.Y.–L., 1912; в рус. пер.: История Египта с древнейших времен до персидского завоевания, т.1–2, М., 1915.
● СИЭ, т. 2.

БРЮС (Bruce) Фредерик Фиви (1910–91), англ. протестантский ученый, специалист по экзегезе НЗ. Учился в Кембридже. В 30-50-х гг. преподавал в различных ун-тах библ. историю, новозав. экзегезу и критику. Был президентом Общества новозав. исследований, а также гл. ред. серии «Новый международный комментарий к НЗ» («New International Commentary on the NT»).

Основные труды Б. посвящены НЗ, нек-рые относятся к общим вопросам библеистики, кумрановедению и ВЗ. В частн., ему принадлежит исследование «Хетты и Ветхий Завет» («The Hittites and the Old Testament», L., 1947), в к-ром Б. предпринял попытку установить хронологич. рамки Быт



Фредерик Фиви Брюс

14 (Б. отождествил Фидала с хеттским царем Тудхалиасом). Проблемы библ. текстологии рассмотрены Б. в популярном труде «Книги и пергаменты» («The Books and the Parchments», L., 1950). В 1951 Б. издал греч. текст Деяний с комментариями, а вскоре вышла аналогичная работа, но уже с англ. переводом («Commentary on the Book of the Acts», L.–Grand Rapids (Mich.), 1954).

Как и большинство представителей англ. школы, Б. придерживается в толковании умеренного критицизма, избегая спорных и сомнительных гипотез. После краткого введения, где рассмотрены проблемы авторства Деяний (его составителем Б. признает ев. Луку), а также соотношения Деяний со всем НЗ, комментатор последовательно анализирует каждый стих, снабжая его филологич. заметками. Затем следует связный развернутый комментарий к группе стихов (объединенных смысловым единством). К нему дается богатый библиогр. аппарат. Б. показывает историч. достоверность рассказа ев. Луки, одновременно подчер-

кивая богосл. установки, к-рые определяли его построение.

Одной из лучших работ Б. является большое исследование об ап. Павле («Paul: Apostle of the Free Spirit», Exeter, 1977); в нем даются очерки жизни апостола, его богословия и рассмотрены все его послания. По духу книга близка к труду Н.Н.*Глубоковского «Благовестие св. ап. Павла по его происхождению и существу. Библ.-богосл. исследование». К этому исследованию Б. примыкает небольшая книга о первых благовестниках Евангелия: «Петр, Стефан, Иаков и Иоанн: исследование раннего допавлового христианства» («Peter, Stephen, James and John: Studies in Early Non-Pauline Christianity», Grand Rapids (Mich.), 1980).

◆ The Sure Mercies of David, L., 1954; The Christian Approach to the Old Testament, L., 1955; Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls, L., 1956; The Teacher of Righteousness in the Qumran Texts, L., 1957; Commentary on the Epistle to the Ephesians and the Colossians (in coll. Simpson E.K.), L., 1957; The Spreading Flame, L., 1958; The Defence of the Gospel in the New Testament, Grand Rapids (Mich.), 1959; The English Bible: A History of Translations, L.–N.Y., 1961; The Epistle of Paul to the Romans, L., 1963; New Testament History, L., 1969; St. Matthew, L., 1970; The Epistles of John, L., 1970; The Message of the New Testament, Exeter, 1972; Paul and Jesus, Grand Rapids (Mich.), 1974; в рус. пер.: Документы НЗ: достоверны ли они?, Чикаго, 1988.

● WBSA, p. 33.

БРЮССЕ́ЛЬСКАЯ БИ́БЛИЯ — см. Толковые Библии.

БУАМА́Р (Boismard) Мари Эмиль, иером. (р. 1916), франц. католич. специалист по НЗ. Род. в Сейше. Получив высшее образование, вступил в Доминиканский орден. Преподавал



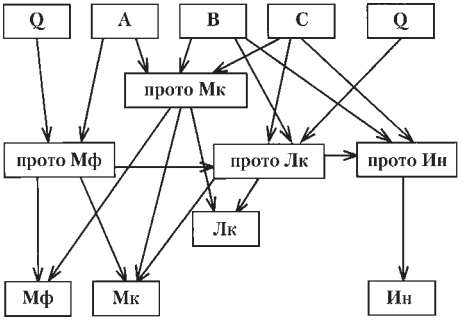
Мари Эмиль Буамар

экзегетику НЗ в ун-те Фрайбурга (Швейцария) в 1950–53 и в *Иерусалимской библ. школе (1948–50, 1953–).

Гл. работа Б. — комментарий к Евангелиям, к-рый вошел в трехтомный труд, изданный им в сотрудничестве с *Бенуа: «Синопсис четырех Евангелий» («Synopsis des Quatre Evangiles en français avec parallèles des Apocryphes et des Pères», vol. 1–2, P., 1965–72). Б. излагает свою гипотезу возникновения Евангелий, к-рая, по его мнению, более соответствует совр. данным, чем *двух источников теория.

Согласно Б., в основе канонич. Евангелий лежат четыре первонач. документа. Первый (документ А) происходит из Палестины. Это простые и конкретные рассказы о Христе. Документ В отражает переосмысление документа А в языко-христ. среде, но с сохранением изначального характера и строя текста. Документ С также отражает одну из самых ранних палестинских традиций. Наличие такого независимого предания можно обнаружить в Ев. от Марка. Документ С служит источником и для Мф, Лк, Ин. И, нако-

нец, четвертый документ, к-рый Б. обозначает, следуя теории двух источников, Q (*Квелле). По старой гипотезе, Q содержал изречения Спасителя (*Логии), вошедшие в Мф и Лк, но отсутствующие в Мк. Согласно предположению Б., авторы Евангелий от Матфея и Луки независимы друг от друга, а Q мог содержать многообразные тексты. Как замечает *Харрингтон, взгляд Б. на Q «менее жесткий, чем в теории двух источников». На основе указанных документов были написаны более цельные еванг. тексты, к-рые, в свою очередь, послужили основой для евангелистов. Последние были т.о. редакторами бережно сохраненного Предания. Все три фазы охватывают около четырех десятилетий. Б. подробно обосновывает свою гипотезу и суммирует ее в след. схеме.



Б. внес большой вклад в *текстуальную критику НЗ, сравнивая различные переводы, манускрипты и цитаты из Писания у отцов Церкви. Он вычленил наиболее краткий текст, к-рый считает самым близким к первоначальному (RB, 1957, № 164, p. 365–67).

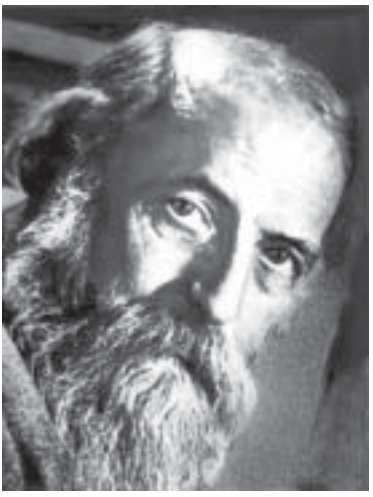
◆ Le Prologue de saint Jean, P., 1953; Du baptême à Cana, P., 1956; L'Apocalypse, RFIB, t. 2; Quatre hymnes baptismales dans la Première Epître de Pierre, P., 1961; La vie des Evangiles, P., 1980 (in coll. A. Lamouille).

● WBSA, p. 25.

БУ́БЕР (Buber) Мартин (1878–1965), иудаистский религ. философ. Род. в религиозной евр. семье, учился во Львове, Вене и Берлине. Испытал сильное влияние идей Канта и Ницше; изучал протестантский мистицизм и философию С. Кьеркегора. Переход от мистики растворения в Абсолюте к библ. пониманию «диалога между Богом и человеком» отразился в самой известной книге Б. «Я и Ты» («Ich und Du», Lpz., 1923). Человек, по Б., обретает себя только через «встречу» и «отношение» с Богом, Который незримо присутствует в мире. Эта встреча не может быть передана никаким рациональным описанием. В диалоге с Богом человек обретает спасение, а не «познание» или «решение». Божье присутствие не уводит человека от жизни, а, напротив, ее освящает.

Совместно с Ф.Розенцвейгом Б. предпринял перевод ВЗ на нем. яз. с сохранением ритма и стилевых особенностей оригинала. После кончины соавтора (1929) Б. продолжил работу, завершив ее только в 1958. «По единогласному почти признанию самых выдающихся знатоков, перевод Библии Буберу удался блестяще» (Л.Шестов). С 1923 Б. преподавал во Франкфуртском ун-те. В 1933 с приходом к власти нацистов он был отстранен от преподавания, но оставался в Германии. В 1938 Б. уехал в Иерусалим, где жил до конца своих дней, состоя профессором Иерусалимского ун-та.

К области библеистики относятся три работы Б.: «Царство Небесное» («Königtum Gottes», B., 1932), «Моисей» («Moses», Z., 1948), «Вера пророков» («Der Glaube der Propheten», Z., 1950). В них Б., признавая выводы *новой исагогики, рассматривает историю религии ВЗ как постепенное углубление идеи Царства Божьего. Б.



Мартин Бубер

указывает на парадокс теократического принципа: жестоковыйный народ, пришедший из пустыни, свободно подчиняется верховной власти Господа. «Покорность Высшей силе по своей природе не знает принуждения: ее наличие в каждый момент определяется крепостью веры того, кто изъявил покорность».

В книге «Два типа веры» («Two Types of Faith», L.–N.Y., 1951) Б. противопоставляет иудейскую веру (евр. אמונה, *эмунá*) как в е р н о с т ь греческому понятию веры (πίστις), веры как убеждения, к-рое якобы свойственно христианству. Вера-эмуна есть волевой акт всей Общины, а вера-пистис, по Б., есть личное миросозерцание. Такой подход встретил справедливую критику со стороны христ. богословов, к-рые указали Б., что именно в богословии ап. Павла личная вера есть одновременно и вера народа Божьего, Церкви.

Мн. положения Б. близки к христианским и были использованы теологами разных конфессий. Сам он признавал наличие тесной связи между Ветхим и Новым Заветами и высоко ставил личность Иисуса Христа. «Тот факт, — писал он в "Двух типах веры", — что христианство видело и видит в Нем (Иисусе. — А.М.) Бога и Спасителя, всегда казался мне фактом величайшей серьезности». В другом месте он выражает уверенность, что «иудейская Община в процессе своего возрождения будет оценивать Иисуса не просто как великую личность своей религиозной истории, но также в органическом контексте протекающего в веках развития мессианизма, конечной целью которого является искупление» («Pointing the Way», L.–N.Y., 1957, p. 18).

◆ Werke, Bd.1–3, Münch., 1962–64; в рус. пер.: Веление духа (избр. произведения), Иерусалим, 1978; Избр. произведения, Иерусалим, 1979; Я и Ты, М., 1992.

● *Б е р д я е в Н., M.Buber, «Путь», 1933, № 38; КЕЭ, т. 1; Ш е с т о в Л., Мартин Б., в его кн.: Умозрение и Откровение, Париж, 1964. Библиогр. на иностр. яз. см.: ODCC, p. 206.

БУ́ДДЕ (Budde) Карл (1850–1935), нем. либерально-протестантский библеист. Состоял профессором каф. ВЗ в Боннском (с 1879), Страсбургском (с 1889) и Марбургском (с 1900) ун-тах. Написал ряд комментариев к ВЗ: к Быт 1–12 («Die biblische Urgeschichte. Gen. 1–12.5 untersucht», Giessen, 1883), к 1–2 Цар («Die Bücher Samuel», Tüb.–Lpz., 1902), к Иов («Beiträge zur Kritik des Buches Hiob», Bonn, 1876). Ему принадлежат очерк «Религия Израиля» («Die Religion des Volkes Israel», Giessen, 1900), а также работы по вопросам *канона и соотношения между Библией и культурой Вавилона. В своих книгах Б. развивал и популяризировал концепции *Велльхаузена.

◆ В рус. пер.: Поэзия: библейский период, ЕЭ, т. 12.

● ЕЭ, т. 5; Karl Budde's Schrifttum bis zu seinem 80, Giessen, 1930; RGG, Bd. 1, S. 1468.

БУ́ДНЫЙ Симон (ок. 1530 – 93), белорус. реформатор, переводчик Библии на польский язык. Окончил Краковскую академию. Вначале пропагандировал в литовских землях учение *Кальвина, а затем перешел на позиции социнианства. В организованной им в Несвиже типографии Б. издал ряд религ. трактатов на белорус. яз., а также собств. перевод Библии с евр. языка на польский («Budny Biblia», Nieświcz, 1572). В 1574 Б. опубликовал (в Лоско) свой перевод НЗ на польский язык с комментариями, к-рые содержали элементы *рационализма и антитринитаризма. Единомышленником и сподвижником Б. был *Тяпинский. Идеи Б. были подвергнуты в России критике патр. Адрианом.

● Подокшин С.А., Скорина и Б., Минск, 1974; Порецкий Я.И., Симон Б. — передовой белорусский мыслитель XVI в., Минск, 1961.

БУЙЕ́ (Bouyer) Луи, иером. (р. 1913), франц. католич. богослов. Род. в Париже в семье протестанта. Получил богосл. образование в Страсбурге и Париже, затем стал лютеранским пастором. Размышления над природой Церкви привели Б. в 1939 к католицизму. По собств. признанию, он «пришел к католической вере и, наконец, к священству в Римской Церкви прежде всего под влиянием православных авторов». Свой переход Б. не считал отречением от протестантизма, а путем для раскрытия тех возможностей, к-рые в нем самом заложены. После изучения богословия в Парижском католич. ин-те (1942–46) Б. вступил в монашескую конгрегацию Ораторианцев (рукоположен в сан священника в 1944). В течение ряда лет Б. преподавал в различ. франц. ун-тах, читал лекции в США. С 1961 поселился в Люцернском аббатстве (Нормандия). «О.Буйе — профессор, всегда готовый помочь своим ученикам, верный друг, молитвенник, человек, беззаветно преданный Церкви Христовой. Не щадя себя, он отдает на служение Церкви свой ум, культуру и работоспособность» (А. Хольстейн).

Б. — автор ряда фундаментальных трудов по богословию, среди к-рых первое место занимают «История христианской духовности» («L'Histoire de la spiritualité chrétienne», t.1–3, P., 1960) и «Церковь Божья» («L'Eglise de Dieu, corps du Christ et Temple de l'esprit», P., 1970). Произведения Б. отличаются тем, что в них науч. вопросы никогда не заслоняют духовной основы богословствования.

К области библеистики относится работа «О Библии и Евангелии» («La Bible et L'Evangile», P., 1951; рус. пер.: Брюссель, 1965). Это один из самых глубоких очерков библ. богословия, написанных с католич. точки зрения. Рассматривая *Откровение обоих Заветов как последовательные фазы, Б. делает акцент на двух важнейших проблемах: углубленном изучении основных понятий библ. религии (Завет, Слово, Обетование, Исход, Царство и т.д.) и исследовании роли ветхозав. *Предания как звена между двумя Заветами. Он показывает, что Свящ. Писание никогда не было чем-то самодовлеющим (как считают протестанты); оно всегда формировалось и жило в лоне непрерывной свящ. традиции. Именно она обусловливает «единство и непрерывность развития народа Божия с его основным законом жизни, идущие от Ветхого Завета к Новому». Многообразие Предания не нарушает его фундаментальной цельности. Предание не противопоставлялось Общине, а было неотделимо от нее. «Учение пророков, например, каким оно сохранено нам в писаной Библии,

нельзя отделять от его восприятия и усвоения благочестивыми израильтянами того времени и последующих поколений так же точно, как нельзя учение, содержащееся в посланиях ап. Павла, отрывать от живого опыта первоначальной Церкви».

Б. призывает изучать Предание ветхозав. Церкви, чтобы осмыслить внутреннее единство истории спасения. «Христианство, — отмечает он, — смыкается с Ветхим Заветом только в свете раввинистических толкований. Чтобы в этом убедиться, достаточно сопоставить их с толкованиями ап. Павла или ап. Матфея. Отрицать значение этого промежуточного звена, значит поставить под вопрос прочность всей цепи».

Признавая выводы *новой исагогики ВЗ, Б. гораздо сдержаннее относится к совр. датировке НЗ, к-рый он, в отличие от мн. критиков, считает хронологически более близким к первонач. Общине.

В книге «Церковь Божья» Б. проводит мысли, аналогичные тем, что он высказал в «Библии и Евангелии». Он возводит основание Церкви к призванию Авраама, к-рое положило начало той религ. общности, в к-рой через века прозвучало слово Богочеловека, Основателя и Установителя НЗ. Т.о., ВЗ становится своего рода предысторией христ. Церкви, ее прообразом. Анализ природы Церкви ВЗ в ее историч. движении помогает Б. подойти к тайне Церкви Христовой. Свое отношение к исагогич. проблемам Б. выражает с самого начала кратким замечанием: «Следует подчеркнуть, что археологические открытия говорят о точном соответствии описываемого в Библии историческим условиям того времени и с чисто исторических позиций заставляют признать объективность того, что отвергала школа Велльхаузена».

◆ La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères, P., 1960; в рус. пер.: «Землетрясение» в области новозав. критики, «Символ», 1981, № 6; Католичество и Православие, «Логос», 1978, № 29–32.

● Х о л ь с т е й н А., Отец Луи Б., «Логос», 1972, № 3.

БУЛГА́КОВ Сергей Николаевич, прот. (1871–1944), рус. правосл. богослов.

Род. в Орловской губ. в семье священника. В юности пережил духовный кризис и утрату веры, в связи с чем покинул Орловскую ДС (1888). Окончил юридич. фак-т Моск. ун-та и посвятил себя политэкономии. После поездки в Германию в жизни Б. происходит новый перелом — духовный возврат «к вере отцов». Свой путь к церк. христианству он описал в «Автобиографических заметках» (Париж, 1946) и сб. статей «От марксизма к идеализму» (СПб., 1903). Б. преподавал в Моск. коммерч. ин-те, одновременно работая над сочинениями религ.-филос. характера. В 1918 рукоположен в сан священника. В начале 1923 выслан за границу. До 1925 Б. жил в Праге, а затем поселился в Париже, где стал профессором Правосл. богосл. ин-та. Приобрел широкую известность как вдохновенный пастырь, утонченный богослов и экуменич. деятель. Наследие его весьма значительно и включает в основном работы по догматич. вопросам.

Библия в трудах Б. К библ. тематике относятся статьи о первохристианстве и апокалиптике, вошедшие в книгу «Два града. Исследования о природе общественных идеалов» (т.1–2, М., 1911). В этих статьях Б. показал себя глубоким знатоком раннехрист. литры, раскрыл духовную актуальность веры и жизни первого поколения Церкви. Б. выступал против ложных интерпретаций происхождения хри-

стианства (социально-экономич. и мифологич.), указал на значение апокалиптики для ранней Церкви и для ее жизни в новое время. Касаясь вопроса об авторстве свящ. книг, Б. высказал мысль, что их церк. значение обусловлено не авторством, а содержанием и каноничностью. *Боговдохновенность книг, по его словам, не может зависеть от их датировки, установленной наукой. В ст. «Профессорская религия» («Рус. мысль», 1910, № 12), «Религиозная мысль на Западе» «Hat Jesus gelebt?» (т а м ж е, 1911, № 6) и в сб. «Тихие думы» (М., 1918) Б. подверг критике либеральное богословие и мифологич. теорию, а в «Очерках по истории экономических учений» (вып. 1, М., 1913) дал обзор хозяйств.-этич. взглядов *пророков и апокалиптиков.

Две трилогии Б.: первая — «Купина Неопалимая» (Париж, 1927), «Друг Жениха» (Париж, 1927), «Лествица Иаковля» ([Таллин], 1929) и вторая — о Богочеловечестве: «Агнец Божий» (Париж, 1933), «Утешитель» ([Таллин], 1936), «Невеста Агнца» (Париж, 1945) — относятся к области догматич. богословия, но в них есть обширные библ. экскурсы. Так, в «Купине Неопалимой» Б. анализирует идею Премудрости в ВЗ, а в «Невесте Агнца» — проблему миротворения и эволюции. Первая тема изложена Б. в свете его своеобразного учения о Софии как предвечной «идее» твари, связующей ее с Божеством (это учение вызвало резкую критику мн. правосл. богословов и осуждение Московской Патриархии). Толкуя библ. рассказ о творении и падении, Б. подчеркивает, что он относится к высшему духовному плану бытия, к метаистории, и поэтому не может противоречить эволюционной концепции, к-рая ограничивается видимым миром («Невеста Агнца»). Книга Б. «Свв. Петр и Иоанн. Два



Протоиерей Сергий Булгаков

первоапостола» (Париж, 1926) направлена против католич. учения о примате ап. Петра. Б. утверждает, что первенство с Петром по праву делит ап. Иоанн.

Самой обширной работой Б. на библ. темы является «Апокалипсис Иоанна» (Париж, 1948). Развивая свои мысли, высказанные еще в 1910-х гг., Б. видит в Кн.Откровения не просто предсказание о будущем, но книгу «о судьбах Церкви Христовой в мире в пределах истории». Последняя книга Библии, по его словам, содержит то, что «может быть названо христианской философией истории», причем эта историософия «граничит с эсхатологией, в нее переходит». Исагогич. проблемы Кн.Откровения Б. не рассматривает. Ссылаясь на работу *Алло, он пишет, что существует «полная и даже научная возможность спокойно следовать свидетельству Предания» (т.е. приписывать Откровение Иоанну Богослову). Важнейшим аргументом в пользу этого является, по Б., язык свящ. книги, к-рый «носит явные и резко выраженные черты еврейского стиля». Осн. внимание Б. сосредоточено на внутреннем смысле книги. Мнение ком-

ментаторов, к-рые сводят пророчество о тысячелетнем царстве к земной истории Церкви, Б. считает неудовлетворительным. Он предпочитает букв. толкование: т.е. видит в тысячелетнем царстве реальное событие, к-рое совершится на рубеже истории и «жизни будущего века».

◆ Философия хозяйства, М., 1912, ч. 1; Свет Невечерний, Серг. Пос., 1917; Иуда Искариот — апостол-предатель, «Путь», 1931, № 26, 27; О чудесах евангельских, Париж, 1932; Богословие Ев. Иоанна Богослова, «Вестник РХД», 1981–82, № 131, 134–137.

● Монахиня Елена [Казимирчак-Полонская], Проф. прот. Сергий Б. (1871–1944) БТ, сб. 27, 1986 ; Зандер Л.А., Бог и мир: Мировоззрение о. Сергия Б., т.1–2, Париж, 1948; его же, Отец Сергий Б. в кн.: Б.С.Н. Православие, Париж, 1962; К столетию рождения о. Сергия Б. (1871–1971), «Вестник РСХД», 1971, № 101/102; Лосский Н.О., История рус. философии, М., 1956, М., 1991; ФЭС; Naoumov K., Bibliographie des œuvres de Serge Boulgakov, P., 1984.

БУЛЬ (Buhl) Франц (1850–1932), нем. протестантский библеист. Род. в Копенгагене; профессор Лейпцигского ун-та с 1890. Изучал проблемы ветхозав. *канона, социальные аспекты истории ВЗ и *географию библейскую. Б. принадлежит переработка 17-го издания «Словаря» *Гезениуса (Lpz., 1921).

◆ Kanon und Text des Alten Testaments, Lpz., 1891; Geschichte der Edomiter, Lpz., 1893; Geographie der alten Palästine, Freiburg–Lpz., 1896; в рус. пер.: Социальные отношения израильтян, пер. с нем., СПб., 1912.

БУ́ЛЬТМАН (Bultmann) Рудольф Карл (1884–1976), нем. протестантский богослов и экзегет НЗ.

Род. в семье лютеранского пастора. Получил образование в классич. гимназии, где у него проявился интерес к греч. филологии. Изучал богословие в ун-тах Тюбингена, Берлина и Марбурга. Его учителями были либеральные протестанты (*Гункель, *Юлихер и *Гарнак). Первую ученую степень Б. получил в 1910 за работу, посвященную сравнению проповеди ап. Павла с кинической лит-рой. В 1912 Б. стал приват-доцентом в Марбурге, а затем профессором НЗ в Бреслау.

В 1920 закончил работу над трудом «История синоптического Предания» («Die Geschichte der synoptischen Tradition», Gött., 1921). С 1921 по 1951 профессор НЗ в Марбургском ун-те. В период господства нацистской партии в Германии Б. занимал четкую антифашистскую позицию и примыкал к «Исповеднической церкви», к-рая отвергала идеологию гитлеризма и расовый закон. Острые дискуссии вызвала книга Б. «Новый Завет и мифология» («Neues Testament und Mythologie», Hamb., 1941). Материалы полемики были опубликованы в сб. «Керигма и миф» («Kerygma und Mythos», Bd.1–5, Hrsg. von H.W. Bartsch, Hamb.–Bergstedt, 1960[4]). Наиболее важными трудами Б. в послевоенные годы были «Первохристианство среди древних религий» («Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen», Z., 1949) и «Богословие Нового Завета» («Theologie des Neuen Testaments», lfg. 1–3, Tüb., 1948–53). Взгляды Б. долгое время были господствующими среди протестантских экзегетов, оказывая определ. влияние и на католич. богословов. Его книги переведены на мн. европ. языки.

Б. и *«истории форм» школа. В своем исследовании синоптич. предания Б. исходил из двух исконных положений христианства: 1. Евангелия — это



Рудольф Карл Бультман

не «мемуары» и не стенографич. отчет, составленный для любознательных. Они являются органической частью апостольской проповеди («Сие же написано, д а б ы в ы у в е р о в а л и, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его». Ин 20:31). 2. Евангелия не плод свободного и чисто личного творчества, а слово Церкви, обращенное к миру. Признав это, Б., с целью уяснить историю создания Евангелий, обратился к методу своего учителя Гункеля, к-рый реконструировал *«жизненный контекст», служивший историч. фоном для свящ. книг ВЗ. «Жизненный контекст» Евангелий, по Б., — это бытие церковных общин, преимущ. языкохристианских (т. н. «второго поколения»).

Тот факт, что синоптики дают разную хронологию для одних и тех же (или сходных) речений и событий, свидетельствует о независимом существовании ф о р м, или элементов, в досиноптич. *Предании. Б. одновременно с *Дибелиусом предпринял скрупулезный разбор характера указанных форм, пытаясь найти в них отражение не подлинных слов Христовых и событий Его жизни, а нужд, проблем и споров, волновавших ранние общины. Именно в церковной, не в евангельской истории следует, по Б., искать источник досиноптич. форм. Они относятся к самым различным литературным *жанрам: прежде всего это «слова» и «сказания». «Слова», в свою очередь, делятся на *апофтегмы и речения. «Сказания» также неоднородны: это рассказы о чудесах, о Рождестве и детстве Христа, о Страстях и Воскресении и т.д.

Подобная классификация, бесспорно, имеет ценность, т.к. указывает, ч т о́ и м е н н о стремилось сохранить церк. Предание. Но в своем анализе Б. этим не ограничивается. Он склонен считать, что почти все элементы Предания имеют очень слабую связь с реальной историей Христа и явились творческим созданием общин. Следуя *Штраусу и *Вреде, Б. предположил, что богосл. тенденция в Евангелиях абсолютно господствует над историей. В то же время он отдает дань и либеральному *рационализму, отвергая все свидетельства о чудесах как «противоречащие научной картине мира».

Своей цели Б. не достиг. Если метод «истории форм» был плодотворен и правомочен в отношении к ВЗ, то к НЗ его следует применять с большой осторожностью. Прежде всего книги ВЗ создавались на протяжении мн. веков, им предшествовала очень долгая устная традиция; хронологич. разрыв между фактом и его описанием нередко измерялся полутысячелетием (напр., Книги Царств, составленные не раньше периода Плена, повествуют о событиях времен Давида, Соломона и их ближайших преемников). Между тем история создания Евангелий включает всего неск. десятилетий. Евангелия писались, когда еще были живы мно-

гие очевидцы земной жизни Христа.

Невозможно принять и мнение, будто *синоптики отразили гл. обр. языко-христианское предание. Синоптич. тексты не только содержат географич. и историч. данные, к-рые не могли возникнуть вне Палестины (упоминание мелких палест. городов, иудейских обычаев, правителей и т.п.), но совершенно не касаются спорных проблем, волновавших Церковь в эпоху апостолов (вопрос об обрезании, об иудеях и эллинах, о Церкви и синагоге). Напротив, они отражают тот период, когда христ. общины еще только отделялись от иудейства (см. ст. Евангелия). Б. объясняет эти факты тем, что «собирание элементов Предания началось в палестинской общине», однако этого объяснения недостаточно. Языко-христиане легко могли бы опустить то, что не затрагивало их интересов, и ввести темы, к-рые были близки их жизни (а именно этого и не наблюдается в Евангелиях). Намерение Б. реконструировать внутреннюю жизнь общин и через это понять Евангелия подобно попытке выразить одно неизвестное через другое. Если достоверность НЗ сомнительна, то это относится и к Деяниям, а следовательно, мы можем судить о первохристианстве лишь по неск. посланиям ап. Павла, к-рые Б. признает подлинными (Рим, 1–2 Кор, Гал, Флп, Флм). А на этой основе трудно получить достаточно сведений о почве, на к-рой «выросли» синоптики. В отличие от них, ап. Павел говорит гл. обр. об искупительной тайне Креста и Воскресения, а слов Спасителя и событий из Его жизни почти не приводит. Если бы синоптич. Евангелия писались таким человеком, как Павел, то их характер был бы совершенно иным. Но кто же тогда был «создателем» синоптич. форм? Такой выдающейся личности историки не знают. Поэтому Б. вынужден апеллировать к творчеству анонимных церк. масс, что противоречит истории любой лит-ры. Творческая сила всегда проявляется в личностях.

Не учитывает гипотеза Б. и след. факта: Восток всегда отличался умением долго хранить устную традицию (напомним, что *Коран при жизни Магомета запоминали наизусть). В иудейской среде евангельской эпохи было не принято записывать слова учителей, их запоминали (так, в частн., сложился и *Талмуд); причем устная традиция отличалась устойчивым консерватизмом. Установленная в наши дни семитич. основа евангельского текста (см. ст.: Карминьяк, Ренан, Торри, Тремонтан) доказывает, что он сохранил первонач. евр.-арам. предание, к-рое очень скоро было записано (см. ст. Евангелия). Причина покоряющего воздействия Евангелий не в том, что они были созданы одним или неск. гениями, а в том, что они запечатлели подлинный образ и подлинные слова Иисуса Христа.

Демифологизация НЗ. Б. нельзя относить к представителям *отрицательной критики библейской. Он ставил себе целью, приняв самые радикальные гипотезы, отстоять главное в христианстве, а именно, *керигму (греч. κήρυγμα — возвещение, проповедь), благовестие о спасении. Как и *Барт, он считал, что подлинное понимание Слова Божьего будет достигнуто только в том случае, если оно зазвучит на языке, к-рый свойствен современному человеку. Но Б. пошел иным путем, чем Барт. В качестве образца он взял принципы *аллегорич. школы экзегезы, представители к-рой излагали Библию в терминах эллинистич. философии и теологии (в частн., последователи Платона и неоплатонизма; см. ст. Святоотеч. экзегеза).

Первохристианство, утверждал Б., выражалось на языке иудейской *апокалиптической лит-ры, имело представление о «трехпалубной Вселенной» (небо, земля, преисподняя). Понятие о Спасителе, Который «сходит» с неба на землю и потом снова «восходит» на небо, Церковь «заимствовала у гностицизма», и понятие это, «по существу, носит мифологический характер». Но, продолжает Б., верующего такой вывод не должен смущать, ибо «в мифологическом взгляде на мир нет ничего специфически христианского».

Суть Евангелия — в кериг ме; ее следует освободить от преходящих напластований, иначе говоря, демифологизировать («Истина новозаветного провозвестия может быть сохранена только на пути демифологизации»). Совр. человеку, считает Б., непонятно учение о Боге, Который вторгается в мир как бы «извне». В природе Б. усматривает только физические процессы. Поэтому чудеса следует отнести тоже к сфере мифа. С несколько наивной убежденностью «прогрессиста», к-рый верит во всемогущество науки, способной «все объяснить», Б. пишет: «Невозможно пользоваться электричеством, радио и прибегать к современным медицинским и хирургическим открытиям и в то же время верить в новозаветную Вселенную духов и чудес». При таком подходе можно было бы ожидать, что Б., подобно либеральным экзегетам и рационалистам, просто изгонит все чудесное из НЗ. Но в процессе многолетних исследований он пришел к признанию, что чудесное в Писании есть неотъемлемая часть кериг мы, что отказаться от него — значит отказаться от самих основ христианства. Поэтому Б. строит свою демифологизацию иначе: он пытается интерпретировать глубинный духовный с м ы с л рассказов о чудесах так, чтобы они были согласованы с «современными» представлениями. С этой целью он прибегает уже не к философии Платона (как аллегориста), а к учению нем. экзистенциалиста М. Хайдеггера (1889–1976). Б. утверждает, что для акта веры важны не истор. факты, а непосредственное переживание человеком внутреннего освобождения. Поэтому сомнительная достоверность большинства евангельских сказаний — ничто в сравнении с внутренним восприятием кериг мы спасения. «Строго научно» о Христе можно сказать только то, что Он существовал; остальное приходит к нам в легендарной и искаженной форме.

Впрочем, Б. пытается дать свою реконструкцию учения Иисуса, к-рое он ограничивает рамками иудейской религии («Иисус был не «христианином», а иудеем, и Его проповедь выражена в мыслительных формах и образах иудаизма, даже когда Он критиковал традиционное иудейское благочестие»). Подобно пророкам, выступавшим против обрядового формализма, «Иисус проповедует замену ритуализма и законнической концепции отношения человека к Богу радикальным послушанием». Однако, в отличие от пророков, Он имеет в виду не социальную справедливость, а переносит религ.-этич. требования в область исключительно личную. Жизнь века сего не соответствует воле Божьей и, следовательно, подлежит Суду. Суд же будет осуществлен Сыном Человеческим, с к-рым, по мнению Б., Иисус Себя не отождествлял. Он лишь отклонил политич. мессианизм, сохранив «космическую эсхатологию» апокалиптиков. «Разумеется, — писал Б., развивая гипотезу А.*Швейцера, — Иисус ошибался, думая, что конец мира наступит скоро». Но Его эсхатоло-

гия имеет и другой, более глубокий смысл. Она означает оценку мира сего с т. зр. высшей, Божьей правды. Лишь позднее, когда послепасхальная Община сочла Иисуса Сыном Человеческим и Мессией, «Его учение приняло новую форму и затем стало специфически «христианским». Иисус нес провозвестие. Церковь возвещала Его Самого».

Говоря о Воскресении, Б. выражается крайне двусмысленно. Он признает его реальность, к-рая открылась только очам веры учеников. Фактически именно то, что они восприняли Крест как спасающий акт, и было верой в Воскресение. Умерший на Голгофе оказался живым для апостолов; и этот их опыт был мифологически выражен в сказаниях о пустом гробе и пасхальных явлениях. Такая трактовка ставит нас перед еще большей загадкой, чем само Воскресение. Разумеется, никакой научный анализ не способен объять истину Воскресения, хотя бы потому, что она научно необъяснима, но в Евангелиях все говорит против того, что ученики были готовы к восприятию тайны Креста и Воскресения. Наоборот, они были подавлены и растеряны. В лучшем случае они могли сохранить благоговейную память о Распятом, как хранили люди память о Моисее или Исайе. Все здание христианства покоится на том, что Христос победил вопреки ожиданиям апостолов. Пасхальные явления были неожиданными.

Демифологизация вызвала ряд серьезных возражений. Хотя мало кто из богословов сомневался, что отправная точка Б. верна (Слово Божье должно в каждую эпоху искать новых форм выражения), но есть сверхрассудочная реальность, к-рая не может быть выражена иначе, чем символич. языком, языком *мифа (в глубоком смысле слова, а не как «басня» и «вымысел»). Сомнительна и реконструкция Б. древнего представления о «трехпалубной Вселенной». Если в какой-то мере она отвечает ранней *космографии ВЗ, то распространять ее на НЗ нет оснований. Античные мифы олицетворяли природу. Библейское учение, напротив, видело в Боге запредельную тайну (см. ст. Богословие библейское). «Вторжение», «вхождение» Слова Божьего в мир (через пророчество, Откровение и Боговоплощение) отражает вовсе не «наивное донаучное воззрение», а учение о встрече Запредельного и конечного как чуда в самом высоком смысле слова. Говоря о «небе», Библия не имеет в виду нечто пространственное: это иной мир, сверхбытие, к-рое по воле Сущего проникает в бытие тварное. Земные, образные, натуроморфные термины непригодны для описания высшей реальности. Они суть символы того, что не может быть выражено на языке ограниченного рассудка.

Богословие НЗ у Б. трактуется в духе философии М. Хайдеггера, к-рый считал, что ключ к пониманию бытия — в самом человеке. Но человек в своей повседневной жизни оказывается рабом, отчужденным от собств. природы. Только открыв свою уникальность и конечность перед лицом непостижимой тайны истинного бытия, потрясенный этим человек познает себя и тем самым приобщается к «правде бытия», к-рая не может быть описана в рациональных терминах. «Для Мартина Хайдеггера существует только античная греческая и современная немецкая мысль. Библейская мысль для него никогда не существовала» (К.Тремонтан).

По аналогии со взглядами Хайдеггера Б. комментирует и послания ап. Павла. В глазах Б. их основа — прежде всего антропология, учение о чело-

веке. Тем самым Б. невольно вступает на путь, к-рый еще раньше привел левых гегельянцев от Штрауса к Фейербаху. Согласно Б., учение ап. Павла сводилось к следующему. До того как была открыта вера, человек был порабощен. Над ним властвовали стихии и духи. Но это, говорит Б., лишь мифологический язык. Ап. Павел «просто пользуется им, чтобы выразить определенный взгляд на человеческое существование». Откровение веры освобождает человека. Этот переворот есть сущность христианства. Б. отрицает достоверность события на пути в Дамаск. То, что произошло с Савлом, есть событие только внутреннее, причем апостол «ждет такой перемены от каждого человека», к-рый принял откровение веры. «Истинная доктрина Павла о спасении, — утверждает Б., — с ее антропологическими и сотериологическими идеями не является продолжением проповеди Иисуса». Роль Христа, хотя бы просто как основателя христианства, сведена у Б. к минимуму. Богословие НЗ оказывается у него вневременным, почти не зависящим от с о б ы т и й в Иудее. Между тем именно эти события и составляют стержень, на к-ром держится все учение апостола и ранней Церкви. Ап. Павел никогда не выступал как основатель новой религии, он только апостол, посланник Иисуса Христа. То, что он уделяет больше внимания «жизни во Христе», чем «жизни Христа», вполне объясняется тем, что апостол з н а л Христа как живущего в Церкви в опыте людей, к-рые не видели и не знали Его «во плоти». Но это ни в коей мере не превращало учение апостола в «антропологию». Скорее основой его была христология, построенная на продолжающемся присутствии Господа Иисуса среди верных. Духовное значение библ. событий, особенно таких кардинальных, как явление Христа, не зачеркивает их историч. реальности, а, напротив, ее предполагает.

Т. о., демифологизация Б., при самых лучших намерениях, лишала христианство его подлинной основы, к-рая есть Христос, явленный в истории и в духе. Не оправдалось и мнение Б. относительно гностического происхождения «мифа о Спасителе». Свою гипотезу он основывал на взглядах В.Вреде и найденных в 20-е гг. гностических писаниях *мандеев. Дальнейшие исследования показали, что т. н. «гностический миф» хронологически не предшествовал христианству, а, наоборот, питался от него.

Судьбы бультманизма. Как было отмечено, влияние взглядов Б. было весьма значительным. С известными ограничениями его методы исследования форм были усвоены в католич. экзегезе. Нек-рые правосл. авторы, напр. прот.*Клингер, пытались сблизить идеи бультманизма со святоотеч. учением (апофатизм, единство Креста и Воскресения, аллегоризм). Научный авторитет Б. многим казался неоспоримым, однако с сер. 50-х гг. его интерпретация НЗ была подвергнута сомнению даже его учениками. Был поставлен вопрос: если главное в благовестии об Иисусе было продуктом Общины, ее измышлением, то как это согласовать с живым свидетельством сотен людей, знавших Христа во дни Его земной жизни и имевших определяющее значение в Церкви? Есть ли основания считать, что традиция была прервана и все пришлось изобретать заново? Как в таком случае могли сохраниться в Евангелиях столь очевидные палестинские черты? Зачем они были нужны языко-христ. общинам? Разумеется, Евангелия — книги Церкви, но следует ли отсюда вывод, что Церковь и евангелисты не донесли до

людей достоверного свидетельства о Христе?

С начала 1950-х гг. стали появляться многочисл. серьезные работы богословов и экзегетов разных конфессий, к-рые отказались от скептицизма Б. и отнеслись к НЗ как к историч. документу, заслуживающему доверия, а не просто как к памятнику богословия ранней Церкви. Нем. философ *Ясперс подверг критике саму идею демифологизации. «В мифологических образах, — писал он, — говорят символы, сущность которых непередаваема ни на каком другом языке. Они доступны только в их мифологической форме, незаменимы, непередаваемы. Их рациональное объяснение невозможно». В протестантских церквах, особенно в т.н. «вероисповедном движении», взгляды Б. также подверглись резкой критике.

◆ Jesus, B., 1926; Offenbarung und Heilsgeschehen, Münch., 1941; Das Evangelium des Johannes, Gött., 1950; Jesus Christus und die Mythologie, Gütersloh, 1958; Der alte und der neue Mensch in der Theologie des Paulus, Darmstadt, 1964; Gospels (Form): Paul, in: Twentieth Century Theology in the Making, ed. by J.Pelikan, L., 1969, v. 1.

● Вольф Э., К современному положению евангелич. богословия в Германии, БТ, сб. 5, 1970; Рефуле Ф., Иисус — Тот, Кто приходит из иного мира, «Логос», 1973, № 3–4; прот. Соколовский П., Рец. на кн.: [прот.Клингер Г., Доктрина Креста и Воскресения по Рудольфу Б. в сопоставлении с богословием Вост. Церкви, Варшава, 1968] ЖМП, 1969, № 12; *Трофимова М.К., Некоторые проблемы изучения истории раннего христианства, в ее кн.: Историко-филос. вопросы гностицизма, М., 1979; Угринович Д.М., Попытка «экзистенциальной» интерпретации христианства: К проблеме человека в протестантской «неоортодоксии», ВФ, 1966, № 8; Conzelmann H., Rudolf Bultmann, TTS, S.243–47; Macquarrie J., An Existentialist Theology: a comparison of Heidegger and Bultmann, Harmondsworth, 1980; Oden T.C., Radical Obedience: The Ethics of R. Bultmann, Phil., 1964; *Robinson J.M., A New Quest of the Historical Jesus, L.–Napervile (Ill.), 1959; Schmithals W., An Introduction to the Theology of R. Bultmann, L., 1968.

БУ́НЗЕН (Bunsen) Христиан Карл Иосия (1791–1860), нем. протестантский историк, библеист, обществ.-политич. деятель. Б. был одним из идеологов Евангелич. Церкви, возникшей в результате унии лютеран и реформистов. Б. сочетал дипломатич. службу (в Риме, Берне и Лондоне) с плодотворной науч. и богосл. работой. Помимо патрологич. исследований о сщмч. Игнатии и свт. Ипполите ему принадлежат 9 томов «Библейских исследований» («Vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde», Lpz., 1858–70; изд. завершено после его смерти Г.Ю.*Хольцманном). В них дан перевод библ. книг



Христиан Карл Иосия Бунзен

на нем. яз. с толкованиями. Хотя Б. порой отдавал дань философии пантеизма и рационалистич. пониманию чудес, его книги больше проникнуты верой в божественность Христа, чем труды *Шлейермахера, на к-рого он ориентировался. Б. защищал необходимость историч. критики Библии и подчеркивал разницу между тем, что было написано современниками и очевидцами, и тем, что дошло до нас в форме легенд. По его мнению, Пятикнижие было завершено в эпоху прор. Исайи (8 в. до н.э.).

● *Дьяченко Г., Действительность Вознесения Господа нашего Иисуса Христа (против Х.К.И.Бунзена), ЧОЛДП, 1878, № 2; Муретов М. Д., Действительность смерти Господа нашего Иисуса Христа, ПО, 1881, № 4; НЭС, т. 8; ПБЭ, т. 2, с.1187–89; *Хомяков А. С., О библейских трудах Б., ПСС, СПб., 1907[5], т. 2; Baehring B., Bunsen's Bibelwerk nach seiner Bedeutung für die Gegenwart beleuchtet, Lpz., 1861.

БУССЕ́ (Bousset) Вильгельм (1865–1920), нем. либерально-протестантский историк религии и исследователь НЗ. Род. в г. Любеке. Учился в Геттингенском ун-те, где впоследствии стал профессором Свящ. Писания (1889–1916). В последние годы жизни преподавал в Гессенском ун-те.

Б. был одним из представителей *религ.-историч. школы в области новозав. исследований. Совместно со своим единомышленником В. Хайтмюллером Б. издавал «Богословское обозрение» («Theologische Rundschau», Tüb., 1897–1917) и вместе с *Гункелем редактировал «Исследования религии и литературы Ветхого и Нового Завета» («Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments»: Hrsg. von Bousset W. und Gunkel H., Gött., 1903–20).

В ряде работ и на конференциях, к-рые Б. устраивал в Геттингене, он выступил против идей *тюбингенской школы (о борьбе иудейских и эллинских тенденций в первохристианстве) и против взглядов *Гарнака («острая эллинизация» христианства через гностицизм). По мнению Б., сформулированному в его книге «Религия иудейства в новозаветное время» («Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter», B., 1903), иудаизм евангельской эпохи был сам уже в значит. мере эллинизирован и испытал на себе различные инородные влияния (в частн., *маздеизма). При этом Б. рекомендовал не принимать во внимание писания книжников и большинство поздних библ. книг, поскольку они якобы не отражали народной религии. Сама же народная религия была хаотич. синкретизмом, включавшим в свое русло любые течения. Критики Б., хотя и соглашались, что поздний иудаизм испытал на себе чужеродные влияния, настаивали на его внутренней цельности. В дальнейшем отголоски маздеизма действительно были обнаружены в *кумранских текстах, но, как выяснилось, они ни на йоту не изменили основ религии ВЗ. Вызывал возражение и тезис о непреодолимой грани, к-рая отделяла веру элиты от веры народа. «Эта антитеза ученых и народа, — писал правосл. историк Мелиоранский, — в данном случае... совершенно фальшива: еврейские ученые выходили, как самоучки, из народа и никогда не замыкались в кастовую ученость; они учили всех, кто хотел, большей частию даром, и сами брали материалы для своих построений из народного обычного права (*галаха), народных сказаний и легенд (*агада). В огромном их значении для народной именно религии не должен бы сомневаться ученый, который сам отметил значение учительства и пропо-



Вильгельм Буссе

веди как одну из характерных черт эпохи» (Из лекций по истории и вероучению древней христ. Церкви I—VIII вв., СПб., вып.1, с. 23).

Однако Б. пошел в своих построениях еще дальше. В книге «Господь Иисус» («Kyrios-Christos», Gött., 1913) он выступил с утверждением, что христология первых двух веков истории Церкви исходила не из учения Христа и не из ветхозав. идей, а сформировалась под влиянием мистериальных культов и гностицизма. Представление о божественном Спасителе, известное будто бы дохрист. гностикам, и культ «Кириоса» (Господа, греч. Κύριος) у участников мистерий были источником для богословия ап. Павла и всего христианства. Это богословие развивалось совершенно независимо от евангельского Предания вплоть до свт. *Иринея Лионского. Такой подход оказал немалое воздействие на взгляды *Бультмана. Однако он явно шел вразрез с историч. фактами. Мы не находим у ап. Павла ничего, что указывало бы на его зависимость от мистериальных культов, кроме нек-рых особенностей фразеологии (см. ст. Глубоковский). Что же касается «гностического мифа о Спасителе», то его наличие не доказано ни для одного дохрист. текста. В то же время очевидна генетич. связь НЗ с ВЗ, к-рый был проникнут эллинизмом (в смысле религии) гораздо меньше, чем предполагал Б.

В последние годы жизни Б. открыто признавал, что его тяготит подмена подлинно религ. мысли изучением прошлого. «В новом богословии, при всем расцвете религиозно-исторического исследования, — писал он в 1920, — мы вот уже более поколения, как обеднели великими системами обобщающих и руководящих идей». Это был результат однобокого развития либеральной теологии.

◆ Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum, Gött., 1892; Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des NT und der Alten Kirche, Gött., 1895; Die Offenbarung Johannes, Gött., 1896; Die jüdische Apokalyptik, B., 1903; Was wissen wir von Jesus?, Halle, 1904.

● *Мелиоранский Б. М., Еврейство в эпоху Христа, «Странник», 1909, № 6; Gunthe, S. 215–220; Neill S. Ch., The Interpretation of the New Testament, 1861–1961, L., 1964; RGG, Bd. 1, S. 1373–74.

БУТКЕ́ВИЧ Тимофей Иванович, прот. (1854–1925), рус. правосл. богослов, экзегет, церковно-обществ. деятель. Род. в Харьковском уезде в семье священника. Окончил МДА (1879); рукоположен в 1878. В 1894–1906 профессор богословия в Харьковском ун-те; активный сотрудник журн. «Вера и разум». С 1906 Б. член Гос. совета, проявил себя как сторонник консервативного направления. Лит. наследие Б. весьма значительно; большинство его книг, брошюр и статей относится к области основного богословия. Перечень их до 1904 (50 назв.) приложен к докторской дисс. «Религия, ее сущность и происхожде-

ние. Обзор философских гипотез» (кн.1–2, Харьков, 1902–04).

Магистерская работа Б. — «Жизнь Господа нашего Иисуса Христа. Опыт историко-критич. изложения евангельской истории с опровержением возражений, указываемых отрицательною критикою новейшего времени» (М., 1883, СПб., 1887[2]). Труд этот в значит. мере полемический; он направлен против гипотез и взглядов *отрицательной критики библейской. Введение содержит очерк истории *рационализма в библеистике и рассмотрение вопроса об источниках жизнеописания Христа. Далее следует изложение событий Его земного служения, параллельно с критикой рационалистич. взглядов на Евангелия. Хотя книга устарела, она остается ценным обзором зап. критич. лит-ры и содержит много серьезных апологетич. соображений. К этому исследованию Б. примыкает очерк «Язычество и иудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа» (Харьков, 1887). Он посвящен характеристике *междузаветного периода (книга компилятивная, указания на источники почти отсутствуют).



Протоиерей Тимофей Буткевич

◆ Новое нем. сочинение о жизни Господа нашего Иисуса Христа. Рец. [на кн.: Weiss B., Das Leben Jesu, B., 1882], М., 1883; Нагорная проповедь: Опыт изъяснения учения Господа нашего Иисуса Христа с опровержением возражений, указываемых отрицат. критикою новейшего времени, ч.1, Харьков, 1893; Как восполняются мнимые евангельские «пробелы», Рец. [на кн.: Notowitch N. Die Lücke im Leben Jesu, Stuttg., 1894], ВиР, 1895, № 22; Эрнест Ренан и его новейший русский «критик», Харьков, 1893; Зло, его сущность и происхождение, Харьков, 1897; Эрнест Ренан и его сочинение «Жизнь Иисуса», М., 1904; Рационалистич. гипотезы о Воскресении Господа нашего Иисуса Христа, Харьков, 1910.

● ПБЭ, т. 2, с. 1194–96.

БУ́ХАРЕВ Александр Матвеевич (1822–71), рус. правосл. богослов, экзегет и публицист. Род. в Тверской губ. в семье диакона. Окончил Тверскую ДС, затем МДА (1846), где был оставлен бакалавром и в 1852 стал э. орд. профессором каф. Свящ. Писания. Еще студентом принял постриг с именем Феодор. В 1853 получил сан архимандрита. В 1854 был переведен в Каз.ДА, где в том же году был утвержден орд. профессором по каф. догматич. и обличительного богословия.

В 50-е гг. он начал работать над книгой, к-рой придавал большое значение, — «Исследования Апокалипсиса» (Серг. Пос., 1916), а также опубликовал ряд статей и монографий на библ. темы. Перевод Б. в Казань был не случайным. Одушевленный идеей освятить духом православия светскую культуру, он высказывал устно и письменно мысли, к-рые вызывали недовольство и смущение. Николаевская эпоха была для Рус. Церкви и общества трудным временем, и взгляды Б. казались чуть ли не революционными. Б.



Александр Матвеевич Бухарев

тяжело пережил притеснения церк. начальства, запрет печатания его книги об Апокалипсисе и резкие нападки со стороны редактора «Домашней беседы» В. И. Аскоченского. В 1863, надеясь обрести бóльшую свободу на светском поприще, Б. сложил с себя сан, женился и занялся публицистикой. Но успеха он не имел и умер в забвении и бедности.

Наряду с митр. *Филаретом (Дроздовым) Б. был одним из пионеров рус. библеистики. Его труды составили целый корпус толкований на ВЗ и НЗ. В них он стремился не только изложить исагогич. и экзегетич. традиционные воззрения, но и указать на связь Писания с насущными вопросами жизни. Трактуя библ. темы, он (явно или прикровенно) выражал свои заветные идеи и полемизировал с оппонентами. Его «Исследования Апокалипсиса» содержат цельную философию истории как тайны спасения мира. Однако желание Б. перекинуть мост между христ. древностью и 19 в. привело его к достаточно субъективной экзегезе. В апокалиптич. картинах он видел не общий символич. контур сущности церк. истории, а конкретные предсказания о событиях древнего, ср.-век. и нового времени. Так, в красном драконе он усматривал папство, в апокалиптич. зверях — ислам и бездуховную зап. цивилизацию. Он находил в Кн. Откровения намеки на Наполеона, Турецкую и Российскую империи. Т. о., его книга скорее является изложением его собств. историософии, чем интерпретацией Апокалипсиса.

◆ [Бухарев А.М.] О втором псалме, ПТО, ч. 8, 1849. О второй части Кн. прор. Исайи, ПТО, ч. 9, 1850; О послании св. ап. Павла к Филиппийцам, ПТО, ч. 13, 1854; Несколько статей о св. ап. Павле, СПб., 1861: Изъяснение первой главы Кн. Бытия о миротворении, СПб., 1862; Св. Иов Многострадальный, М., 1864; Св. прор. Исайя, М., 1864; Св. прор. Иеремия, М., 1864; Св. прор. Иезекииль, М., 1864; Св. прор. Даниил, М., 1864; О подлинности и целости свящ. книг пророков: Исайи, Иеремии, Иезекииля и Даниила, М., 1864; Исследования о достоинстве, целости и происхождении 3-й Кн. Ездры, М., 1864; Печаль и радость по Слову Божию: Очерки свящ. книг: «Плача Иеремии» и «Песни Песней», М., 1865; О подлинности апостольских посланий, М., 1866; О Соборных апостольских посланиях, БТ, сб. 9, 1972; Письма архим. Феодора (А.М.Б.) к В.В.Любимовой и А.И.Дубровской с примеч. П.А.Флоренского, БВ, 1917, № 2/3; Письма архим. Феодора (А.М.Б.) к прот. В. В. Лаврскому и супруге его А. И., под ред. П.Флоренского, БВ, 1917, № 4/5.
● Свящ. Белоруков А.М., Внутренний перелом в жизни А. М. Б., архим. Феодора, БВ, 1915, № 10/12; Бухарева А. С., А. М. Б.: Из материалов для биографии, в кн.: Свободная совесть: Сб. ст., кн. 1, М., 1906; Гумеров Ш. А., Б., РП, 1800–1917, т. 1; прот. Зеньковский В.В., История рус. философии, Париж, 1948, т. 1; НЭС, т. 8; ПБЭ, т. 2, с.1200-07; прот. Флоровский Г., Пути рус. богословия, Париж, 1981[2].



Протоиерей Иоанн Бухарев

БУ́ХАРЕВ Иван Николаевич, прот. (ум. 1909), рус. правосл. духовный писатель и педагог. Окончил МДА и вел курсы Закона Божьего в московских уч-щах. Б. был по преимуществу наставником и популяризатором. Его книги и брошюры, посвященные моральным, религ. и церковно-историч. темам, были рассчитаны на самую широкую аудиторию, в т. ч. и на детей. Среди этих произведений — изложения свящ. истории («Свящ. история Нового Завета», Минск, 1877; «Краткое толкование Евангелий, читаемых на литургии во все воскресные и праздничные дни года», М., 1884[3]) и общедоступные комментарии к Ев. от Матфея (М., 1899), Марка (М., 1900), Луки (М., 1902) и Иоанна (М., 1915[2]).

● НЭС, т. 8.

БЫТИЯ КНИГА — см. Пятикнижие.

В

ВАВИЛО́НСКОЕ СТОЛПОТВОРЕ́НИЕ, сказание Быт. 11:1-9 о сооружении огромной башни (слав. *столпа*), к-рое было прервано Богом. Рассказ помещен вслед за родословием народов, рассеявшихся по земле после *Потопа. Люди, имевшие «один язык и одно наречие», пришли с востока в землю Сеннаар (евр. שנער, *шинъа́р*; имеется в виду Шумер в Месопотамии) и решили построить там город и башню «высотою до небес». Они хотели «сделать себе имя» и поставить ориентир, далеко видный на равнине («чтобы нам не рассеяться по лицу всей земли» — син. пер. здесь неточен), но Бог «сошел <...> посмотреть город и башню» (антропоморфное выражение, показывающее ничтожность строений в очах Господних) и осудил замысел строителей. Он смешал их языки, и они рассеялись по земле. С тех пор это место стало называться Вавилон (евр. בבל, *баве́л*, от корня בלל, *б-л-л* — смешивать).

Мн. толкователи видели в рассказе этиологию возникновения языков. Однако еще *Филон Александрийский предпочитал понимать В. с. аллегорически. Свт. *Григорий Нисский отметил, что В. с. произошло уже п о с л е рассеяния народов, у к-рых постепенно и естественно сложились свои языки. Многообразие языков святитель понимал не как кару, а как нечто соответствующее воле Божьей.

Смысл сказания выясняется в контексте той части Пролога Кн.Бытия, к-рая символически изображает восстание человека против Творца (грех Адама, Каина, исполинов). Определенный свет на В. с. проливает и фразеология Древнего Востока, где «быть людьми одного языка» означало подчиняться царю одной империи. В сказании о В. с. люди захотели сохранить единство с помощью единой империи, символами к-рой были город и башня, и этот план оказался неугодным в очах Божьих. Прототипом такой империи издавна был Вавилон, поскольку именно в Месопотамии возникли первые деспотич. державы.

Лит. основой сказания о В. с. были, по-видимому, вавилонские легенды о башнях, «подобных небу», к-рые строили боги в честь главы пантеона Мардука. В этих легендах прославлялся Вавилон и его боги. Библия же, напротив, делает Вавилон символом тирании и богоборчества (Иер 50:29 сл.; Откр. 18:1 сл.), и традиция эта начинается с рассказа о В. с. Его центральная идея, по словам *Гальбиати, следующая: «Бог не пожелал успеха попытке объединения, сделанной этой группой человечества... Даже самые мощные культуры разрушаются, если их действия не совпадают с божественными замыслами, как пространно засвидетельствуют пророки в своих обличениях языческих народов».

Сам образ Вавилонской башни связан с зиккуратами, к-рые возводились в древней Месопотамии (один из них, Этеменанки, достигал 90 м в высоту).

● Вавилонская башня, МНМ, т. 1; *Вигуру Ф., Руководство..., М., 1897, т.1; ЕЭ, т. 5; ПБЭ, т. 3, с. 62–5; *Фрэзер Дж., Фольклор в Ветхом Завете, пер. с англ., М., 1985; Чернявский А. Ф., О В. с. и смешении языка строителей, Кишинев, 1906; Я открою тебе сокровенное слово: Лит-ра Вавилонии и Ассирии, пер. с аккадского, М., 1981; *Galbiati E., Piazza A., Pagine difficili della Bibbia, Genova, 1951. См. также библиогр. к ст. Пятикнижие.

ВАЙСС, Вайс (Weiß) Бернхард (1827–1918), нем. протестантский исследователь НЗ. Сын кенигсбергского пастора. Учился в ун-тах Кенигсберга, Галле и Берлина. Был профессором экзегетики НЗ в Кенигсберге (с 1852), Киле (с 1863) и Берлине (1877–1903). В. пытался занять среднюю позицию между противоборствующими школами, но в большей степени примыкал к либеральной теологии. В вопросе *исагогики НЗ он придерживался сравнительно консервативных взглядов, отдавая предпочтение Ев. от Марка как древнейшему и достоверному свидетельству о Христе (В. датирует его 67).

В своем «Учебнике библейского богословия Нового Завета» («Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments», В., 1868) В. предпринял попытку выделить обособленные темы: учение Иисуса, учение первоапостольской Церкви, учение Павла, послепавловское учение. Он подчеркивал дистанцию, к-рая отделяла учение Иисуса от веры первых христиан, для к-рых центром всего была крестная смерть и Воскресение Спасителя. Т. о., для В. происхождение христианства подчинено эволюционному принципу (развитие в сторону усложнения).

Перу В. принадлежит ряд новозав. комментариев. Кроме того, он выпустил одно из первых критич. изданий НЗ (т.1–3, Лейпциг, 1894–1900). Трудом всей жизни В. была книга «Жизнь Иисуса» («Das Leben Jesu», В., 1882), над к-рой он работал более 20 лет. В ней он признает достоверность всех осн. событий еванг. истории, поскольку был убежден, что в первоапостольской Общине сохранилось устойчивое предание о Христе. В. верит, что явление Христа было уникальным событием спасения, и на этом основании допускает возможность чудес (хотя многие еванг. чудеса относит к легендам). Тем не менее христология В. далека от церковной. Для него Иисус — божественный Посланник в мир, Который лишь постепенно осознал Себя Мессией; Он стоит последним в ряду великих пророков. Несмотря на это, книга В. имела и положительное значение. По словам *Буткевича, «Вайсс превосходно опровергает многие возражения новейшей отрицательной критики, особенно школы *Штрауса и новотюбингенцев, живо и наглядно излагает евангельские события, даже и те, которые носят на себе явно сверхъестественный характер».

◆ Aus neunzig Lebensjahren, 1827–1918, Lpz., 1927.

● Прот.*Буткевич Т., Новое нем. соч. о жизни Господа нашего Иисуса Христа, Das Leben Jesu von B.Weiss, М., 1882; ПБЭ, т. 3, с. 258–60; ODCC, p.1464.

ВАЙСС, Вайс (Weiß) Иоганн (1863–1914), нем. исследователь НЗ либерально-протестантского и рационалистич. направления. Сын Бернхарда Вайсса. Образование получил в ун-тах Марбурга, Берлина, Геттингена и Бреслау. Был профессором НЗ в ун-тах Геттингена (с 1890), Марбурга (с 1895) и Гейдельберга (с 1908).

В. исходил из общей для *либерально-протестантской школы установки: церк. представление о «Христе веры» радикально отличается от «исторического Иисуса», каким Он был в действительности. В поисках разгадки Его личности В. обратил внимание на апокалиптич. мотивы в Евангелиях. Сравнивая их с иудейскими апокалипсисами, насыщенными напряженным чувством скорого конца и Суда Божьего, В. предположил, что Иисус, будучи простым галилейским Учителем, разделял чаяния народной *эсхатологии. Проповедь Иоанна Крестителя якобы сыграла в этом решающую роль. Ожидая пришествия Царства Божьего в силе, Иисус осознал Себя Мессией, провозвестником этого Царства и погиб в столкновении с властями. Значение же Иисуса не в этом ошибочном воззрении, а в Его нравств. проповеди. Все это В. изложил в кн. «Проповедь Иисуса о Царстве Божьем» («Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes», Gött., 1892). Концепция В. нашла защитника в лице А. *Швейцера, но в то же время подвергалась справедливой критике (см. ст.: Додд; Оулдем; «Осуществленная эсхатология»; Эсхатологич. школа в библеистике).

В статье о лит. критике НЗ, помещенной в энциклопедии «Религия в истории и современности» («Religion in Geschichte und Gegenwart», 1912), В. предвосхитил метод *«истории форм» школы, к-рый спустя неск. лет был разработан преемником В. по кафедре в Гейдельберге *Дибелиусом и *Бультманом. Когда *Древс стал ездить по всей Германии с лекциями о мифичности Христа, В. откликнулся на это брошюрой «Иисус Назарянин, миф или история?» («Jesus von Nasareth, Mythus oder Geschichte?», Tüb., 1910), в к-рой подверг *мифологическую теорию уничтожающей критике.

В вышедшей уже посмертно книге «Первохристианство» («Das Urchristentum», Gött., 1917) В. выступил против *Буссе и др. представителей *религ.-историч. школы, утверждая, что Церковь была основана на вере в Иисуса и под непосредственным впечатлением первохристиан от Его личности, а не являлась продуктом эллинизма. Несмотря на значительное влияние эллинизма на ап. Павла и первохристиан, определяющим было не это воздействие, а именно жизнь и учение Христа.

◆ Evangelien der Markus und Lukas, Gött., 1892[8]; Paulus und Jesus, B., 1909; Christus: die Anfänge des Dogmas, Tüb., 1909. Перечень трудов В. см. в англ. пер. его кн.: Jesus' Proclamation of the Kingdom of God, L.–Phil., 1971.

● *B u r k i t t F.C., Johannes Weiß: In Memoriam, «Harvard Theological Review», 1915, v.8; G e n t h e, S. 169–78; ODCC, p. 1464; S c h w e i t z e r. GLJF, K.XV.

ВА́ЙССЕ (Weisse) Христиан Герман (1801–66), нем. исследователь НЗ, принадлежавший к радикальному крылу протестантских теологов. Преподавал в Лейпциге философию и богословие. В своей «Философской догматике» («Philosophische Dogmatik, oder Philosophie des Christentums», Bd.1–3, Lpz., 1855–62) пытался связать христианство с рационалистич. мировоззрением и пониманием истории, к-рое в ту эпоху считалось наиболее передовым.

Свои взгляды на Евангелие и на Христа В. изложил в двух книгах: «Критическое и философское исследование евангельской истории» («Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet», Bd.1–2, Lpz., 1838) и «Современное состояние проблемы Евангелий» («Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen

Stadium», Lpz., 1856). Признавая в целом ценность работы *Штрауса, В., однако, хотел преодолеть ее главный, по его мнению, недостаток — слабую аргументированность имеющейся связи между «евангельскими мифами» и реальными событиями жизни Иисуса. Кроме того, В. считал Христа необыкновенным человеком, обладавшим парапсихич. свойствами («магнетической силой»), между тем как для Штрауса Он был заурядным учителем, неоправданно превознесенным последующими поколениями. Прибегая к своей теории «магнетической силы», В. и объяснял все еванг. чудеса и само Воскресение. Дух Христа якобы являлся ученикам в Галилее, что послужило основой для создания легенды о Воскресении. За всеми мифами, утверждал В., должно стоять нечто историческое, но мыслил он «историческое» только в плоскости, к-рая казалась ему рационально объяснимой. Т. о., желая избежать крайних выводов Штрауса, В. дал весьма субъективную реконструкцию еванг. событий.

Большое значение для истории экзегетики имела гипотеза В. о хронологич. приоритете Ев. от Марка. Развивая концепцию *Лахманна (1835), В. отметил, что в *тройной традиции связь евангелистов осуществляется через Мк, что расхождения между Мф и Лк видны больше всего именно в тех местах, к-рые отсутствуют в Ев. от Марка. В. выдвинул предположение, что кроме Мк существовал еще один источник, а именно «Источник речей», позднее обозначенный как Q — *Квелле (от нем. Quelle — источник). Что касается 4-го Евангелия, то В. занял достаточно непоследоват. позицию. С одной стороны, он считал невероятным, чтобы Иоанн, к-рый был апостолом иудеев, «облек речи своего Учителя в столь чуждое ему одеяние эллинистической спекуляции», а с другой — готов был признать достоверность древнего предания об авторстве Иоанна (см. ст. Евангелия).

● Прот.*Б у т к е в и ч Т., Жизнь Господа нашего Иисуса Христа, СПб., 1887[2]; S c h w e i t z e r. GLJF, K. XIV.

ВАЙЦЗЕ́ККЕР (Weizsäcker) Карл Генрих фон (1822–99), нем. протестантский экзегет, представитель *тюбингенской школы. Состоял придворным пастором в Штутгарте, а с 1861 стал преемником *Баура. Его построение еванг. истории мало отличается от принятых в *рационализме и *либерально-протестантской школе шаблонов. Единственным важным исключением является признание В. историч. ценности Ев. от Иоанна. «В Четвертом Евангелии, — писал он, — мы имеем столь же подлинные апостольские воспоминания, как и в любой части первых трех Евангелий; однако между фактами, на которых основаны воспоминания, и их литературной фиксацией лежит процесс развития». Из этого В. делал вывод о необходимости критич. анализа 4-го Евангелия. Свои критич. методы В. раскрыл в самом ходе изложения, что, по замечанию А.*Швейцера, «делает его произвол в обработке материала лишь еще более очевидным».

◆ Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung, Gotha, 1864.

● RGG, Bd. 6, S. 1593; S c h w e i t z e r. GLJP, K. XIV.

ВАККА́РИ (Vaccari) Альберто, иером. (1875–1965), итал. католич. экзегет. Член Общества Иисусова (с 1892). Профессор *Папского библ. института. Специалист по *текстуальной критике и истории *переводов Библии на древние языки. Автор толкований на

Псалтирь (1953). Был редактором итал. пер. Библии (1922–1958).

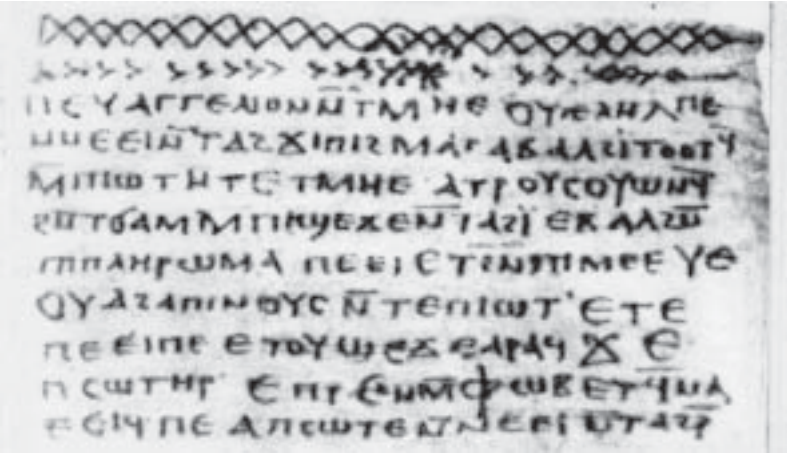
◆ Studia della S. Scrittura, Roma, 1943; Scritti di erudizione e di filologia, v.1–2, Roma, 1952–1958.

● *В е а A., Alberto Vaccari. In memoriam, «Biblica», 1966, № 47.

ВАЛЕНТИ́Н (Valentinus) (ок. 100 — ок. 161), антич. мыслитель, один из крупнейших авторов *гностических писаний. Род. и получил образование в Египте, где и принял христианство. Мировоззрение В. сложилось под влиянием *Василида, но сам он считал себя наследником тайного апостольского предания, к-рое воспринял от некоего Феоды, якобы знавшего ап. Павла. Уже в Александрии у В. появились последователи: особой популярностью он стал пользоваться в Риме, куда прибыл в 40-е гг. 2 в. Был даже момент, когда его прочили на место римского епископа, но этому воспротивились защитники православия, в частн. мч. *Иустин Философ. По нек-рым сведениям, В. был отлучен от Церкви. Умер он на о. Кипр. Хотя В. был отвергнут как лжеучитель, однако довольно долго существовали группы его ревностных приверженцев.

Доктрина В. не так мрачна и пессимистична, как доктрина Василида, но в целом весьма близка к ней. Оба гностика рассматривают мир как эманацию высшего непостижимого Божества (бездны). Из бездны попарно родились 30 духовных начал — э о н о в (греч. αἰών — век, вечность), составляющих полноту вторичного бытия п л е р о м ы (греч. πλήρωμα — полнота). Плерома стремится обрести единство с бездной. Один из эонов, мудрость (Σοφία), в страстном порыве к Единому нарушает гармонию плеромы и порождает жалкий мир материи. Для восстановления равновесия два высших эона — Христос и Св. Дух — явились в мир. Они открыли тайну гармонии и полноты. К этой тайне приобщаются избранные и посвященные, к-рые освобождаются от уз материи через высшее мистич. знание (гнозис).

Свое учение В. изложил в книге «Евангелие Истины» (найдена в 1945 в Египте близ г. Наг-Хаммади). Христос изображен в ней как небесное Существо, к-рое имело лишь «подобие плоти» и стремилось раскрыть людям глаза на их духовную природу. «Он дал им свет. Он дал им путь. Этот путь — истина, которой Он учил». Спасение



«Евангелие Истины». Фрагмент

человека — в пробуждении от сна, а сон — это земная жизнь, полная страданий. Спасение в том, чтобы осознать себя единосущным миру небесной плеромы. Эти идеи, разительно напоминающие греко-индийскую мистику, по своему существу глубоко чужды апостольскому преданию о Христе.

◆ The Nag Hammadi Library in English, Ed. J. M. Robinson, Leiden, 1977.

● ПБЭ, т. 3, с.106–08; *Соловьев В. С., Валентин и валентиниане, Собр. соч., СПб., 1914², т. 10; см. также библиогр. к ст. Гностические писания.

ВАЛЕТО́Н (Valeton) Жан (1848–1912), голл. протестантский библеист и богослов. С 1877 профессор Утрехтского ун-та. Преподавал курс нравств. богословия и Свящ. Писания ВЗ. Последователь *Велльхаузена. Автор очерка по истории ветхозав. вероучения, к-рый вошел в кн.: «Учебник по истории религии» («Lehrbuch der Religionsgeschichte», Bd.1–2, Freiburg, 1887–89; коллективный труд, опубл. под ред. П. Д. Шантепи де ла Сосей; в рус. пер.: «Иллюстрир. история религии», т.1–2, М., 1899).

Принимая с оговорками концепцию *историч. эволюционизма, В. отвергал крайности *панвавилонизма и *гиперкритицизм *Штаде. Возникновение религии Яхве В. связывал с кенитами (см. ст. Кенитская гипотеза), но подчеркивал, что в ВЗ учение о Боге приняло исключительный и своеобразный характер. Согласно В., история ветхозав. религии имеет неск. этапов: 1) полуязыческий этап (эпоха *патриархов); 2) эпоха Моисея («Яхве как Избавитель и Бог войны»); 3) эпоха от Иисуса Навина до Давида («Яхве как Царь и Властитель земли»); 4) период борьбы с *двоеверием (от Давида до прор. Елисея); 5) *этический монотеизм *пророков-писателей; 6) окончательная победа *монотеизма (Иудейское царство после падения Самарии и *Плена периода); 7) иудейство *Второго Храма периода. Концом израил. религии В. называет момент, когда «понятие о Боге развернулось во всем своем объеме в личности Иисуса Христа, выразившись в словах: “Отче наш, иже еси на небесех”».

ВАРЛАА́М (Виктор Ряшенцев), архиеп. (1878–1942), рус. правосл. богослов. Род. в Тамбовской губ. в купеческой семье. Окончил Тамбовскую классич. гимназию и Каз.ДА (1901). Тогда же был назначен преподавателем в Уфимскую ДС и рукоположен в сан иеромонаха. С 1906 ректор Полтавской ДС, архимандрит. В период ректорства написал и издал свои осн. труды (гл. обр. по апологетике). В 1913 хиротонисан во еп. Гомельского. В 1922 примкнул к «обновленческому» расколу, но вскоре вернулся через покаяние. В 1923–27 управлял Псковской, Гомельской и Пермской епархиями. С 1927 архиепископ. С 1928 находился в оппозиции к митр. Сергию (Страгородскому), будущему патриарху, однако полностью общения с ним не прерывал. Скончался в ссылке в Вологде.

Единств. библ. работой В. было исследование «Ренан и его “Жизнь Иисуса”» (Полтава, 1908³) — одно из самых удачных на данную тему в рус. правосл. лит-ре. Автор рассматривает психологич. предпосылки, к-рые привели *Ренана к позиции агностич. скептицизма, а также художеств. особенности его книги, завоевавшие ей популярность. В. сумел убедительно показать, насколько беспомощной была попытка Ренана обрисовать человеческий характер Христа. Одновременно с критикой Ренана в сфере *исагогики В. предпринял разбор филос. позиций



Архиепископ Варлаам (Ряшенцев)

франц. писателя и противопоставил им христ. взгляд на жизнь.

◆ В чем основная ложь Ренановской «Жизни Иисуса»?, ВЦ, 1902, № 9; Вера и причина неверия, Полтава, 1912; Теософия пред судом христианства, Полтава, 1912.

● М а н у и л. РПИ, т. 2, с.46–7; Письма братьев епископов из ссылки. Письма архиеп. В., «Вестник РХД», 1973, № 108/110; РП, 1913, № 5.

ВАРНА́ВЫ ПОСЛА́НИЕ, *апокриф, к-рый иногда включался в канон НЗ. В *Синайском кодексе он помещен после Апокалипсиса. Самый поздний манускрипт НЗ с В. П. относится к 11 в. (Иерусалимский кодекс). Уже *Евсевий Кесарийский относит Послание к разряду спорных (Церк. история, III, 25, 4; VI, 14, 1), а блж.*Иероним окончательно признал его апокрифическим (О знаменитых мужах, 6). В. П. делится на две части: вероучительную (1—17) и назидательную (18—21). Первая часть направлена против сохранения в Церкви ветхозав. обычаев. Вся история и установления ВЗ объяснены аллегорически. Евр. народ исключается из истории Домостроительства; все обетования, относящиеся к нему, связываются только с Церковью НЗ. Моисей принял Завет, а «право народа наследия» получили только христиане. *Шестоднев толкуется как шесть тысяч лет; обличение пророками формального благочестия интерпретируется как полное отрицание самого внешнего культа. Примечательно, что во второй части явно прослеживается влияние учения кумранитов (два пути: путь света и путь тьмы; см. ст. Кумран), к-рое могло проникнуть в В. П. через *Дидахе.

Вопрос об авторе и дате Послания горячо дебатировался в 19 в. Если *Неандер и *Гарнак решительно отказывались признавать его автором ап. Варнаву, то патролог прот. П. Преображенский защищал его авторство. Архиеп. *Филарет (Гумилевский) высказывался более осторожно, хотя и склонялся к мысли о подлинности Послания. Последним словом правосл. науки было мнение патролога И. В. Попова, к-рый опроверг принадлежность Послания Варнаве и датировал его 130 г. Эта дата сейчас общепризнана в церк. историографии.

Аргументы против авторства ап. Варнавы следующие: 1. В самом памятнике автор не назван по имени. 2. Автор уничижительно отзывается об апостолах, чего нельзя ждать от Варнавы, сотрудника Павла. 3. «В описания иудейских обрядов он вносит такие добавления, неточности и ошибки, каких не мог допустить ап. Варнава, левит по происхождению, долго проживший в Иерусалиме» (И. В. Попов). 4. Общая концепция В. П. мало соответствует тому, что известно о Варнаве, и исповедует взгляд на ВЗ более радикальный, чем даже у ап. Павла. 5. Аллегорич. толкование Писания стало проникать в Церковь лишь во 2 в. 6. Ав-

тор говорит о себе и о своих читателях как о людях, для к-рых обращение к Закону было бы прозелитизмом; между тем Варнава, являясь одним из руководителей Иерусалимской церкви, не мог так говорить. 7. Автор знает о разрушении Храма в 70. 8. «Автор относится с полным отрицанием к букве Ветхого Завета и признает его буквальное понимание делом сатаны. Эта точка зрения близко соприкасается с гностицизмом» (И. В. Попов).

Эти и другие соображения позволяют сделать вывод, что В. П. является александрийским памятником, к-рый отражает период окончат. разрыва между иудейством и христианством и имеет полугностич. характер.

■ Писания Мужей апостольских, в рус. пер. с введением и примеч. к ним прот. П. Преображенского, СПб., 1895[2].

● Архим. К и п р и а н (Керн), Послание Псевдо-Варнавы, «Вестник РХД», № 151, 1987; П о п о в И. В., Конспект лекций по патрологии, Серг. Пос., 1916[3]; The Didache; The Epistle of Barnabas, Newly Tr., and Annot. by J. A. Kleist, Westminster, 1948.

ВАРУ́ХА ПРОРО́КА АПОКА́ЛИПСИС — см. Апокрифы.

ВАРУ́ХА ПРОРО́КА КНИ́ГА. Принадлежит к числу *неканонич. книг ВЗ. Написана от лица Варуха (евр. ברוך, *БАРУ́Х*), сына Нирии, ученика прор. Иеремии. Разделяется на 5 глав. В Библии В.п.К. помещена после Кн.Плача и Послания Иеремии. Сохранилась лишь в переводе на греч. язык. Еп. *Антонин (Грановский) пытался доказать существование евр. оригинала и даже дал его гипотетич. реконструкцию. Но в наст. время большинство библеистов считает, что на евр. (или на арам.) языке могли быть написаны лишь отд. части книги. В *Вульгате В.п.К. составляет одно целое с Посланием Иеремии.

Содержание. В.п.К. содержит ряд молитв и размышлений иудеев-изгнанников, живших на чужбине. Книгу можно разделить на 4 части: 1) историч. вступление (1:1-14); 2) покаянная молитва (1:15 — 3:8); 3) прославление истинной мудрости (3:9 — 4:4); 4) утешительное обетование народу Божьему (4:5–5:9). 1–2-я части — прозаические, 3–4-я части написаны в духе пророч. гимна.

Духовный смысл. В.п.К. есть свидетельство покаяния и надежды. Ветхозав. Церковь в годину бедствия призывается к осознанию своих грехов. Сетования книги лишены оттенка ропота. Все совершающееся в конечном счете подвластно Богу, а Он — источник правды и милосердия. Человек не может постигнуть всех тайн Провидения: нужно лишь с верой признать, что «у Господа Бога нашего — правда» (1:15), в Нем — «источник премудрости» (3:12), к-рую не могут познать «князья народов», могучие, разумные, богатые, «владевшие зверями земными». Человеческая мудрость — ничто, если она не устремлена к Премудрости Господа. Все, гордившиеся своей силой и мудростью, «исчезли и сошли в ад» — преисподнюю (3:19).

Варух именует Бога «Вечным». Слово это в роли наименования Бога (как существительного) в евр. библ. текстах не встречается. Еп. Антонин считал, что в оригинале ему соответствовали слова *Элохим и *Эль, хотя и указывал на мнение тех, кто отдает предпочтение имени Яхве (см. ст. Имена Божьи). В любом случае автор или переводчик хотели подчеркнуть высшую власть Господа, Который бесконечно превосходит все преходящее и тленное. Он непостижим, но открыл Себя и «явился на земле» (3:38), т. е. возвестил Свою волю через пророков и Закон. Закон есть «книга заповедей Божиих»; они

«пребывают вовек» (4:1). Нарушившим Закон некого винить, кроме самих себя. Они знали Бога,

Который посылает свет, и он идет,
призвал его, и он послушался Его
с трепетом;
и звезды воссияли на стражах своих,
и возвеселились...
Сей есть Бог наш,
и никто другой не сравнится с Ним.
(3:33 сл.)

Но если вина перед Небом ввергает непокорных в пучину бед, Сам же Господь и избавляет их после покаяния.

Ибо Тот, который навел на вас
сии бедствия,
наведет на вас вечное веселье
со спасением.
(4:29)

Учение Варуха во многом напоминает проповедь, к-рая звучит в полных надежды главах Кн. прор. Исайи (40–55). Мудрец учит о соотношении Божьей правды и неправды человеческой, утешая тех, кто поддавался отчаянию и унынию.

Автор и датировка книги. Вступление В.п.К. датирует ее эпохой Навуходоносора II (604–562 до н.э.). Именно тогда среди изгнанников-иудеев жил Варух, ученик прор. Иеремии, к-рый собирал писания своего учителя. Нет серьезных оснований отрицать принадлежность оригинала книги (или частей ее) самому Варуху. Автор обращается к людям, живущим в Плену. Он не знает еще учения о воскресении мертвых, к-рое появилось в ВЗ лишь после 4 в. до н.э. Однако упоминание «книги Закона» может отражать более позднюю эпоху (время Ездры). По словам Н.П.*Розанова, авторство Варуха — «вопрос, еще не решенный окончательно» (ТБ, т. VI, с. 175). Во всяком случае, большинство библеистов считают, что первонач. текст был расширен и переработан ок. 3 в. до н.э.

● Архим.*Антонин (Грановский), Кн. прор. Варуха, СПб., 1902; [*Леонский Н.] Следует ли считать Кн. прор. Варуха каноническою или ее должно отнести к разряду неканонических, ЧОЛДП, 1877, № 3; [Икономос К.] О песне трех отроков и Кн. прор. Варуха, сокр. пер. с греч., ВЧ, 1847/1848, № 45; Сестренич А., Кн. прор. Варуха, ЧОЛДП, 1889, № 2; NCCS, p. 628–31.

ВАРФОЛОМЕ́Й (Николай Федорович Ремов), архиеп. (1888–1935), рус. экзегет. Сын моск. священника. Окончил МДА (1912). В 1912 был назначен доцентом. В 1914 за исследование «Кн. прор. Аввакума. Введение и толкование» (Серг. Пос., 1913) удостоен звания магистра. С 1916 э.орд. профессор каф. Свящ. Писания ВЗ в МДА. В 1921 хиротонисан во еп. Сергиевского (Загорского), викария Моск. епархии. Настоятельствовал в Петровском м-ре и приходских храмах Москвы. Из-за болезни ушел на покой, исполняя послушания при канцелярии митр. Сергия (Страгородского). Многие прихожане относились к В. как к старцу. В 1933 В. стал католиком восточного обряда



Архиепископ Варфоломей (Ремов)

(в сане епископа). Зимой 1935 был арестован и помещен в Таганскую тюрьму, где в августе того же года скончался.

Осн. библ. работа В. построена на детальном анализе греч. и евр. текстов Кн. прор. Аввакума с учетом слав. рукописей (хотя по технич. причинам автор не включил в книгу данных об этих рукописях). Труд свидетельствует о глубокой эрудиции В. и разностороннем подходе к теме. Автор сосредоточил свое внимание на *текстуальной критике и «историческом истолковании книги пророка Аввакума». Он рассматривает язык, стиль и смысловые оттенки изучаемой свящ. книги и относит время ее написания к концу правления царя-отступника Манассии (ок. 640 до н.э.). Эта датировка представляется возможной, однако в наст. время библеисты склоняются к более поздней дате (ок. 609 до н.э., см. ст. Аввакума прор. Книга). «Величие, — пишет В., — и возвышенность вдохновенного слова пророка Аввакума о том, что вера есть залог жизни, должны быть понимаемы под углом зрения того времени, когда они были высказаны». Следуя историч. методу толкования, автор видит в вере Аввакума лишь отдаленный прообраз той веры, о к-рой говорит ап. Павел.

◆ Пророк веры, БВ, 1914, № 1; Пророк последних дней первого Иерусалима, в сб.: В память столетия (1814–1914) МДА, Серг. Пос., 1915, ч. 2.

● Голубцов. МДА, т. 2, ч. 4; Мануил. РПИ, т. 2.

ВАСИЛИ́Д (Βασιλείδης) (2 в.), сир. автор *гностич. писаний. Молодые годы провел в Антиохии, откуда отправился в путешествие по Парфии (совр. Иран), где, вероятно, познакомился с *маздеизмом. В 20-е гг. прибыл в Александрию и основал собств. школу. В. написал произведение «Экзегетика», состоящее из 24 книг; оно содержит гностич. толкование Евангелий. В. утверждал, что им получено тайное учение, в к-рое его посвятил некто Главкий, ученик ап. Петра. Какие именно Евангелия толковал В., неизвестно, поскольку книги его сохранились только в незначит. фрагментах. По свидетельству свт. *Ипполита Римского, он пользовался апокрифич. Ев. Матфия, знал он, по-видимому, и некоторые канонич. книги НЗ.

Судить о воззрениях В. можно только по цитатам и пересказам его противников. По-видимому, он имел типичное для гностиков представление о Божестве. Из неизреченного Единства рождаются высшие и низшие ангелы (эоны). Один из низших ангелов — Бог ВЗ. Он и другие низшие эоны управляли народами, но они лишь увеличили страдания людей и всей твари. Тогда Божество послало в мир одного из высших эонов, к-рый именуется Нус (греч. νοῦς — разум). Он вошел во время крещения в человека Иисуса и оставался с ним до смерти (в момент распятия он покинул Иисуса). Т. о., Иисус имел предназначение «улучшить» бедственное состояние мира. Свое богословие В. излагал в форме умозрительных мифов, предназначенных для медитации. Как отметил *Ренан, «метафизика Василида напоминает по болезненному своему величию метафизику Гегеля». Цель всего мирового процесса В. видит в очищении от несущих муку вожделений и в обретении покоя в бессознательном бытии.

● Сидоров А. И., Гностицизм и философия (Учение В. по Ипполиту), в кн.: Религии мира: История и современность, М., 1982; *Соловьев В. С., Собр. соч., СПб., 1914², т.10; см. также ст.: Валентин; Гностич. писания.

ВАСИ́ЛИЙ (Дмитрий Иванович Богдашевский), архиеп. (1861–1933), рус. правосл. церк. писатель, экзегет. Род. в семье священника Волынской епархии. Учился в Волынской ДС. Окончил КДА (1886), где в 1902 стал э.орд. профессором, а в 1905 орд. профессором каф. Свящ. Писания НЗ. С 1915 почетный член Петроградской и Каз.ДА. Овдовев, принял монашество (1913) с именем Василий и был хиротонисан во епископа. С 1925 архиепископ. В 20-е гг. В. выступал как решительный противник «обновленчества» и др. расколов. Скончался в Киеве.



Архиепископ Василий (Богдашевский)

Глубокий знаток древних языков, В. был основательно знаком с зап. литрой по НЗ. О своих принципах работы В. писал: «При внимательном изучении обширной западной литературы... нашими всегдашними руководителями в решении труднейших исагогических и экзегетических вопросов были отцы и учители Церкви». По словам В., он «больше всего чужд какого бы то ни было так модного теперь оригинальничанья и везде старался держаться строго научной положительной точки зрения, оправдываемой историческим церковным преданием».

В своей магистерской работе «Лжеучители, обличаемые в Первом послании ап.Иоанна» (К., 1890) В. поставил вопрос, к-рый и поныне остается спорным в новозав. науке: каков был характер первых ересей, волновавших христианство на исходе 1 в.? По мнению В., эти лжеучения носили преимущ. гностич. характер.

Докторская дисс. «Послание св. ап. Павла к Ефесянам. Исагогико-экзегетич. исследование» (К., 1904) построена не только на переработке всей предшествующей лит-ры по данному вопросу, но и на сличении десятков рукописей НЗ из библиотек С.-Петербурга, Москвы и Киева. Книга делится на две части: в первой рассмотрено происхождение Послания к Ефесянам, а во второй дан подробный к нему комментарий. Первая часть является наиб. полным в рус. библеистике того времени сводом мнений об адресате послания и его датировке. В. убедительно защищает подлинность Послания, полемизируя с теми, кто отрицал, что оно было адресовано эфесским христианам.

Другой крупной работой В. является кн. «Ев. от Матфея. Критико-экзегетич. исследование» (К., 1915). Она построена так же, как и труд о Послании к Ефесянам, т. е. сначала дается обстоятельный разбор исагогич. теорий, а затем толкование Евангелия. В отличие от большинства совр. ему авторов В. считал, что оригинальным языком Ев. от Матфея был не *арамейский, а *древнееврейский. Эта т. зр. благодаря обнаруженным кумранским текстам находит сегодня все больше сторонников.

В. был необычайно плодовитым писателем: перечень его трудов включает десятки наименований.

◆ Объяснительные замечания к наиб. трудным местам Соборного посл. св. ап. Иакова, К., 1894; Закон и Евангелие, К., 1899; О Евангелиях и евангельской истории, К., 1902; К изучению кн. Деяний апостольских. Рец. [на кн.: Артоболевский И. Первое путешествие св. ап. Павла с проповедью Евангелия..., Серг. Пос., 1900], К., 1902; Неповрежденность Послания св. ап. Павла к Римлянам, ТКДА, 1904, № 6; Тайная вечеря Господа нашего Иисуса Христа, К., 1906; Пасха страданий Христа Спасителя, ТКДА, 1915, янв.; О личности св. ап. Павла, К., 1906; Послание св. ап. Иакова, ТКДА, 1907, № 10–11; Послание св. ап. Иуды, ТКДА, 1908, № 11; Послание св. ап. Павла к Евреям, ТКДА, 1905, № 3; Критич. этюды по НЗ, ТКДА, 1908, № 4; Второе Соборное послание св. ап. Петра, ТКДА, 1908, № 7; Историч. характер кн. Деяний апостольских, ТКДА, 1909, № 11; Об источниках кн. Деяний апостольских, ТКДА, 1910, № 10; Экзегетич. заметки, вып. 1–6, К., 1904–10; Рец. [на кн.: Баженов И. Характеристика Четвертого Евангелия со стороны содержания и языка в связи с вопросом о происхождении Евангелия, Каз., 1907], ТКДА, 1910, № 9; Опыты по изучению Свящ. Писания НЗ, вып.1–2, К., 1909–11; К изъяснению Первого послания св. ап. Павла к Коринфянам, ТКДА, 1911, № 4,5; Хронология кн. Деяний апостольских, ТКДА, 1911, № 1; Вход Господень в Иерусалим по сказанию св. евангелистов, СПб., 1911; Отношение ко Христу Спасителю книжников и фарисеев, ТКДА, 1912, № 5; Христос Спаситель в окрестностях Вифсаиды Юлии, ТКДА, 1913, № 1; Христос Спаситель в земле Геннисаретской, в пределах Тира и Сидона и в Десятиградии, ТКДА, 1913, № 3; Христос Спаситель в Гефсимании, К., 1913; Христос Спаситель в пределах Магдалинских, в Вифсаиде и в окрестностях Кесарии Филипповой, ТКДА, 1913, № 7/8; Последнее пребывание Христа Спасителя в Галилее: Мф 17:1—18:35 и паралл., ТКДА, 1913, № 10,11; Последние путешествия Христа Спасителя в Иерусалим: Мф 19:1–20:34; Мк 10:1-52; Лк 18:15–19, 28, ТКДА, 1914, № 1, 3; Воскресение Христа Спасителя и явления Воскресшего. Вознесение Господа на небо: Лк 24:50-53; Деян 1:9-12; Мк 16:19, ТКДА, 1915, № 5; К изъяснению Ин 3:1-6, ТКДА, 1917, № 3/8; Неповрежденность Четвертого Евангелия, ТКДА, 1917, № 9/12.

● М а н у и л. РПИ, т. 2; ПБЭ, т. 2, с.727–29.

ВАСИ́ЛИЙ (Василий Дмитриевич Богоявленский), архиеп. (1867–1919), рус. правосл. церковно-обществ. деятель и писатель. Род. в семье священника Тамбовской епархии. Образование получил в Тамбовской ДС и Каз. ДА (1900). Рукоположен в сан священника в 1890. Был законоучителем. После смерти жены В. постригся в иноки (1908) и был назначен ректором Черниговской ДС. С 1909 еп. Сумской, с 1911 еп. Новгород-Северский, викарий Черниговской епархии; с 1916 архиепископ. Убит во время гражданской войны.

В своей магистерской работе «Вторая книга Маккавейская. Опыт исаго-



Архиепископ Василий (Богоявленский)

гич. исследования» (Каз., 1907) В. рассмотрел историч. достоверность 2 Макк, вероучение и проблему ее канонич. достоинства. Он показал необоснованность мнения экзегетов, считающих сообщения 2 Макк легендарными. Дата создания книги, по мнению В., — кон. 2 в. до н.э. (ранее 1 Макк), что признается в наст. время почти всеми библеистами.

● Мануил. РПИ, т. 2; НЭС, т. 9.

ВАСИ́ЛИЙ ВЕЛИ́КИЙ (Βασίλειος ὁ Μέγας), свт., архиеп. (ок. 329–79), отец Церкви, борец против арианства, выдающийся богослов «золотого века» святоотеч. мысли, церковно-обществ. деятель и экзегет.

Род. в Кесарии Каппадокийской (М. Азия) в благочестивой семье. Братом его был свт. *Григорий Нисский. Образование В. В. получил в язык. школе в Афинах, где учился вместе с будущим имп. Юлианом и свт. *Григорием Назианзином. После окончания учебы В. В. принял крещение, посетил ряд м-рей Востока и поселился в Понтийской пустыне. В 362 он возвратился на родину и вскоре был рукоположен во пресвитера. На церк. служение В. В. вступил в трудный период, когда арианство находило поддержку при императорском дворе. Префект города неоднократно угрожал В. В., неск. раз его спасало заступничество народа. Даже столкновение с самим имп. Валентом, посетившим М. Азию, не поколебало В. В. Большую популярность В. В. завоевал деятельной заботой о неимущих — создавал больницы и приюты. Немало содействовал он устроению монашеской жизни, написав для иноков специальные наставления. Большая часть лит. наследия В. В. посвящена догматич. проблематике и вопросам христ. этики.

Память святителя Правосл. Церковь празднует 1 января.



Святитель Василий Великий. Мозаика из церкви св. Софии Киевской. 11 в.

В. В. как экзегет. К области экзегезы Свящ. Писания относятся две его работы: «Беседы на Шестоднев» (Серг. Пос., 1902) и «Беседы на Псалмы» (СПб., 1825[2]). «Беседы на Шестоднев» возникли, по-видимому, как запись гомилий, к-рые святитель произносил на протяжении Великого поста. Они соединяют в себе назидательный элемент и экзегезу, причем экзегеза его сочетает два подхода — буквальный, реалистический с аллегорическим. В Беседе I В. В. противопоставляет библ. учение о творении взглядам тех, кто думает, будто Вселенная «приводится в движение как бы случаем». «Начало мира» есть, по В. В., и начало времени (эта мысль была позднее развита блж.*Августином). Святитель не считает, что слово «день» следует понимать буквально. В доказательство он приводит учение о нескончаемом «дне восьмом». Для Бога день и век равны (Беседа II). *Антропоморфизмы бытописателя В. В. объясняет как символические: «Творец не очами рассматривает красоту тварей, но с неизречен-

ною премудростию созерцает происходящее» (Беседа IV).

Рассматривая конкретные этапы *Шестоднева, В. В. иллюстрирует свои мысли примерами из антич. естествознания. Он предпринимает серьезную попытку показать, что научная мысль вполне совместима с библ. Откровением. «Библия не есть источник научной информации: она рассказывает о том, к т о сотворил мир (наука на этот вопрос ответить не может), и о том, что мир действительно был с о т в о р е н. А как это сотворение фактически произошло, Библия не сообщает. Василий отвечает на этот вопрос согласно “Физике” Аристотеля, а мы в наше время неизбежно прибегаем к теории относительности Эйнштейна, к достижениям ядерной физики, генетики и другим новейшим научным открытиям. Библия не говорит на языке науки, а символически сообщает о Том, Кто “в начале” Своей премудрой волей сказал “да будет”» (прот. М е й е н д о р ф И., Введение в святоотеч. богословие, Нью-Йорк, 1985[2]).

Говоря о живых существах, В. В. многое черпает из трудов Плиния и других антич. натуралистов. Он с восхищением описывает сложность строения и поведения животных, закономерности в биологии растений. Известный историк науки В. Лункевич отмечал, что В. В. «стремится всюду, где представляется возможность, установить причинную связь между явлениями. Например, нежные плоды, — говорит он, — часто имеют жесткую листву для защиты от повреждений. Или: у виноградной лозы листья глубоко рассеченные, чтобы грозди могли надлежащим образом освещаться лучами солнца. Но это очень своеобразный, так сказать, б о г о с л о в с к и й д е т е р м и н и з м: все имеет свою причину, так как во всем сказывается высшая премудрость Творца Вселенной» (Л у н к е в и ч В., От Гераклита до Дарвина: Очерки по истории биологии, М.–Л., 1936, т.1).

Творческое Слово Божье сделалось «как бы естественным некоторым законом» и оставалось «в земле и на последующие времена, сообщая ей силу рождать и приносить плоды» (Беседа V). Аналогию этому универсальному закону В. В. видит в простых явлениях: «Как шар, приведенный кем-нибудь в движение и встретивший покатость, и по своему устройству и по удобству места стремится к низу и не прежде останавливается, разве когда примет его на себя и плоскость, так и природа существ, подвигнутая одним повелением, равномерно проходит и рождающуюся и разрушающуюся тварь, сохраняя последовательность родов посредством уподобления, пока не достигнет самого конца» (Беседа IX).

Кроме 9 бесед на Шестоднев, вошедших во все собрания книг В. В., сохранились две заключительные (X и XI), к-рые долгое время приписывались свт. Григорию Нисскому (см. их пер.: «О сотворении человека...», ЖМП, 1972, № 1,3). В них В. В., снова обращаясь к проблеме антропоморфизмов в Писании, призывает: «Отбрось от себя мысли, не соответствующие величию Бога» (Беседа X, 5). Беседы посвящены созданию человека. О нем не сказано: «Да будет человек!» Его созданию предшествует божественный Совет, и само его создание выделяется как особый акт. Человек творится по образу и подобию Божьему. Но речь здесь, поясняет В. В., не идет о внешнем облике, к-рого нет у Творца. Образ Божий — это прежде всего власть человека над природой. Она выражается «в превосходстве разума» (X,6). «Разум — это человек» (X,7). Он «все постигает и все одолевает» (X, 9). Но

в равной степени тот дар «владычества» относится и к внутреннему миру людей. «Ты человек, существо, которое властвует. Почему же ты порабощаешься страстями?» (X, 8).

В. В. проводит различие между образом и подобием. «При первоначальном творении нам даруется быть рожденными по образу Божиему; своей же волею приобретаем мы бытие по подобию Божиему. Тем, что зависит от нашей воли, мы распоряжаемся в полную силу; добываем же мы это себе благодаря своей энергии» (X,16). Заповедь плодиться и размножаться в отношении человека В. В. понимает расширительно, как заповедь духовного возрастания и распространения истины (XI,5).

В беседах на Псалмы В.В. прибегает к *аллегорич. методу толкования. Так, поясняя Пс 28, В. В. говорит: «Исход из скинии есть отшествие из сея жизни, к которому Писание советует нам приготовляться».

Комментарии к Ис 1—16, по мнению большинства исследователей, не принадлежат В. В., хотя и написаны в его эпоху. Они содержат, в частн., глубокие мысли о природе пророчества. Пророки, говорится в толковании, «видят не одно будущее, но и в настоящем сокровенное». Они отличаются от язык. прорицателей. «Некоторые говорят, что они пророчествовали в исступлении, так что человеческий ум затмеваем был Духом. Но противное обетованию Божия наития — боговдохновенного [человека] делает изумленным (т. е. находящимся в трансе. — А. М.), так чтобы он, когда исполняется божественных наставлений, выходил из свойственного ему разума и, когда приносит пользу другим, сам не получал никакой пользы от собственных своих слов» (Толкование на Ис, Предисловие). Это высказывание поясняет *богочеловеческую природу Писания, в к-ром Слово Божье дано через дух сознающего себя человека.

Экзегетич. труды В. В., особенно «Беседы на Шестоднев», оказали большое влияние как на последующее святоотеч. богословие, так и на более поздние толкования.

◆ M i g n e. PG, t. 29–32; в рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиеп. Кесарии Каппадокийской, т.1–3, СПб., 1911.

● Архим.А г а п и т, Жизнь св. В. В., архиеп. Кесарии Каппадокийской и его пастырская деятельность, СПб., 1873; *Г о р с к и й А. В. Жизнь св. В. В., ПТО, ч. 3, 1845; И в а н о в Н., Великий столп Православия свт. Василий, архиеп. Кесарии Каппадокийской, ЖМП, 1959, № 1; НЭС, т. 9; ПБЭ, т. 3, с.179–97; Q u a s t e n. Patr., v. 3, p. 204–36 (там же дана библиогр. на иностр. яз.).
См. также ст. Святоотеч. экзегеза.

ВАТИКА́НСКИЙ II СОБО́Р О СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ. Созыв папой Иоанном XXIII В. II с. на первый взгляд казался неожиданным, но на самом деле отвечал давно назревшей необходимости, к-рая была вызвана существенными переменами в церк. жизни и в мире. Собор открылся 11 октября 1962 с участием более 2500 кардиналов, епископов и др. представителей католич. иерархии. Без права голоса присутствовали богословы и эксперты, а также наблюдатели от некатолич. церквей. Собор работал с перерывами до 8 декабря 1965 (4 сессии). Такая его продолжительность была вызвана противоборством двух направлений среди отцов В. II с. — консерваторов и сторонников обновления (аджорнаменто). Речь шла, разумеется, не о коренном пересмотре церк. учения. «Одно дело, — сказал при открытии Собора Иоанн XXIII, — сущность древнего учения, содержащаяся в наследии веры, а другое —

формулировка, в которую ее облекают».

Собор уделил большое внимание проблеме Библии в ее отношении к Преданию Церкви. И именно в этом вопросе с особой остротой проявилось расхождение двух течений. Первый проект («схема») конституции «О Божественном Откровении» («Dei Verbum») подготовила комиссия во главе с кард. Оттавиани, к-рый представлял консерваторов. Эта «схема», составленная в старом схоластич. духе, вызвала резкий отпор со стороны мн. участников В. II с., в т. ч. кардиналов *Беа, Альфринка, Сюненса, Руффини и др. выдающихся иерархов и теологов. В прениях они заявили, что конституция должна считаться с мнением некатоликов, учитывать данные совр. библ. науки и новые аспекты экклезиологии. Было предложено говорить о Свящ. Писании и *Предании Священном не как о двух источниках вероучения, а как о некоем единстве Откровения, живущего в Церкви. Церк. власть не должна ставить себя «над Писанием». Писание есть часть Предания; историч. свидетельства Библии не следует отождествлять с науч. историей, ибо Библия есть прежде всего Откровение и провозвестие веры. Ссылались при этом на энцикликуу папы *Пия XII, к-рый рекомендовал изучение лит. *жанров в Библии с помощью тех средств, к-рыми располагает совр. критика. В результате первая «схема» была отвергнута с перевесом в 546 голосов: 1368 голосов было подано за переработку текста. В окончат. форме догматич. конституция «О Божественном Откровении» была подписана 18 ноября 1965. Она делится на 6 глав.

В I главе рассматривается п р и р о д а Откровения. В ней говорится о Боге, Который открывает Свою волю людям и по любви Своей «призывает их к общению с Собой и принимает их в это общение». Этот акт божественного Домостроительства совершается через слова Откровения и события свящ. истории спасения. «Внутренняя истина как о Боге, так и о спасении человека сияет нам через это откровение во Христе, Который одновременно и Посредник, и Полнота всего откровения» (I,2). Оно восходит к древнейшим временам и идет через Авраама, Моисея и пророков к Евангелию, и после Евангелия «уже нельзя ожидать нового всеобщего откровения до явления в славе Господа нашего Иисуса Христа» (I,4). Откровение воспринимается свободной верой, к-рая внимает ему, укрепленная Духом Божьим. «Но для более глубокого уразумения откровения тот же Дух Святой непрестанно совершенствует веру Своими дарами» (I,5). К области Откровения относится то, что «недоступно само по себе человеческому разуму», но в то же время истины Откровения могут быть осмыслены разумом, «даже в нынешнем состоянии человеческого рода» (I,6).

Во II главе говорится о п е р е д а ч е божественного Откровения. Передача Слова Божьего в истории происходила через проповедь пророков, мудрецов и апостолов, и именно их проповедь «исключительным образом выражена в боговдохновенных книгах» (II,8). Библия приходит к людям через живое, постоянно развивающееся Предание Церкви.

«Священное Предание и Священное Писание тесно и взаимно между собою связаны, ведь одно и другое, проистекая из одного и того же божественного источника, сливаются каким-то образом воедино и устремляются к одной и той же цели. Ибо Священное Писание есть Слово Божие, так как оно



Рим. Заседание Второго Ватиканского собора

записано под вдохновением Духа Божия; а Священное Предание — Слово Божие, вверенное Христом Господом и Духом Святым апостолам, — передает его неповрежденно преемникам их, чтобы они, озаренные Духом Истины, своею проповедью верно его хранили, излагали и распространяли» (II, 9).

Церковное учительство призвано толковать Слово Божье, но оно «не превышает (здесь и далее разр. наша. — А. М.) Слова Божия, а служит ему, уча только тому, что было передано» (II,10).

III глава посвящена вопросу о *боговдохновенности Писания и его толковании. «Святая Матерь Церковь по вере апостолов принимает все книги как Ветхого, так и Нового Завета, во всех их составных частях как священные и канонические, так как, написанные под вдохновением от Духа Святого (ср. Ин 20:31; 2 Тим 3:16; 2 Петр 1:19-21; 3:15-16), они имеют автором самого Бога и как таковые были переданы Церкви» (III,11). Но в то же время свящ. писатели также должны считаться авторами Библии. «Бог избрал определенных людей, предоставив им для составления священных книг применить свои способности и силы, с тем чтобы при действии Его Самого в них и через них они письменно передали как настоящие авторы все и только то, что Он хотел» (III, 11).

Ввиду этого необходимо исследовать библ. тексты для уяснения того, что Бог хотел открыть и как именно свящ. писатели это выразили. «Истина предлагается и выражается поразному и различными способами в текстах исторических, или пророческих, или поэтических, или в других видах речи. Поэтому нужно, чтобы толкователь исследовал смысл, который священнописатель хотел выразить и выразил в определенных обстоятельствах, соответственно условиям своего времени и

своей культуры, с помощью употреблявшихся в его время литературных жанров. Ибо для правильного понимания того, что священный писатель хотел утверждать своим писанием, нужно обратить должное внимание и на обычные, прирожденные способы восприятия, выражения, повествования, присущие временам священнописателя, и на те, что были вообще в употреблении в ту эпоху в человеческих взаимоотношениях» (III,12).

При этом толкователи должны «обращать внимание на содержание и единство всего Писания, учитывая живое Предание всей Церкви и согласие веры. Задача же экзегетов — содействовать согласно этим нормам более глубокому пониманию и изложению смысла Священного Писания, дабы благодаря как бы предварительному изучению созревало суждение Церкви» (там же). Соответствие Слова Божьего, выраженного в Писании, законам человеческой природы, речи и мышления есть акт божественной любви и уничижения ради людей, как и «Слово Предвечного Отца, восприняв слабую человеческую плоть, сделалось подобным людям» (III,13).

IV глава касается ВЗ. «Вселюбящий Бог, промышляя и предуготовляя неуклонно спасение всего рода человеческого, избрал Себе по особому замыслу народ, чтобы вверить ему Свои обетования» (IV,14). Книги ВЗ есть Откровение Бога «народу, который Он Себе приобрел» (там же). «Эти книги, хотя в них есть вещи несовершенные и преходящие, однако показывают истинное Божественное детоводительство. Поэтому эти книги, выражающие живое восприятие Бога, в которых сокрыты возвышенное учение о Боге, спасительная мудрость касательно человеческой жизни и дивная молитвенная сокровищница, в которых, наконец, сокрыта тайна нашего спасения, должны благоговейно приниматься христианами» (IV, 15). В конституции проводится принцип единства Заветов. «Книги Ветхого Завета, полностью воспринятые в Евангельское благовестие, приобретают и являют в Новом Завете свое полное значение (ср. Мф 5:17; Лк 24:27; 2 Кор 3:14-16) и, в свою очередь, освещают и объясняют его» (IV, 16).

Глава V посвящена НЗ. В нем Слово Божье «являет Свою силу в высшей степени», а «главное свидетельство» внутри самого НЗ заключено в Евангелии. Оно — «апостольского происхождения», ибо содержит то, что проповедовали «апостолы и впоследствии их сподвижники под вдохновением Духа Святого» (V, 18). Евангелие носит историч. характер в том смысле, что свидетельствует о величайшем событии истории спасения, совершившемся на земле в определ. время. Но при этом Евангелие — не хроника. «Священнописатели составили четыре Евангелия, выбирая из многого, что было передано устно или уже письменно, одно приводя в синтез, другое излагая с учетом состояния церквей, наконец, сохраняя форму провозглашения, с тем чтобы сообщать нам всегда истинное и подлинное об Иисусе. Ибо они их написали либо по своей собственной памяти и воспоминаниям, либо по свидетельству» (V,19) «бывших с самого начала очевидцами и служителями Слова» (Лк 1:2).

В VI главе говорится о роли Свящ. Писания в жизни Церкви. Для Церкви Свящ. Писание «воедино со Священным Преданием» есть «наивысшее правило ее веры» (VI, 21). Это соответствует замыслу и воле Божьей. «В священных книгах Отец, Который на

небесах, с великой любовью идет навстречу Своим чадам и с ними беседует» (VI, 21). «Нужно, чтобы христианам был широко открыт доступ к Священному Писанию» (VI, 22). В связи с этим Церковь не только одобряет древние переводы Свящ. Писания (*Септуагинту и *Вульгату), но заботится о том, чтобы «надлежащие и точные переводы делались на разные языки, по преимуществу с подлинных текстов священных книг». Мало того, Собор считает возможным, чтобы такие переводы делались в сотрудничестве с христианами-некатоликами, чтобы они были «в употреблении у всех христиан» (VI, 22).

Большое значение придается и толкованию Библии. Католич. и некатолич. экзегеты призываются к тому, чтобы, объединяя свои силы, «исследовать и излагать с помощью соответствующих пособий» Слово Божье. «Собор поощряет чад Церкви, преданных библейским наукам, продолжать по духу Церкви... дело, ими начатое» (VI, 23). Библия, по учению Собора, должна быть опорой богословия, пастырства, катехизации, молитвенно-литургич. жизни. Клирики и все служители Церкви должны читать и изучать Библию. Они обязаны «научать верующих, вверенных им, правильному пользованию Божественными книгами, особенно Новым Заветом, и прежде всего Евангелиями» (VI, 25). С этой целью Собор поощряет издание комментир. Библий, в т. ч. и в расчете на неверующих.

Т. о., в конституции В. II с., касающейся Библии, намечен большой прогресс в сравнении с прошлыми веками. Вместо запрета мирянам читать Писание (к-рый существовал в католичестве в средние века) — призыв к познанию Слова Божьего; вместо взгляда на свящ. книги как «продиктованные» Духом (Тридентский собор) — признание активного участия свящ. авторов в составлении боговдохновенных книг. Признается важность лит. и историч. критики, а также учета условий, в к-рых писались кн. Библии. Само понятие боговдохновенности значительно приближается к православному, к-рое ориентируется на Халкидонский догмат. Ввиду всего этого *Лофинк считает решения В. II с. о Библии «не революцией, а возвращением к традиции».

■ Догматическая конституция «О Божественном Откровении», Рим, 1967; то же в кн.: II Ватиканский Собор: Конституции, декреты, декларации, Брюссель, 1992; Cariraie R., Cronache del Concilie Vaticano II, v. 5, Roma, 1966–69.

● *Арсеньев Н., Второй В. С. и его значение (с точки зрения правосл. наблюдателя), в его кн.: Единый поток жизни, Брюссель, 1973; Бошан П., Свящ. Писание сегодня, «Символ», 1981, № 6; II В. С.: (замыслы и итоги), ВНА, вып. 6, М., 1968; Казанова А., II В. С.: Критика идеологии и практики совр. католицизма, пер. с франц., М., 1973; Казем-Бек А., О втором В. С., ЖМП, 1963, № 1; его же, Вторая сессия II В. С., ЖМП, 1964, № 2; его же, После третьей сессии II В. С.: Папа Павел VI, коллегиальность епископата и римский примат, ЖМП, 1965, № 1; его же, Еще о II В. С., ЖМП, 1965, № 7; его же, После В. С., ЖМП, 1966, № 4; Конгар И., Итоги и перспективы II В. С., РВЦ, 1966, № 1; *Лофинк Н., Библия и библ. наука после Собора, пер. с нем., «Логос», 1971, № 4; митр. Никодим (Ротов), Иоанн XXIII, папа Римский, БТ, сб. 20, 1979; Рукет, Итоги первой сессии Второго В. С., РВЦ, 1963, № 1; еп. Зарайский Ювеналий, О завершительной стадии Второго В. С., ЖМП, 1966, № 3. См. также библиогр.: ВНА, вып. 6, 1968; Vatican Council II, NCE, v. 4.

ВАТИКА́НСКИЙ КО́ДЕКС — см. Рукописи библейские.

ВАУТЕР Френсис Брюс — см. Вотер.

ВВЕДЕ́НСКИЙ Дмитрий Иванович (1873–1954), рус. правосл. библеист. Род. под Москвой в семье священника. В 1898 окончил МДА и преподавал в Вифанской ДС (близ Серг. Посада) курс церк. и библ. истории. В 1901 защитил магистерскую дисс. «Учение Ветхого Завета о грехе» (Серг. Пос., 1900) и в 1909 был назначен в МДА на каф. библ. истории. С 1914 доктор богословия и орд. профессор МДА. После закрытия МДА (1919) В. преподавал в школах и учщах, занимался проблемами народных промыслов. Жил в Н. Новгороде.



Дмитрий Иванович Введенский

Как подчеркивал *Мышцын, В. в своей диссертации «воздерживался от догматических и философских умозрений на почве библейской и не навязывал ветхозаветным представлениям понятий новозаветных и церковных».

Наиболее ценным трудом В. является его исследование «Патриарх Иосиф и Египет: Опыт соглашения данных Библии и египтологии» (Серг. Пос., 1914). В вводных главах этой работы В. дал всесторонний обзор святоотеч. и совр. комментариев к истории Иосифа, поставил ряд важных проблем (*хронологии, библ. *археологии и др.). Осн. содержание книги — тщательный экзегетич. анализ библ. сказания об Иосифе в связи с историей и культурой Египта.

В. убедительно показал, что все, что Библия говорит о стране фараонов, соответствует картине егип. жизни, как она реконструируется по памятникам и письменным источникам. По мнению В., время Иосифа падает на эпоху правления *гиксосов, к-рые происходили из Сирии. Этой даты (ок. 1700 до н.э.) придерживается и сейчас большинство историков. Что же касается даты Исхода, то В. отдает предпочтение старой гипотезе (15 в. до н.э.), хотя уже в год выхода в свет его книги почти все библеисты были склонны относить его к 13 в. до н.э. В труде В. приведена обширная библиография и помещено множество великолепных снимков древнеегип. памятников. В академич. кругах В. считался поверхностным компилятором.

◆ Библейское повествование о Потопе в его отношении к данным геологии и преданиям народов, Серг.Пос., 1910; Блуждающая гипотеза (К вопросу о «панвавилонизме»), Серг. Пос., 1911; Сокровища ветхозав. Храма, БВ, 1911, № 11; Авраам и Сарра в стране фараонов, в кн.: В память столетия (1814–1914) МДА, Серг. Пос., 1914, ч. 1.

● Волков С., Воспоминания бывшего студента МДА, Загорск, 1965, (ркп. МДА, издана в 1995: Последние у Троицы, М.–СПб.); Голубцов. МДА, т. 2, ч. 4; *Глаголев А., Рец. на кн.: В. Д. И., Учение ВЗ о грехе, ТКДА, 1902, № 4; Отзыв проф. *Мышцына на кн.: В. Д. И., Учение ВЗ о грехе, Серг. Пос. (ркп. МДА); НЭС, т.9; ПБЭ, т. 3, с. 242.



Макс Вебер

ВЕ́БЕР (Weber) Макс (1864–1920), нем. историк и социолог, по филос. взглядам близкий к неокантианству. Изучал влияние религ. идей на хозяйственную и социальную жизнь. В частн., установил определяющее значение протестантской этики на формирование капитализма. Характеризуя ветхозав. историю, отметил харизматич. природу власти судей и первых царей ВЗ. Харизматич. правлению с его новаторством и эмоциональной напряженностью В. противопоставлял традиционный, бюрократич. тип власти, опирающийся на устоявшиеся законы и обычаи.

◆ Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd.1–3, Tüb., 1920–1921; в рус. пер.: Аграрная история древнего мира, М., [1923]; Хозяйств. этика мировых религий, «Атеист», 1928, № 25; Протестантские секты и дух капитализма, «Атеист», 1928, № 26; Протестантская этика и дух капитализма, «Атеист», 1928, № 30.

● Неусыхин А. И., «Эмпирическая социология» М. В. и логика историч. науки, в его кн.: Проблемы европ. феодализма, М., 1974; ФЭС; Хонигсгейм П., Социология религии, в кн.: Совр. социолог. теория в ее преемственности и изменении, пер. с англ., М., 1961; Bendix R., Max Weber: an Intellectual Portrait, L., 1966.

ВЕЛИ́КИЕ ПРОРО́КИ, название той части ВЗ, к-рая включает книги пророков Исайи, Иеремии, Иезекииля, Даниила. Название «В. п.» обусловлено объемом книг. См. ст. Пророческие книги.

ВЕ́ЛЛАС (Βέλλας) Василиос (1902–69), греч. правосл. библеист, историк и археолог. Учился на богосл. ф-те Афинского ун-та, а также в Мюнхене и Берлине, где непосредственно занимался проблемами ВЗ (его учителем был *Зеллин). С 1936 В. профессор евр. языка, герменевтики и ВЗ в Афинском ун-те. Он возглавлял Департамент культов при Министерстве просвещения, исполнял ряд должностей в церк. управлении Элладской Правосл. Церкви. В 1960–61 ректор Афинского ун-та. На Всеправославном совещании (о. Родос) он входил как эксперт в состав делегации Иерусалимской церкви («Всеправосл. совещание на о. Родосе. Материалы и документы. Список делегатов совещания», ЖМП, 1961, № 11).

Во время своей преподавательской деятельности в Афинах В. представил доклад на I Конгресс правосл. богословов — «Библейская критика и церковный авторитет» (издан отд. книгой на греч. яз.: Афины, 1937, и вошел в сборник документов конгресса: «Bibelkritik und Kirchliche Autorität: Procès, Verbaux du I-er Congrès des théologiens orthodoxes», Athènes, 1939). В этом докладе В. обосновал след. тезисы: 1) боговдохновенность Свящ. Писания догматически не связана с науч. вопросами *исагогики, в т. ч. вопросами авторства свящ. книг; 2) каноничность Библии, провозглашенная Церковью, не означает, что Писание сообщает точные сведения географич.,



Василиос Веллас

космологич., историч. характера. Эти сведения человек черпает не из *Откровения, а познает естественными силами разума; 3) предполагаемая библеистикой многосоставность ряда свящ. книг (Ис, Дан, Зах) не может влиять на их вероучительный авторитет как Слова Божьего. Эти взгляды В., к-рые он развивал во многих работах, нашли отклик у других докладчиков конгресса, в т. ч. у рус. богослова *Сове. Согласуются они и с воззрениями таких правосл. мыслителей, как *Булгаков и *Ельчанинов, а также других представителей *русской библейско-историч. школы. Начиная с 40-х гг. В. публиковал толкования на ВЗ (*Малые пророки, Пс и др.), написанные с учетом достижений библ. критики.

◆ Перечень трудов В. см. в ст. Симотас П.: Θρησκευτική καί ἠθική ἐγκυκλοπαιδεία, Ἀθήναι, 1963, τ. 3.

ВЕЛЛЬХА́УЗЕН, Велльгаузен (Wellhausen) Юлиус (1844–1918), нем. востоковед и исследователь Библии.

Род. в Хамельне в семье пастора. Формирование В. как ученого происходило в эпоху первых триумфов эволюционизма, к-рый из биологии стал проникать в историографию. Избрав предметом своих занятий библ. историю, В. поступил на теологич. ф-т Геттингенского ун-та (его учителем был *Эвальд). Немалое влияние на В. оказала философия *Гегеля. В. воспринял гегелевскую идею развития через труды *Фатке, к-рый, по мнению самого В., «внес наибольший вклад в понимание истории Израиля».

По окончании учебы В. в 1870–72 преподавал в Геттингене, а в 1872–82 состоял орд. профессором богословия в Грайфсвальдском ун-те. В эти годы выходят наиболее важные труды В. по библеистике. Преподавание в Грайфсвальде велось с позиций *либерально-протестантской школы экзегезы, но в своих выводах он оказался более радикальным. Для него библ. история качественно не отличалась от истории других религий, а Библия представлялась ему не боговдохновенным Писанием, а просто памятником религ. мысли. В связи с этим В. направил письмо министру просвещения Пруссии с просьбой освободить его от должности профессора богословия. Он заявил, что не подходит для роли воспитателя евангелич. пасторов. «При всей сдержанности с моей стороны, — писал В., — я могу лишь помешать подготовке моих слушателей к их будущей деятельности». Прошение В. было удовлетворено. Он стал преподавателем вост. языков в Галле (1882–85) и Марбурге (1885–92), а затем вернулся в Геттинген, где работал до 1913.

Принято говорить, что В. совершил «коперниканский переворот» в библеистике, выдвинув *четырех источников Пятикнижия теорию. Однако он имел мн. предшественников — от философа-пантеиста *Спинозы (17 в.) и

католич. монаха Р. *Симона (18 в.) до своих старших современников — Фатке, *Ройсса, *Нёльдеке и *Графа. Заслуга В. заключалась еще и в том, что его книги написаны доступным языком, его теоретич. построения отличает ясность и вообще на всем творчестве лежит печать незаурядного таланта. Популярные автореферaты В. и бесчисл. публикации его последователей сделали его имя широко известным вне науч. кругов и дали теории имя «Велльхаузеновская» (хотя иногда ее называют теорией «Графа–В.»).

Суть своей концепции В. изложил в первой части кн. «История Израиля» («Geschichte Israels», B., 1878, Bd.1), к-рая стала потом выходить под названием «Prolegomena zur Geschichte Israels» (B., 1883[2]; рус. пер.: «Введение в историю Израиля», СПб., 1909). В. отметил, что в *Исторических книгах Библии нет указаний на существование Пятикнижия как кодекса, авторитетного для всех израильтян. Напротив, сообщения о жертвенных обычаях, местах богослужения, праздниках, положении духовенства, к-рые имеются в Ис Нав, Суд, 1-4 Цар, резко противоречат установлениям Торы. Пророки также не цитируют писаный Закон, а исходят из непосредств. велений Божьих. Первое свидетельство о принятии Закона относится к 622, когда при царе Иосии в Храме была найдена рукопись «Книги Торы». Но, как предполагал еще *Де Ветте, это было не все Пятикнижие, а Кн. Второзакония (или ее часть). Даже у прор. Иезекииля есть прямые расхождения с обрядовыми установлениями Кн. Левит. Отсюда В. сделал вывод, соответствующий теории Графа: Закон не предшествовал пророкам, а был з а в е р ш а ю щ и м ф а з и с о м ветхозав. религии (см. ст. Пятикнижие).



Юлиус Велльхаузен

Сам Закон, по В., является комплексом четырех источников: Яхвиста (ок. 850), Элохиста (ок. 750), Второзаконического автора (622) и Священнического кодекса, сложившегося уже в конце *Плена периода или в послепленную эпоху. Некий редактор соединил их в одно целое около времени Ездры (450) (усл. обозначения источников: Я, Э, В, С, или лат.: J, E, D, P). В. нашел их следы и в Кн.Иисуса Навина и поэтому предпочитал говорить о Шестикнижии.

Теория В. вызвала бурные споры. Если либеральные богословы приняли ее с восторгом, почти как догмат, то возникла и сильная оппозиция. Со стороны правосл. библеистов наиболее резко В. критиковал *Юнгеров, со стороны католиков — *Вигуру, а протестантов — Франц *Делич. *Папская библ. комиссия высказалась против теории четырех источников Пятикнижия (1906). Но одновременно с этим стала прокладывать себе дорогу и средняя, примирительная тенденция, выраженная в энциклике папы *Пия XII (1943). Среди православных эта тенденция заявила о себе еще на рубеже 19 и 20 вв.

(*русская библейско-историч. школа), а у протестантов — в работах школы *Дилльманна и Р.*Киттеля.

Мн. богословы, отстаивающие *боговдохновенность Писания, согласились с осн. тезисами теории четырех источников, внеся в нее, однако, существ. поправки. Эти поправки касались как датировки источников Пятикнижия, так и достоверности его сказаний. Так, источник Я был отнесен к эпохе Соломона, а происхождение источника В оказалось связанным не с Иерусалимом, а с левитской традицией Северного царства, восходящей к эпохе Иисуса Навина и Моисея.

Для В. рассказы о Моисее были почти лишены историч. достоверности, между тем совр. библеисты придают им гораздо большее значение. Представители *скандинавской библеистики подчеркнули роль *устной традиции, к-рую В. мало учитывал. В его глазах авторы Я, Э, В и С были в прямом смысле слова «сочинителями» своих книг и, следовательно, не могли претендовать на достоверное изображение минувшего. Однако впоследствии на основе открытий библ.*археологии эта т. зр. была опровергнута. В 1949 знаменитый археолог Олбрайт писал: «Пятикнижие в своем современном состоянии сложилось в более древний период, чем было окончательно обработано. Постепенно новые находки деталь за деталью подтвердили историческую достоверность и литературную древность сказаний Пятикнижия».

Вопрос о происхождении Пятикнижия, к-рый ставили и по-своему решали В. и его предшественники, входит в сферу *исагогики как науки. От ее выводов не зависит вера в боговдохновенность Писания (ибо боговдохновенным Церковь могла признать текст, написанный в любую эпоху). Более серьезные принципиальные возражения вызывает общая историко-филос. позиция В. Он рассматривал историю ветхозав. религии как р а з в и т и е, подчиненное т о л ь к о естественным законам. Эта религ. эволюция, по его мнению, шла от язычества через *генотеизм к учению пророков, к-рые, т. о., оказывались своего рода основателями подлинной библ. религии. В силу этого В. вынужден был отнести *Декалог Моисея к позднему пророческому периоду. Мало того, В. отказывался признать даже у допленных пророков наличие чистого монотеизма. «Монотеизм, — писал он, — не был известен древнему Израилю. Израильтяне рассматривали природу такой, какая она есть, и не задавались вопросами о ее происхождении... Яхве воспринимался ими только как покровитель Израиля, и лишь со времени Вавилонского плена рождается — практически внезапно всплывает — идея, что Он не только господствует над землями и морями, над небом и его воинством, но и создал все это».

Подобная схема не столько опиралась на факты, сколько была продиктована предвзятой концепцией, отрицавшей божественное Домостроительство в истории спасения. Схема В. имеет еще одну особенность: она выглядит как кривая, идущая сначала вверх, а затем постепенно опускающаяся вниз. На развитие *Второго Храма периода В. смотрит как на деградацию и «окоченение» (напр., войну Маккавеев за веру он интерпретирует как мятеж варварства против цивилизации). В то же время, противореча самому себе, В. считает эту фазу «почвой для христианства».

Схема В. чужда не только правосл. сознанию, ее не разделяет и совр. историография. Исключит. своеобразие Моисеевой религии, вступившей в борьбу с ханаанским язычеством и

победившей в лице пророков, признает сегодня большинство исследователей (см., напр., труды *Брайта, работы представителей *Иерусалимской библ. школы). Хотя историч. условия неизбежно влияли на способность народа воспринимать богооткровенную религию, сама эта религия не была продуктом внешних условий. Библия постоянно говорит о непонимании, к-рое встречали пророки (начиная с Моисея), о трудном и медленном усвоении их проповеди в народе.

В последние годы жизни В. перешел к исследованию НЗ, сохранив свои исходные предпосылки. В частн., он выдвинул гипотезу, что Ев. от Иоанна в нынешнем виде является переработкой более древнего документа (см. модификацию этого взгляда у *Брауна). В своем «Введении в первые три Евангелия» («Einleitung in die drei ersten Evangelien», B., 1905) В. предвосхитил концепции *«истории форм» школы. Вслед за *Гердером он предположил, что первоисточники *синоптиков — устные предания, весьма разнообразные по своему характеру. Прежде чем их записали евангелисты, эти предания прошли неск. стадий обработки. Поэтому, утверждал В., из синоптиков мы можем узнать не только о жизни Христа, но и о состоянии умов в ранней Церкви. Тезисы В. были развиты *Дибелиусом и *Бультманом.

◆ Die Pharisäer und Sadducäer, Greiswald, 1874; Israel, in: Encyclopaedia Britanica, v.13, Edin., 1881[9], p.396–432; Die kleinen Propheten, B., 1892; Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, B., 1885; Das Evangelium Marci, B., 1903; Das Evangelium Matthae, B., 1904; Das Evangelium Lucae, B., 1904; Das Evangelium Johannis, B., 1908; Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium, B., 1907; в рус. пер.: Израильско-иудейская религия, в кн.: Общая история европ. культуры, СПб., 1908–13, т.5; Этнография древней Палестины, ОПЕК; Материальная, общественная и духовная культура до пророческой эпохи, там же; Введение в историю Израиля. История Израиля и Иудеи, ПБ (гл. 2).

● *Вигуру Ф., Руководство..., М., 1897, т. 1; *Глаголев С. С., Предисловие к ст. И. Валетона «Израильская религия», в кн.: Иллюстрир. история религий, под ред. П. Шантепи де ля Сосей, М., 1898–99, т. 1.; *Еленский Ф. Г., Совр. критика Свящ. ветхозав. Писаний, СПб., 1901; ЕЭ, т. 5.; *Карташев А. В., Ветхозав. библ. критика, Париж, 1947; *Никольский Н. М., Очерк разработки истории древнего Израиля в XIX в., в кн.: История евр. народа, М., 1914, т. 1; НЭС, т. 9; СИЭ, т. 3; Соловейчик М.А., Основные проблемы библ. науки, СПб., 1913; *Юнгеров П. А., Положительные доказательства подлинности Пятокнижия, ПС, 1904, № 3–4; Происхождение Библии (Из истории библ. критики). Ветхий Завет, сост. И. А. Крывелев, М., 1964; *Baumgartner W., Wellhausen und der heutige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft, «Theologische Rundschau», N.F., Bd. 2, 1930; Boschwitz F., Julius Wellhausen, B., 1938; *Eißfeldt O., Julius Wellhausen, in: Eißfeldt O., Kleine Schriften, Bd.1, Tüb., 1962, S.56–71; Kegel M., Away from Wellhausen, L., 1924; *Kraus H. J., Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart, Neukirchen, 1956; ODCC, p. 1465; Perlitt L., Vatke und Wellhausen, B., 1965; RGG, Bd. 6, S. 1594; TTS, S. 33–7; LTK, Bd. 10, S.810–11; см. также ст.: Документарная теория происхождения Пятикнижия; Пятикнижие; Четырех источников Пятикнижия теория.

ВЕЛТИ́СТОВ Василий Николаевич, прот. (1854–1920-е ?), рус. правосл. церк. писатель. Род. в Костромской губ. в семье причетника. Окончил

МДА (1890), где был оставлен преподавать Свящ. Писание ВЗ. Защитил магистерскую дисс. «Грех, его происхождение, сущность и следствия: Критико-догматич. исследование» (М., 1885. Работа отмечена премией им. митр. Макария). Рукоположен в 1888. С 1896 В. состоял профессором богословия на Высших женских (Бестужевских) курсах, преподавал в Павловском ин-те, служил в Исаакиевском соборе, состоял членом Училищного совета при Свят. Синоде.

Хотя магистерская работа В. формально относится к области догматич. богословия, она касается и библеистики, т. к. рассматривает учение Свящ. Писания о происхождении греха (гл. 2–3) и трудный вопрос библ. демонологии. Отождествляя змея (Быт 3) с дьяволом, автор приводит свидетельства в пользу того, что уже в Моисеево время существовало понятие о сатане (хотя прямых указаний на него в Пятикнижии нет). В. ссылается на Азазеля, чье имя появляется в Лев 16:8,10,26 (в син. пер. «отпущение»), и на *апокрифы. В работе приведены разнообразные мнения отцов Церкви, ученых и философов по рассматриваемому вопросу.

Осн. библ. труд В. «Песнь Моисея» (ПТО, ч. 27, 1881) является толкованием одного из древнейших произведений свящ. поэзии ВЗ (Втор 32:1-43). Кроме подробной *экзегезы евр. текста Песни, исследование содержит аргументацию в пользу ее древности, хотя в 19 в. господствовало мнение, относившее Втор 32 к эпохе пророков. Дискуссия по этому вопросу не завершена. В частн., *Олбрайт считает, что Песнь Моисея была написана не позднее 11 в. до н.э. При этом он ссылается на ее архаический язык. Его оппоненты указывают, что в данном случае воз-



Протоиерей Василий Велтистов

можна стилизация (как в Авв 3). Так или иначе нет серьезных оснований отрицать, что Песнь Моисея в устной форме восходит к Моисею (во Второзаконии сказано, что он «научил» народ петь ее). Поэтому работа В. сохраняет свою актуальность (см. ст. Песнь Моисея).

◆ Притча о браке царского сына (Мф 22:1-14), «Прибавление к ЦВед», 1889, № 42; Притча о мытаре и фарисее (Лк XVIII, 9-14), «СПб. Духовный вестник», 1895, № 3.

● ПБЭ, т. 3, с. 267–71.

ВЕНГЕ́РСКИЕ ПЕРЕВО́ДЫ БИ́БЛИИ — см. Переводы Библии на новые европейские языки.

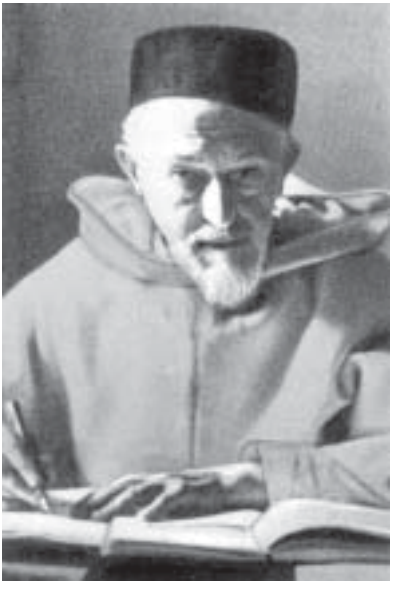
ВЕНИАМИ́Н (Василий Галактионович Смирнов), архим. (1781–1848), рус. правосл. миссионер, переводчик Свящ. Писания на ненецкий язык. Род. в Архангельске. По окончании местной ДС В. остался в ней учителем, а затем был назначен ее префектом; в 1811 принял монашество. В 1825 в сане ар-

химандрита возглавил миссионерскую группу, к-рая отправилась в тундру для проповеди ненцам (язычникам-шаманистам). В течение пяти лет миссионеры ездили по оленеводч. кочевьям, имея своим опорным пунктом г. Мезень.

В. составил ненецкий словарь и грамматику, перевел для новообращенных Евангелия, Деяния, Соборные послания и три первых послания ап. Павла. Но изданы эти работы не были. Новопоселенцы из России и даже духовенство противились просвещению коренных жителей. В конце концов миссия была закрыта. В. уехал из Мезени и окончил свои дни в монастыре.

● Об обращении в христианство мезенских самоедов в 1828–30 гг.; Сведения о миссионере архим. Вениамине, ХЧ, 1851, № 1; ПБЭ, т. 3, с. 302–04.

ВЕНСА́Н (Vincent) Луи, иером. (1872–1960), франц. католич. библеист и археолог. В 1891 вступил в Орден доминиканцев; послушничество прошел в Голландии и был послан в Иерусалим для изучения богословия. С 1897 по 1953 профессор библ. *археологии в библ. школе (Ecole biblique). В 1895 принял сан священника. Был активным сотрудником *Лагранжа. Исследования В. в области библ. археологии принесли ему всемирную известность. Совместно с *Абелем В. вел раскопки древних холмов, открыв города, упоминающиеся в ВЗ. Особенно успешными были раскопки в районе древнего Иерусалима. В. удалось обнаружить остатки пола в крепости Антония со значками, сделанными рукой римского солдата. Первоначально В. предположил, что это и есть евангельский Лифостротон, но впоследствии большинство археологов пришло к выводу, что резиденцией Пилата был дворец Ирода. С 1931 по 1938 В. был редактором «Библейского обозрения» («Revue biblique»).



Луи Венсан

◆ Canaan d'après l'exploration récente, P., 1907; Jérusalem sous terre, P., 1911; Jérusalem antique, P., 1912; Jérusalem de l'Ancien Testament, vol. 1–3, P., 1954–56 (совместно с Stève M.H.).

● NCE, v. 14, p. 684.

ВЕНТУРИ́НИ (Venturini) Карл (1768–1849), нем. писатель. Род. в Брауншвейге. Был преподавателем в Хельмстеде, пастором в Хорддорфе. В. наряду с *Реймарусом — типичный представитель «просветительского» *рационализма и *отрицательной критики 18 в. В своей 3-томной кн. «Реальная история великого Пророка из Назарета» («Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth», Bd.1–3, Bethlehem, 1800–02) В. дал крайне субъективную трактовку евангельской истории, произвольно изобразив Христа как Человека, за спиной Которого действовали *ессеи. Все чудеса В. объявил вымыслом, а Воскресение объяснил как мнимую смерть, после к-рой

Иисус явился своим друзьям. Эти гипотезы были отброшены впоследствии даже отрицат. критикой как несостоятельные.

● RGG, Bd. 6, S.1254; Schweitzer. GLJF, K. IV.

ВЕРБАЛИ́ЗМ (от лат. verbum — слово), теория, согласно к-рой Писание полностью было продиктовано Духом Святым и поэтому каждое его слово (и даже каждую его букву) как исходящее от Бога следует понимать в буквальном смысле как слово Бога. Происхождение В. коренится в раввинистич. представлении о *Торе, к-рая предсуществовала на небе и была в готовом виде дарована людям. В какой-то мере подобный подход был свойствен отцам Церкви раннего периода (напр., мч. *Иустин Философ сравнивал библ. писателей со струной, из к-рой извлекается звук). Однако в дальнейшем такой механистич. подход к теории *боговдохновенности был переосмыслен. Против В. свидетельствуют след. факты: 1) сами свящ. писатели (напр., ап. Павел) иногда говорят от себя, а не по велению Божьему (1 Кор. 7:6-12); 2) язык, воззрения и стиль библ. авторов различны, что труднообъяснимо в случае, если бы они записывали только данное им единое Слово Божье; 3) при составлении свящ. книг их авторы, по собств. признанию, пользовались лит. *источниками и *Преданием Церкви (ср.: «Я первоначально преподал вам, что и сам принял» — 1 Кор 15:3); 4) повествования свящ. книг об одних и тех же событиях различны и даже противоречивы; 5) в библ. книгах есть фактические неточности, касающиеся естествознания (см. ст. Космография библейская) и истории; 6) то, что в НЗ приводятся ссылки на ВЗ по *Септуагинте, показывает, что само по себе чтение Библии в переводе допустимо; но любой перевод уже есть отход от буквы и является интерпретацией текста. Следовательно, как сказал блж. *Иероним: «Евангелие заключается не в словах Писания, но в его смысле» (Толкования на Гал 1:11-12); 7) следует учитывать и *разночтения в библ. *рукописях, к-рые не дают возможности реконструировать каждое слово Писания; 8) В. фактически отрицает богочеловеч. характер Писания, делая автором его только Бога и лишая людей подлинного соучастия в передаче *Откровения (см. ст. Синергизм); 9) книги Писания содержат цитаты из гражданских документов (напр., 1 Ездр 2), а также сведения по истории и естествознанию, к-рые не относятся к области Откровения; 10) само Писание не рассматривает тайну божественного вдохновения как такое воздействие Духа Божьего на человека, к-рое делает его бессознательным орудием. И пророки, и апостолы пишут в полном сознании и при участии своих сил, разума и способностей (см. свт. Василий Великий. «Толкования на Исайю», Предисловие).

В. тесно связан с убеждением, что в Библии следует искать только буквальный смысл. Между тем, начиная с эпохи св. отцов, толкователи прибегали не только к этому методу, но и к поискам сокровенного смысла, стоящего за буквой.

● Боговдохновенность, ПБЭ, т. 2, с.729–47; *Вигуру Ф., Руководство..., М., 1897, т. 1; *Карташев А. В., Ветхозав. библ. критика, Париж, 1947; прот. *Князев А., О боговдохновенности Свящ. Писания, ПМ, 1951, вып. VIII; Леонардов Д. С., Вербальные теории богодухновенности Свящ. Писания среди западных богословов в XVII в., ВиР, 1900, № 15–16; *Benoit P., Aspects of Biblical Inspiration, Chi., 1965; см. также ст. Боговдохновенность Свящ. Писания.

ВЕРЖБОЛО́ВИЧ Михаил Осипович (1861–1911), рус. правосл. писатель и библеист. Род. в Минской губ. в семье сел. священника. Окончил КДА (1887) и в 1892 защитил магистерскую диссертацию по ВЗ. Преподавал психологию в Таврической ДС и философию в МДС (с 1895).

Магистерская работа В. публиковалась в Трудах КДА (1889–91) и вышла отд. изданием: «Пророческое служение в Израильском (десятиколенном) царстве» (К., 1891). Деятельность североизраильских пророков Ахии, Илии, Елисея, Осии, а также Амоса (к-рый был иудеем, но проповедовал среди северян) В. описывает на историч. фоне. Обрисовав личные особенности каждого из пророков, он показал, как смена династий, политич. и религ. хаос в Ефреме определили характер их служения. Почти все они были вынуждены активно вмешиваться в обществ. жизнь и вести политич. борьбу с царями. В отличие от них пророки Иудеи действовали в более стабильной среде и осн. внимание обращали на сферу чисто духовную.

В. писал также книги и статьи по вопросам психологии и таинственных явлений психики.

● Голощапов С., Памяти дорогого и незабвенного учителя М.О.В., М., 1912; ПБЭ, т. 3, с. 307; Покровский Ф., Отзыв на магистерскую дисс. М. И. В. «Пророческое служение в Израильском (десятиколенном) царстве», ТКДА, 1893, № 3 (Протоколы Совета КДА за 1891–92); *Сольский С., Отзыв на магистерскую дисс. М. И. В., там же.

ВЕРХО́ВСКИЙ Александр Тимофеевич (1827–82), рус. правосл. ученый. Учился в Медико-хирургич. академии, работал врачом. По словам *Лопухина, В. «редкий у нас тип светски образованного человека, живо интересовавшегося богословием». В частн., он прослушал курс в СПб.ДА, изучал *древнеевр. и другие вост. языки, а также церк. историю.

В. задумал подготовить «Библейско-исторический словарь» (один из первых в России по образцу словаря известного составителя энциклопедий Уильяма Смита, 1813–93). Однако «Библейский словарь, содержащий библ. пропедевтику, историю, географию, древности, хронологию и проч.» (т. 1. (А–И), СПб., 1871–76) оборвался на букве «і», т.к. началась русско-турецкая война (1877–78) и В. призвали в армию. В течение 2 лет он служил полковым врачом в Болгарии. По возвращении с фронта, узнав о подготовке «Словаря библейских имен» Солярского, В. предпринял другое крупное издание «Словаря церковно-исторического», однако смерть помешала ему довести эту работу до конца: он успел издать только один выпуск (т. 1, вып. 1, СПб., 1882).

● Голубев К., Очищение раздорнических страстей, «Церковно-обществ. вестник», 1874, № 91; ПБЭ, т. 3, с. 313.

ВЕ́СТЕРМАНН (Westermann) Клаус (р. 1909), нем. протестантский библеист. Род. в Берлине, где получил высшее богосл. образование. С 1937 по 1952 (за исключением периода 2-й мировой войны, когда он по призыву находился в армии) В. служил пастором в евангелич. приходах Берлина. В 1949 В. получил степень доктора богословия и параллельно с пасторской работой преподавал в Высшей церк. школе в Берлине. С 1958 по 1976 профессор в Гейдельбергском ун-те.

Гл. работы В. посвящены Псалтири. В них В. идет по стопам *Гункеля, хотя во многом дает собств. толкования. В кн. «Славословие Бога в псалмах» («Das Loben Gottes in den Psalmen», В.,

1953) дан анализ жанровых особенностей псалмов, в к-рых идет речь о мудрости Творца и тайне Его Домостроительства в истории. Вывод В. заключается в том, что даже самый тщательный анализ не может установить точного *«жизненного контекста» псалмов. В. принадлежит исследование о лит. *жанрах пророческих речений («Grundformen prophetischer Rede», Münch., 1960) и о Кн. Иова («Der Aufbau des Buches Hiob», Tüb., 1956). Под ред. В. вышел коллективный труд нем. библеистов «Проблемы ветхозаветной герменевтики» («Probleme alttestamentlicher Hermeneutik», Münch., 1960). Он также принимал участие в подготовке 3-го изд. RGG («Die Religion in Geschichte und Gegenwart», Tüb., 1957–65[3]) и составил текст к альбому фотографий по библ. истории («The Bible: A Pictorial History», L., 1977).

◆ Tausend Jahre und ein Tag, Stuttg., 1957; Gottes Engel brauchen keine Flügel, B., 1957; Umstrittene Bible, Stuttg., 1960; Abriβ der Bibelkunde: Altes und Neues Testament, Stuttg., 1962; Forschung am Alten Testament, Münch., 1964.

● CBQ, № 21, 1959; RGG, Bd. 7, S. 262; WBSA, p. 238.

ВЕ́СТКОТТ Брук Фос — см. Уэсткотт.

ВЕ́ТХИЙ ЗАВЕ́Т (термин). Впервые этим словосочетанием дохрист. часть Библии названа ап. Павлом (Παλαιὰ διαθήκη, букв. — Древний Завет — 2 Кор 3:14). Позднее отцы Церкви так стали именовать и весь дохрист. период свящ. истории спасения. Эпитет «Древний» (слав. Ветхий) возник из противопоставления дохрист. Завета Новому Завету, к-рый был предречен прор. Иеремией (евр. ברית חדשה, *БЕРИ́Т ХАДАША́* — Иер 31:31 сл.) и осуществлен Иисусом Христом. ВЗ назван «Заветом вечным» (Лев 24:8), поскольку он является фазой единого непреходящего Завета. ВЗ, в свою очередь, проходит ряд этапов: Завет с Ноем, Завет с Авраамом, Синайский Завет. Нек-рые толкователи добавляют к этим трем стадиям Завет с Адамом и Завет с Давидом, хотя в них не содержится всех элементов двустороннего Союза между Богом и человеком.

Во 2 в. *Маркион пытался отсечь ВЗ от НЗ, представляя первый продуктом религии, абсолютно чуждой НЗ. Но эта т. зр. встретила резкую критику со стороны отцов Церкви, напр., мч.*Иустина Философа и свт.*Иринея Лионского.

● *Поснов М. Э., Идея Завета Бога с израильским народом в ВЗ, Богуслав, 1902; СББ, с.1101–10; Charlier C., La lecture chrétienne de la Bible, Maredsous (Belgium), 1950.

«ВЗАИМОЗАВ И́СИМОСТИ» ТЕО́РИЯ, исагогико-экзегетическая теория, призванная объяснить сходство и даже буквальное совпадение мн. мест у синоптиков. Суть ее сводится к тому, что евангелисты пользовались трудами своих предшественников, порой сокращая или видоизменяя их текст.

Первым, кто выдвинул «В.» т., был блж.*Августин. В частн., он считал, что по времени Ев. от Матфея — первое, а Марк был «сократителем его труда» (О согласии евангелистов I, 2,5). Эта теория развивалась и в новое время. Однако она не исчерпывала всей сложности *синоптич. проблемы, и поэтому в 19 в. возникла *двух источников теория, согласно к-рой евангелисты Матфей и Лука пользовались кроме Ев. от Марка еще каким-то иным источником (см. ст. Квелле). «В.» т. противостоят: 1) теория устного предания, общего для всех синоптиков (см. ст.

Синоптич. проблема) и 2) письменного *Первоевангелия теория. С церк. т. зр. можно принять частичную правоту этих теорий, поскольку они не исключают, а дополняют друг друга.

● *Жебелев С. А., Евангелия канонич. и апокрифич., Пг., 1919; еп.*Кассиан (Безобразов), Христос и первое христ. поколение, Париж, 1950; иером. Лев (Жилле), Иисус Назарянин: по данным истории, Париж, 1934; еп.*Михаил (Лузин), О Евангелиях и еванг. истории, М., 1870[2]; *Муретов М.Д., К вопросу о происхождении и взаимном отношении синоптич. Евангелий, ПТО, ч. 27, 1881; Butler, The Synoptic Problem, NCCS, p. 815–21. Там же дана библиогр. на иностр. яз. См. ст. Евангелия.

ВИГУРУ́ (Vigouroux) Фулькран Жорж, свящ. (1837–1915), франц. католич. библеист, последний представитель *старой исагогики в католич. науке. Род. в Нанте, рукоположен в 1861. После занятий философией перешел к изучению Библии. С 1890 профессор Свящ. Писания в Католическом ин-те (Париж). В. стал первым секретарем образованной в 1902 *Папской библ. комиссии и принимал участие в составлении ее осн. документов.

В противоположность *Лагранжу В. не признавал выводов *новой исагогики и вел против нее научную полемику. Его признавали «ключевой фигурой» консервативной католич. библеистики. Длительная дискуссия завершилась победой направления о. Лагранжа, но заслуги В. признавались даже его идейными оппонентами.

Опираясь на данные библ. *археологии, В. защищал достоверность событий, описанных в Библии. Его труды «Библия и новые открытия в Палестине, Египте и Ассирии» («La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Egypte et en Assyrie», P., 1896[6]) и «Новый Завет и новые археологич. открытия» («Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes», P., 1890) были использованы (в переводе и переложении) *Лопухиным для его осн. библ. труда. В. был редактором «Библейского словаря» («Dictionnaire de la Bible», vol. 1-5, P., 1895–1912), к-рый включал кроме имен и географич. названий ВЗ и НЗ также понятия библ. *богословия и имена библеистов.

Итогом работ В. явился курс лекций по Свящ. Писанию ВЗ («Manuel biblique, ou Cours d'Ecriture Sainte à l'usage des séminaires», vol. 1–4, P., 1878–80, 1899[10]), переведенный на ряд языков. Вышел он также и на рус. яз. под ред. В. В. Воронцова, к-рый снабдил его подробной рус. библиографией («Руководство к чтению и изучению Библии», т.1–2, М., 1897–99. Раздел о пророч. книгах переведен не был). Курс этот во многом устарел, особенно в вопросах, посвященных происхождению свящ. книг, но разделы, касающиеся *боговдохновенности, *канона и *переводов Библии, сохраняют ценность по сей день.

◆ В рус. пер.: Язык, на котором говорили Иисус Христос и Его апостолы, в кн.: Лопухин А. П., Библейская история при свете новейших исследований и открытий: НЗ, СПб., 1895; Квириниева перепись в год Рождества Христова, там же; Волхвы с Востока, там же; Лисаний, четвертовластник Авилинейский как один из современников явления Христа миру, там же; Синагоги во времена Иисуса Христа и апостолов, там же; Самаряне и иудеи во времена Иисуса Христа, там же; Что такое «нардовое миро»?, там же; Страдания Господа нашего Иисуса Христа, там же; Христос и совр. ему общество, там же; Чудесное превращение жезла Ааронова в змею (Опыт комментария к Исх VII:10–12), «Странник», 1905, № 4.

● *Мышцын В., Рец. на кн.: [Вигуру Ф., Руководство к чтению и изучению Библии, т.1, М., 1897] БВ, № 11; ПБЭ, т. 3, с. 345–46; Levesque E. M., Vigouroux et ses écrits, RB, 1915, N.S., Ann. 12.

ВИЗАНТИ́ЙСКАЯ ЭКЗЕГЕ́ЗА — см. Греческая библеистика.

ВИКЕ́НТИЙ (Vicentius) ЛИРИНСКИЙ, прп. (ум. ок. 450), зап. отец Церкви. Род. в Галлии. Ок. 426, оставив военную службу, поселился в уединенной обители на о. Лирин. В. много размышлял о нестроениях и ересях, волновавших Церковь. Результатом этих размышлений стал трактат В. «Против еретиков», появившийся под псевдонимом «Перегрин» (Peregrinus, странник). Труд этот сохранился в неполном виде (рус. пер.: Памятные записки, Каз., 1863).

В отличие от других произведений антиеретич. полемич. лит-ры книга В. не столько опровергает заблуждения, сколько ставит перед собой цель сформулировать осн. критерии истинности христ. учения. «Если я или другой кто, — писал В., — захотел бы узнать обманы и избежать козней появляющихся еретиков и пребыть в здравой вере здравым и невредимым, то должен, с помощию Божиею, оградить свою веру двояким образом: во-первых, авторитетом Священного Писания, во-вторых, Преданием Вселенской Церкви» (I, 2). Т. о., В. принадлежит формулировка учения о двух источниках вероучения. Позднее в богословии это учение было развито в сторону признания большего единства Писания и *Предания (Библия как часть Предания в широком смысле слова). Спорным оказался тезис В. о Предании, к-рое он определяет как то, «во что верили повсюду, всегда, все» (там же), поскольку целостное учение Церкви, ее Предание, не было застывшим сводом истин, данных апостолам, а раскрывалось в процессе живой динамики церк. истории. Однако глубокая правота В. заключалась в призыве сохранять верность преемственности учения (в доказательство он ссылается на Гал 1:9).

Особенную трудность для В. представлял тот факт, что еретики, как и православные, апеллировали к Библии (в полемике с ними В. в духе времени был весьма резок, называя их «бешеными собаками» и т. п.). «Что же, скажет кто-нибудь, — спрашивал В., — делать людям православным, сынам матери Церкви, когда божественными глаголами, изречениями, обетованиями пользуются и диавол, и ученики его, из которых одни — лжеапостолы, другие — лжепророки и лжеучители, а все вообще — еретики? Как им отличить истину от лжи в виду изречений Священного Писания?» (I, 27), и на этот вопрос сам давал ответ: следует «наблюдать, чтобы Священное Писание истолковывалось согласно с преданиями всей Церкви и по указаниям вселенского догматического учения» (там же). В то же время В. отмечал, что ориентация на Предание и церк. учительство должна соблюдаться «не относительно всех каких-либо маловажных вопросов (разр. наша. — А. М.) Божественного закона, но главным образом только касательно правил веры» (I, 28). Из этого явствует, что рекомендации В. ограничиваются в основном догматич. стороной экзегезы, не стесняя ее свободы в частностях (историч., филологич. и др.).

◆ Migne. PL, t. 50.

● *Гарнак А., История догматов, в кн.: Общая история европ. культуры, СПб. [1911], т.6; Петрушевский В., Учение В. Лиринского о Свящ. Предании, «Руководство для сел. пастырей», 1896, т.1, № 16, т. 2, № 20, 23; ПБЭ, т. 3, с. 446–54; свящ.

Филевский И., Св. В. Лиринский о свящ. Предании и его значении, «Странник», 1896, № 9–12, 1897, № 1–4; NCE, v. 14.

ВИ́КЛИФ Джон — см. Уиклиф.

ВИКТОРИ́Н (Victorinus) Гай Марий (4 в.), лат. церк. писатель, экзегет и полемист. Род. в Сев. Африке, испытал на себе влияние неоплатоновской философии, преподавал риторику в Риме. Блж. *Августин характеризует В. со слов Симплициана: «... этот ученейший старец, глубокий знаток всех свободных наук, который прочитал и разобрал столько философских произведений, наставник множества знатных сенаторов, заслуживший за свое славное учительство статую на римском форуме...» («Исповедь», VIII, 2).

На склоне лет В. обратился в христианство. Писал против Ария книги «по своему диалектическому характеру очень темные, которые понятны только ученым» (блж. *Иероним, «О знаменитых мужах», 101). При имп. Юлиане Отступнике В. вынужден был оставить преподавание. Он составил комментарии на послания ап. Павла, из к-рых сохранились лишь толкования на послания к Филиппийцам, Галатам и Ефесянам.

◆ Marii Victorini Afri Commentarii in epistulas Pauli ad Galatas, ad Philippenses, ad Ephesios, ed. A. Locher, Lpz., 1972.

● Самуилов В. Н., История арианства на лат. Западе, СПб., 1890; Schanz M. von, Geschichte der Römischen Literatur, T.1–3, Münch., 1896–1911[3].

ВИКТОРИ́Н (Victorinus) ПЕТАВСКИЙ, сщмч. (ум. ок. 304), еп. г. Петовии, или Петтау (Паннония, совр. Австрия), один из первых лат. экзегетов. Принял мученич. смерть при Диоклетиане. По свидетельству блж. *Иеронима, В. писал комментарии на Быт, Исх, Лев, Ис, Иез, Авв, Еккл, Песн и Откр (О знаменитых мужах, 74). В своих толкованиях опирался гл. обр. на греч. авторов: *Папия, *Оригена, свт. *Иринея Лионского. Сохранилось только его толкование на Откр. (рукопись 15 в.). Предполагают, что малое влияние трудов В. объясняется его склонностью к *хилиазму.

◆ Толкование на Апокалипсис издано в серии: CSEL, t. 49.

● Quasten. Patr., v. 2, p. 411–13.

ВИ́НКЛЕР (Winckler) Гуго (1863–1913), нем. востоковед-ассириолог. С 1904 профессор семитологии в Берлинском ун-те. Автор исследований по истории и культуре древних народов Двуречья. В своих трудах широко пользовался результатами археологич. раскопок на Востоке, что, однако, не помогло В. избежать крайнего субъективизма в изложении истории.

В. считается «отцом» *панвавилонизма, теории, к-рая выводила почти все культуры Старого и Нового Света из Вавилона. Эта концепция, вскоре пол-



Гуго Винклер

ностью опровергнутая, изложена им в труде «История Израиля» («Geschichte Israels», Bd.1–2, Lpz., 1895–1900). В нем библ. события представлены как вариации на тему вавилонских мифов. Авраам изображен героем бога Луны, 12 сыновей Иакова — месяцами. Лунными богами были якобы и Иосиф, и Моисей.

Признавая историч. ядро в сказаниях о царях, В. и их связывает с вавилонским астральным культом. Саул, напр., лунный герой, поскольку у него была отрублена голова (В. усматривает здесь связь с «лунным мифом»). Давид в легенде — солнечный герой, а в истории — поклонник Бога Яхве, Которого якобы чтил только его клан и Который стал общенациональным только под воздействием Давида. Проводя самые рискованные параллели, В. видит в битве Давида и Голиафа отзвук мифа о битве богов Мардука и Тиамат. Вирсавия — это богиня Иштар, Соломон — Солнце и т. д. Т. о., в книге В. метод *сравнит.-религ. изучения Библии доведен до абсурда. В несколько более умеренной форме идеи В. нашли продолжение у Фридриха *Делича.

◆ В рус. пер.: Зап. Азия в древние времена, в кн.: История человечества, под ред. Г. Гельмольта, СПб., 1904, т. 3; Вавилон, его история и культура, СПб., 1913.

● См. ст. Панвавилонизм в библеистике.

ВИНОГРА́ДОВ Николай Иванович (1856–1916), рус. правосл. писатель, историк, библеист. Род. в Москве в семье диакона. Окончил МДА (1876). Преподавал евр. яз. и Свящ. Писание в Нижегородской ДС и греч. яз. в Моск. перервинском духовном училище (с 1884) и в Вифанской ДС (с 1888, близ Серг. Посада). Магистерская дисс. «Притчи Господа нашего Иисуса Христа» (М., 1892) написана как пособие для духовных школ.

◆ Учение Св. Евангелия и апостола о воскресении мертвых, М., 1882; Антихристианство и антихрист по учению Христа и апостолов, Н. Новгород, 1883; Взгляд на употребление и значение акцентов в Кн. Псалмов как стихотворно-поэтической и на расстановку их в некоторых отрывках ветхозав. прозы, Серг. Пос., 1894; Нагорная проповедь Спасителя, вып.1–5, М., 1892–94; Молитва «Отче Наш»: параллель Мф 6:9-13 и Лк 11:1-14 [М., 1894].

● *Муретов М.Д. [Отзыв о соч. Н. И. В. «О конечных судьбах мира и человека», М., 1887], Журнал собраний Совета МДА, 1887, 26 ноябрь.; ПБЭ, т. 3, с. 505–06.

ВИ́ППЕР Роберт Юрьевич — см. Мифологическая теория происхождения христианства.

ВИРГУЛИ́Н (Virgulin) Стефано, свящ. (1918–97), итал. католич. экзегет; см. ст. Итальянская библеистика.

ВИССАРИО́Н (Василий Петрович Нечаев), еп. (1822–1905), духовный писатель, проповедник, экзегет. Род. в Тульской губ. в семье диакона. Окончил Тульскую ДС и как лучший ученик был направлен в МДА, к-рую окончил в 1848. Большое влияние на В. оказали митр. *Филарет (Дроздов) и *Горский, учеником к-рого он был и под руководством к-рого написал свою магистерскую дисс. «Св. Димитрий, митр.Ростовский» (М., 1849). Работа получила высокую оценку церк. и светских специалистов. В 1848–52 преподавал в Тульской и Вифанской ДС (близ Серг. Посада). Среди предметов, к-рые он вел, был курс библ. истории, греч. яз. и Свящ. Писания. В 1853 рукоположен во священника и назначен (1855) настоятелем моск. храма Николы в Толмачах.

Сочетание академич. эрудиции и неутомимого трудолюбия пастыря-про-



Епископ Виссарион (Нечаев)

поведника отличает его лит.-богосл. творчество. В 1860 одаренный священник приглашен в новосозданный журн. «Душеполезное чтение», в к-ром он проработал 46 лет, с 1866 — в качестве гл. редактора и издателя. Осн. библ. труды В. выходили первоначально именно в этом журнале. В. принимал активное участие в деятельности «Общества любителей духовного просвещения», основанного по благословению митр. Филарета (мн. темы бесед в этом обществе были посвящены Писанию, и сами беседы печатались в журн. «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения», М., Серг.Пос., 1863–1917). В 1889 после смерти жены пострижен с именем Виссарион и в том же году хиротонисан во еп. Дмитровского, викария Московской епархии. В 1891 В. получил самостоятельную Костромскую каф., к-рой управлял до конца своих дней.

В. написал толкования почти на все ветхозав. книги, но эти толкования имели характерную особенность: владыка брал книги не целиком, а те их части, к-рые читались за богослужением (*паремии). Свою задачу автор видел не в отвлеченных науч. исследованиях свящ. текста, а в разъяснении его смысла рядовому читателю. Поэтому в его толкованиях нет тяжеловесного науч. аппарата: комментарии написаны простым языком, чуждым витиеватости, свойственной многим богословам и проповедникам той эпохи. Преосвященный комментатор, по отзывам современников, «соединял в себе те редкие дарования, которые требуются от толкователя Священного Писания, именно: знание древних и новых языков, основательное знакомство со святоотеческими толкованиями и дар различения духов, помогавший ему не теряться среди множества иноверных толкований». Его комментарии к паремиям считались чтением «увлекательным не только для простого читателя, но и для ученого богослова, утомленного чтением сухих иностранных толкований». Иными словами, труд В. был одновременно трудом экзегета и трудом благовестника, для к-рого вопросы библеистики не заслоняли его гл. задачи — возвещать людям Слово Божье.

Кроме библ. толкований В. издал также изъяснение к богослужению, проповеди и беседы.

◆ Толкование на паримии из Кн. Бытия, М., 1871; Толкования на паремии из Книг Моисеевых, М., 1876; Толкование на паримии из Книг: Иисуса Навина, Судей, Царств, Иова и Паралипоменон, М., 1884; Толкование на паримии из Кн. Притчей и из Кн. Премудрости Соломоновой, М., 1888; Толкование на паримии из Кн. пророка Исайи, М., 1890; Толкование на паримии из Книг пророков: Иеремии, Иезекииля, Даниила, Иоиля, Ионы, Михея, Софонии, Захарии и Малахии, М., 1892; Толкование на паримии из новозав. книг, М., 1895; Изъяснение молитвы Господней, М., 1892.

● Вольгин А., Памяти еп. В. Нечаева, ЖМП, 1972, № 2; *Корсунский И. Н., Преосвящ. В., еп. Костромской: По случаю 50-летнего юбилея церк.-обществ. его деятельности, М., 1898; ПБЭ, т. 3, с. 513–16.

ВИТА́ЛИЙ (Василий Васильевич Гречулевич), еп. (1822–85), деятель церк. просвещения, проповедник, экзегет. Род. в Подольской губ. в семье священника. После окончания СПб. ДА (1847) В. стал законоучителем. В 1849 принял сан священника. Преподавательскую работу В. совмещал с лит. деятельностью. Писал преимущ. на библ. (новозав.) темы. «В трудах отца Василия, — пишет митр. Антоний (Мельников), — виден опытный катехизатор, глубоко понимающий Священное Писание и умело раскрывающий его перед паствой, особенно те места евангельского учения, которые требуют практического исполнения. Протоиерей Василий Гречулевич истолковывал Священное Писание всегда в церковном духе, постоянно ссылаясь на святого *Иоанна Златоуста. Нередко он использовал мысли святителя Феофилакта Болгарского и суждения современных ему богословов и среди них Черниговского святителя *Филарета (Гумилевского). Благодаря печатным трудам он приобрел себе необозримую аудиторию».

В 1860 В. основал журн. «Странник» (просуществовавший до 1917). Этот церк. орган сыграл большую роль в деле религ. и богосл. просвещения в России. В 1879 был хиротонисан во еп. Острожского с именем Виталий, а в 1882 назначен еп. Могилевским и Мстиславским. В сане епископа В. продолжал писать и заботиться о народном образовании (им было основано неск. школ). Проповеди его неоднократно переиздавались. Смелым новшеством В. было произнесение и печатание проповедей на укр. языке, хотя в то время это не поощрялось.

Лит. деятельность В. совпала с периодом, когда Свящ. Писание все больше стало проникать в народ. В 1863 вышло рус. издание НЗ, а в 1876 и вся рус. Библия, что вызвало острую потребность в надежных комментариях, дабы предотвратить неверное и произвольное понимание Слова Божьего. Этой трудной задаче и отвечали книги В. Важнейшая из них — «Подробный сравнит. обзор Четвероевангелия в хронологич. порядке» (ч. 1–2, СПб., 1859–66).

Еще блж. *Августин обратил внимание на *противоречия библейские и хронологич. расхождения у евангелистов. В решении этого вопроса библ. наука пошла по двум направлениям. Одни авторы подчеркивали независимость различных еванг. традиций, а также составной характер еванг. повествований (ссылаясь при этом на *Папия, к-рый отмечал, что ев. Марк не придерживался строгого хронологич. порядка в изложении). Такой подход



Епископ Виталий (Гречулевич)

подкреплял преимущ. позиции *отрицательной критики. Другие авторы (напр., современники В. англичане *Фаррар и *Гейки) пытались вслед за Августином согласовать расхождения в Евангелиях.

В. избрал средний путь. Он признавал факт не строго хронологич. построения Евангелий. «В повествованиях св. евангелистов, — писал он, — нередко рассказываются одни после других, и даже, по-видимому, в непрерывной связи по времени такие события, которые совершались не непосредственно одно после другого, так что в промежутке их протекло довольно времени и произошло еще многое другое, как открывается из снесения одного Евангелия с другими. Это-то снесение, или сравнение св. Евангелий между собою, и показывает, как надобно понимать выражения, употребляемые св. евангелистами при означении времени изображаемых ими событий: “тогда”, “в те дни”, “после сего”, “по совершении сего” и проч. Эти выражения не всегда означают у них ближайшее преемство событий, но часто — одну связь между ними или просто последовательность их через неопределенное время». В то же время В. показывал, что разноречия евангелистов в какой-то степени можно примирить, если учитывать цели и намерения каждого из них. Они не были летописцами и не стремились описать все факты, а только те, к-рые были ими избраны.

Отмечал В. и относительно свободное размещение в Евангелиях речений Христовых. Так, говоря о Нагорной проповеди, он выдвинул предположение, что ев. Матфей, «кроме изложения того, что собственно было при настоящем случае произнесено, хотел совместить здесь, в соответствие и пояснение сказанному, всю сущность нравственного учения, хотя в разных местах и в разное время преподаваемого». К «Подробному сравнит. обзору Четвероевангелия» примыкает труд В. «Изложение Евангельской истории по руководству Подробного сравнит. обзора Четвероевангелия» (СПб., 1861). Следует отметить, что хронологич. реконструкцией В. пользовался *Толстой при составлении своего «Соединения и перевода четырех Евангелий».

В конце 70-х гг. В. принял участие в науч.-богосл. дискуссии по вопросу о дате Тайной Вечери и Распятия. Он присоединился к мнению тех, кто считал Вечерю пасхальной, хотя она падала на четверг. В. объяснял это гипотезой об обычае бедняков вкушать пасхальную трапезу в день предпразднества (того же мнения придерживались *Горский, еп. *Михаил (Лузин), еп. *Филарет (Гумилевский) и др.). Об иных точках зрения см. ст. Хронология библейская.

◆ Указатель церковных чтений из свящ. книг Нового и Ветхого Завета на все дни недели и числа месяцев какого бы то ни было года, СПб., 1853; Евангельская история, СПб., 1857; Ответ на «ученую полемику» по вопросу о «последней пасхальной Вечери Иисуса Христа и дне Его смерти», «Странник», 1877, № 11; Последняя пасхальная Вечеря Иисуса Христа и день Его смерти, СПб., 1877; Нагорная проповедь Спасителя (Сущность христ. учения), Седлец, 1899; Притчи Христовы, СПб., 1864[2].

● Архиеп. Антоний (Мельников), Еп. Могилевский и Мстиславский В. Гречулевич, ЖМП, 1975, № 9; Каргопольцев И. Н., Преосв. В. (Гречулевич), еп. Могилевский и Мстиславский: Биогр. очерк, Екатеринослав, 1887; ПБЭ, т. 3, с. 517–19.

ВИ́ТТЕР (Witter) Хенниг Бернхард (1683–1715), нем. протестантский богослов. Род. и большую часть жизни

провел в Гильдесгейме, где состоял приходским пастором.

В 1711 В. издал на лат. языке комментарий к Кн.Бытия («Jura Israelitarum in Palestinarum... commentatione in Genesis... demonstrata... autore H. B. Witter», Hildesial). Труд не был завершен; в первой части автор выдвинул гипотезу о двух источниках, к-рыми пользовался Моисей при написании Пятикнижия. Отправным пунктом для В. послужило предпочтение слова Элохим (Бог) в Быт 1 и свящ. имени Иегова в Быт 2 (см. ст. Имена Божьи). По убеждению В., Бог вдохновил пророка соединить два древних текста воедино. Новаторская работа В., предвосхитившая *документарную теорию, осталась незамеченной. Поэтому основателем теории было принято считать *Астрюка, опубликовавшего свой труд об источниках Пятикнижия в 1753 (о книге В. Астрюк не знал). Только в 20 в. *Лодс заново «открыл» его нем. предшественника.

● Lods A., Jean Astruc et la critique biblique au XVIII[e] siècle, Stras., 1924; RGG, Bd. 6, S. 1785.

ВИШНЯКО́В Николай Петрович, прот. (1841–1911), рус. правосл. гебраист, экзегет. Окончил СПб. ДА (1867).

В магистерской дисс. «О происхождении Псалтири» (СПб., 1875) В. поддерживал традицию, согласно к-рой все псалмы, надписанные именем Давида, принадлежат ему самому. Однако В. допускал мысль, что мн. псалмы были написаны позднее, во *Второго Храма период. К этим псалмам он относил 65, 66, 90–99, 104–106, 120, 124–127, 129, 133, 136. Собирателем Псалтири В. считает Ездру, в подтверждение чего ссылается на ее пятичастное деление, аналогичное делению Пятикнижия. Магистерская диссертация явилась как бы прологом к др. труду — «Толкование на Псалтирь», к-рый считался одним из лучших в рус. лит-ре («Толкования на ВЗ», изд. СПб.ДА, вып. 3, 4, 8, СПб., 1880–91). Работа осталась незаконченной.

● *П и с а р е в С. Д., Рец. на кн.: [свящ. Вишняков Н. О происхождении Псалтири, СПб., 1875] ПО, 1878, № 12.

ВИШНЯКО́В Сергей Герасимович, прот. (ум. 1892), рус. правосл. писатель. Гл. его труд («Св. великий пророк, Предтеча и Креститель Господень Иоанн: Историко-истолковат. изложение его жизни, служения и учения», ч.1–2, М., 1879) ценен тем, что в нем собраны многочисл. комментарии отцов Церкви, связанные с деятельностью Иоанна Крестителя.

◆ Первое путешествие Господа нашего Иисуса Христа в Иерусалим на праздник Пасхи и жизнь Его в летах отроческих, ДЧ, 1869, ч.I.

ВЛАДИ́МИРСКИЙ Александр Поликарпович, прот. (1821–1906), рус. правосл. церк. писатель. Род. в Нижегородской губ. в семье сел. священника. Окончил Каз.ДА со званием магистра (1846). Рукоположен в 1847. Преподавал в Каз.ДА библ. историю. Был профессором богословия, логики и психологии в Казанском ун-те. В 1871–95 ректор Каз.ДА.

В своих трудах В. уделял внимание проблемам библеистики. В частн., он перевел работу А. Арно «Защита Моисеева Пятикнижия против возражений *отрицательной критики» (ПС, 1870, № 3–9, 11–12), а также внес вклад в начатую протестантами дискуссию о пребывании ап. Иоанна в Эфесе.

◆ Клинообразные надписи в отношении к библ. ветхозав. истории, ПС, 1873, № 9.

● ПБЭ, т. 3, с. 630–31; *Ц а р е в с к и й А.А., А. П. В., бывший ректор Каз.ДА (Некролог), Каз., 1906.

ВЛА́СТОВ Георгий Константинович (1827–99), рус. правосл. обществ. деятель и экзегет. После окончания одного из привилегированных училищ служил в Кавказском наместничестве, где проявил себя как гуманный и отзывчивый администратор. Одно время занимал должность ставропольского губернатора. Выйдя в отставку, В. занялся изучением богословия, древних языков и Библии. В 1885 в С.-Петербурге вышел его перевод с вступлением и примечаниями «Трудов и дней» Гесиода (под загл. «Работа и дни»). Он перевел также книгу египтолога Г. К. Бругша «Египет: История фараонов» (СПб., 1880). Первая его работа по Свящ. Писанию носила апологетич. характер («Библия и наука», СПб., 1870). В ней В. трактовал первые 10 глав Кн.Бытия в соответствии с методом *конкордизма, отождествляя «дни» творения с геологич. периодами, что для тех лет считалось новшеством.

В те же годы В. предпринял грандиозный труд — дать полный комментарий к Писанию, какого еще не было на рус. языке. 1-й том этого комментария — «Священная летопись первых времен мира и человечества как путеводная нить при научных исследованиях» посвящен Кн.Бытия (СПб., 1875). За ним последовали 2-й и 3-й тома, посвященные соответственно Исх и Лев (СПб., 1877), Числ и Втор (СПб., 1878). В качестве дополнения к томам 1-го изд. он выпустил «Указатель к Пятикнижию Моисееву: Краткий историч. обзор еврейского языка. Перевод изд. Прейсверка» (СПб., 1877). 4-й том цикла включал события ВЗ до разделения царств (СПб., 1893), а последний том, 5-й, содержал коммент. на Кн.Исайи (СПб., 1898). Не закончив толкования ВЗ, В. перешел к НЗ и успел издать «Опыт изучения Евангелия св. ап. Иоанна Богослова» (т.1–2, СПб., 1887).
● ПБЭ, т. 3, с. 636–37.

ВО́ЛНИН Александр Константинович (1872–1920-е?), рус. правосл. писатель, историк и библеист. Род. в Ярославской губ. в семье священника. Окончил МДА, был преподавателем сначала в Псковской ДС, а с 1900 — в КДС.

Первая работа В. посвящена изучению апокалиптич. лит-ры ветхозав. периода в связи с антич. эсхатологией. В ней анализируются иудейские и христ. элементы, вошедшие в корпус писаний, известных как пророчества Сивилл («Иудейские и христианские идеи в книгах Сивилл», ВиР, 1899, № 2, 3, 5). Магистерскую диссертацию В. защитил на тему «Мессия по изображению пророка Исайи: Опыт библейско-богосл. и критико-экзегетич. исследования пророчеств Исайи о лице Мессии» (К., 1908). В этом труде В. не ставил перед собой задачу обсуждать происхождение Кн. прор. Исайи, однако проделал большую работу по *текстуальной критике мессианских пророчеств. В первой части рассматриваются пророчества об Эммануиле (Ис 7:14-16), а также пророчества об Избавителе-Мессии (Ис 8–11). Вторая часть посвящена образу Отрока Господня, страждущего Спасителя. В. разбирает многочисл. древние и новые теории по вопросу о мессианских местах у Исайи и дает подробную сводку различных толкований. В силу этого труд В. до сир пор не утратил своего значения.

ВОЛЧА́НОВ (Вълчанов) Славчо (р. 1940), болг. правосл. библеист и гебраист. Род. в с. Ивански. Окончил Софийскую ДС (1959) и Софийскую ДА (1967). Был оставлен аспирантом при каф. Свящ. Писания ВЗ. Участвовал



Йост ван ден Вондел

в работе Синодальной комиссии по пересмотру болг. перевода Библии. С 1972 читал *исагогику ВЗ в Софийской ДА. В 1974 защитил кандидатскую дисс. «Кумрански текстове с апокрифно содержание и славянските старозаветни апокрифи» (ГДА, т. 23, 1976).

◆ Тълкувание на дванадесетте пророци, София, 1971. Тълкувание на Книгата на прор. Даниил, София, 1975.

● ГДА, т. 24 (50), 1978.

ВОНДЕ́Л, Ф о н д е л (Vondel) Йост ван ден (1587–1679), голл. драматург и поэт. Род. в Кёльне в семье ремесленника. Был воспитан в протестантизме (меннонитстве). В 1597 родители В. переехали в Амстердам, где занялись торговлей. В этом городе и прошла почти вся его долгая жизнь. Большое влияние на В. оказал его друг *Гроций, к-рый укрепил в нем идею веротерпимости. Как и другие последователи *Арминия, В. выступал против жесткой доктрины *Кальвина. Полемизируя с ней, он внимательно изучал католич. лит-ру и в конце концов пришел к выводу, что католич. форма христианства потенциально содержит больше шансов для развития еванг. универсализма. В 1640 В. стал католиком.

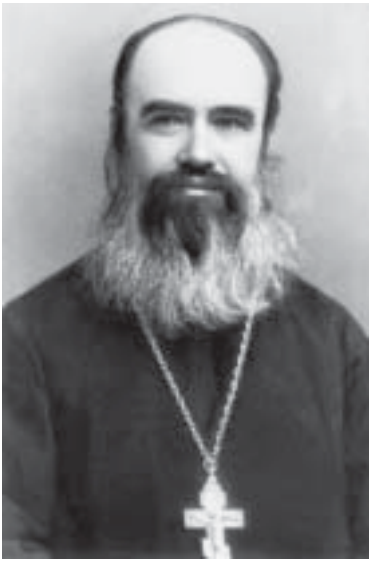
В своем творчестве В. постоянно обращался к Библии, стремясь через образы и события свящ. истории осмыслить идейную и политич. борьбу своего времени. Кроме поэмы «Иоанн Креститель» («Joannes de boetgezant», Amsterdam, 1662), В. принадлежат 24 драмы на библ. сюжеты. Наиболее ранняя из них — «Пасха» («Het Pascha», Amsterdam, 1636) — написана на тему Кн.Исхода и пронизана пафосом освобождения от рабства. Затем последовали трагедии о патриархе Иосифе, Самсоне, царе Давиде, ап. Петре и Павле и др. Юношеская трагедия Гроция об Адаме вдохновила В. на создание трилогии на тему Кн.Бытия: «Люцифер» («Lucifer», Amsterdam, 1654), «Адам в изгнании» («Adam in ballingschap», Amsterdam, 1664), «Ной» («Noah», Amsterdam, 1667). Филос. и богосл. размышления о судьбах мира и человека связаны в них с проблемами власти, свободы, ответственности человека. Творчество В. является ярким примером актуализации библ. тем в *лит.-художеств. интерпретациях Библии.

◆ De Werken, Bd.1-12, Amsterdam, 1855–69; в рус. пер.: Трагедии (Лит. памятники), М., 1988.

● КЛЭ, т. 1, с. 1039 (там же указана библиогр. на иностр. яз); К о р с а к о в П. А., Йост фан ден Фондель, СПб., 1838; О ш и с В. В., Творчество В., ИВЛ, т. 4, с. 226–33.

ВО́РОНОВ Александр Дмитриевич (1839–83), рус. правосл. историк Церкви. Выпускник МДА (1862). С 1878 орд. профессор каф. общей церк. истории в КДА.

Гл. труд, относящийся к *библиологии, — «Протестантское богословие и вопрос о богодухновенности Свящ.



Протоиерей Евгений Воронцов

Писания» (ТКДА, 1864, т.1, 3). В нем автор разбирал преимущ. теории сторонников *рационализма в библеистике и родоначальников *либерально-протестантской школы экзегезы.

◆ Главнейшие источники для истории свв. Кирилла и Мефодия, К., 1877 (докт. дисс.); Синайское дело (по подлинным документам), К., 1872; Сб. изречений по Свящ. Писанию ВЗ, преимущ. из книг учительных и пророческих, СПб., 1900.

● Малышевский И. И., А. Д. В., ТКДА, 1884, № 1; ПБЭ, т. 3, с. 876–82.

ВОРОНЦО́В Евгений Александрович, прот. (1867–1925), рус. правосл. гебраист и экзегет. Окончил МДА, преподавал в ней евр. язык и библ. *археологию. Рукоположен в 1909. Был одним из самых глубоких знатоков своего предмета в академии. Публиковал в богосл. журналах исследования о Послании к Евреям и о частных вопросах ветхозав. и новозав. экзегетики. Как лектор и преподаватель В. был яркой индивидуальностью. «Весь Древний Восток, — вспоминает его ученик С. Волков, — оживал перед нами. Скучнейшая, казалось бы, гебраистика оказывалась волнующим ключом, открывающим дверь в это своеобразное царство, полное тайн, красок, запахов, притч и движений». Будучи целибатным священником, В. полностью посвятил себя науке. Он был крупнейшим специалистом в области библеистики и востоковедения. Несмотря на свою необъятную эрудицию, с к-рой могла сравниться лишь эрудиция его коллеги о. П. Флоренского, крупных работ написал сравнительно немного. Последние годы жизни провел в Серг. Посаде. Жил уединенно, изредка служа и проповедуя в городских храмах. Проповеди его были, по отзывам современников, необычайно оригинальны, но простые слушатели понимали их плохо.

Осн. труд В. (его магистерская диссертация) относится к одной из областей ветхозав. *исагогики — истории евр. текста Библии («Домасоретская и масоретская Библия как манускрипт в связи с историей древнеевр. письменного дела», вып. 1, Серг. Пос., 1909). Хотя автор скромно отрицал «свое пионерство в этой почти девственной области» рус. библеистики, его трактат стал в ней не только первым, но и непревзойденным по основательности и полноте. Он содержит подробные, скрупулезно подобранные сведения о характере письменности, работе писцов, алфавите, сокращениях и книжных традициях библ. времен. В. не только воссоздает эволюцию внешнего вида библ. свитков, но также пунктуации, расположения строк и др. особенностей домасоретского периода. Используя библ. и раввинистич. свидетельства, обширную филологич. лит-ру и факсимильные снимки с зап. собраний древних рукописей, В. освещает вопрос о ранних наименованиях

Библии в целом и отд. ее частей. Им изучен труд старых книжников и переписчиков и их первые попытки *текстуальной критики. Вышел лишь первый том исследования; второй, о масоретах, остался неопубликованным. Во время Первой мировой войны В. отправил рукопись за границу в надежде на издание, однако она затерялась.

◆ Учение *Маймонида о ветхозав. пророчествах, ВиР, 1900, т.1, ч.1, отд. церк.; Языческий миф о золотом веке и мессианские чаяния иудеев, ВиР, 1905, № 12; К вопросу о «первом воскресении» в Откровении Иоанна Богослова, ВиР, 1905, № 18; Связание Сатаны (Откровение Иоанна Богослова. 20:1-5), ВиР, 1906, № 3/4; Молитвенный подвиг Спасителя во дни Его плоти, ВиР, 1906, № 14; Господь Иисус Христос и Мелхиседек, царь Салима (Евр VII:1-4), ХЧ, 1906, № 1; К изъяснению Псалма 103 (104):4: творяй ангелы своя духи и слуги своя — пламень огненный, ХЧ, 1906, № 7; К вопросу о цитации 39 (40) псалма в Посл. к Евреям, ХЧ, 1906, № 10; Идея о премирном первосвященнике в ее раскрытии у Филона Александрийского и в Посл. к Евреям, ВиР, 1906, № 11; Язык и стиль в Посл. к Евреям, ХЧ, 1907, № 1; Псалом 2 и пророчество Нафана, ВиР, 1907, № 15; Сатана как ангел смерти, ВиР, 1907, № 3; Вариант χάριτι θεοῦ в Посл. к Евреям, его происхождение и догматич. смысл, II:9, ХЧ, 1907, № 11; Господь Иисус Христос и Моисей (Посл. к Евреям 3:1-16), ХЧ, 1908, № 8/9; Сын Божий по естеству и сыны Божии по благодати (Посл. к Евреям 2:12-13), ХЧ, 1908, № 3; Откровение во пророках и откровение во Христе, ВиР, 1908, № 1; К вопросу о происхождении синагоги и некоторых черт ее устройства, в кн.: В память столетия МДА (1814–1914): сб. ст., ч. 1, Серг. Пос., 1915; Караимы, ПБЭ, т. 8, с. 582–90; Книги и книжное дело у древних евреев, ПБЭ, т. 12, с.124–52.

● В о л к о в С., Воспоминания бывшего студента МДА, Загорск, 1965 (ркп., МДА; издана в 1995: Последние у Троицы, М.–СПб.).

ВОСКРЕСЕ́НСКИЙ Александр Михайлович, прот. (1828–83), рус. правосл. писатель. Окончил КДА (1853), где с 1859 преподавал физико-математич. дисциплины. С 1864 э.орд. профессор академии. Гл. библ. труд посвящен вопросу о науке и Библии в связи с теорией *конкордизма: «Библейское учение о творении мира и современное естествознание» (ВЧ, 1863/64, № 49).

● *П е в н и ц к и й В. Ф., Прот. А. М. В., ТКДА, 1884, № 2.

ВОСКРЕСЕ́НСКИЙ Григорий Александрович (1849–1918), рус. правосл. специалист по истории слав. Библии. Окончил МДА (1871). С 1883 э.орд. профессор, а с 1896 орд. профессор академии. Состоял чл.-корр. Петерб. АН. Магистерская дисс. — «Древнеславянский перевод Апостола и его судьбы до XV в.» (М., 1879), докторская — «Древнеславянское Ев. от Марка по основным спискам четырех ре-



Григорий Александрович Воскресенский

дакций рукописного славянского евангельского текста с разночтениями из ста восьми рукописей Евангелия XI–XVI вв.» (Серг. Пос., 1894) и «Характеристические черты четырех редакций славянского перевода Ев. от Марка по сто двадцати рукописям Евангелия XI–XVI вв.» (М., 1896). Работы В. сосредоточены вокруг проблемы восстановления первонач. текста слав. Библии. Он исследовал многочисл. библ. рукописи и разделил их на четыре группы в соответствии с различными редакциями. В итоге он пришел к выводу, что древнейший слав. перевод НЗ близок к визант. Библии, к-рой пользовался в 9 в. патр. Фотий.

В. поднял вопрос о необходимости науч. издания слав. Библии и в составе группы ученых обратился в этой связи с прошением в Свят. Синод, но ходатайство удовлетворено не было. Лишь позднее, в 1915 для этой цели была организована специальная *Комиссия библейская.

◆ Тысячелетие памяти св. Мефодия, архиеп. Моравского, просветителя славян (885–1885, 6 апр.): Кирилло-Мефодиевский слав. пер. Библии, ПТО, ч. 36, 1885; К вопросу о новом пересмотре слав. пер. Библии, БВ, 1903, т.1; К вопросу о научном изд. слав. перевода Библии, в сб.: В память столетия (1814–1914) МДА, ч. 1, Серг. Пос., 1915; Древнеслав. Апостол, вып.1–5, Серг. Пос., 1892–1908.

● ПБЭ, т. 3, с. 939–45; Присуждение Уваровских премий, «Историч. вестник», 1897, № 11.

ВО́ТЕР (Vawter) Френсис Брюс, свящ. (1921–87), амер. католич. экзегет. Род. в штате Техас. Окончил ДС им. св. Фомы (1950). Изучал библ. науки в *Папском библ. ин-те. Был членом Конгрегации миссий. Преподавал Свящ. Писание в ДС им. св. Фомы и в др. учебных заведениях. Был ред. библ. отдела «Новой католической энциклопедии» (NCE) и гл. ред. журн. «Catholic Bible Quarterly». Принимал участие в работе над «Новой Американской Библией» (NAB).

В *серии трудов «Руководство к чтению ВЗ» В. издал «Введение в Пророческие книги» («Introduction in the Prophetical Books», Collegeville, 1965). В общедоступной форме книга знакомит читателя с происхождением профетизма, природой пророческого вдохновения, ролью пророков в свящ. истории и их мессианским учением, а также дает очерк истории пророческого движения от его начала до эпохи Второго Храма (Второисайя, Аггей, Захария и Малахия). В. признает, что *Пророческие книги — «плод редакторской деятельности, т. е. редакции какого-то третьего лица или группы лиц, которые придали словам пророков литературное единство». Этот вывод *новой исагогики отнюдь не ослабляет, по мысли В., значения Пророческих книг и *пророков, к-рые «приуготовляли народ Божий для Мессии».

Эту же тему, но уже в расчете на богословов, В. изложил в соответствующем разделе Иеронимовского комментария к Библии (JBC), для к-рого он написал также главы: «Ев. от Иоанна», «Иоанновы писания» и «Иоанново богословие». Гл. труд В. — «О Бытии: новое прочтение» («On Genesis: a New Reading», Garden City (N.Y.)–L., 1977), к-рый является переработкой его более ранней книги «Путь через Бытие» («A Path through Genesis», N.Y., 1956). Это подробный комментарий ко всей Кн. Бытия, сделанный в свете новой исагогики. В. рассматривает как историч., так и религ. аспект Быт и показывает их отображение в четырех традициях, восходящих к Моисею (см. ст. Пятикнижие).

◆ The Bible in the Church, L.–N.Y., 1959; The Conscience of Israel, L.–N.Y., 1961; This Man Jesus, Garden City (N.Y.), 1973; Amos, Hosea, Micah, with Introduction to Classical Prophecy, Wilmington, 1982.
● WBSA, p. 229.



Вильям Вреде

ВРЕ́ДЕ (Wrede) Вильям (1859–1906), нем. исследователь НЗ, близкий к идеям *либерально-протестантской школы экзегезы. Учился в Геттингене, где потом получил должность инспектора богосл. школы. В 1893—1906 профессор НЗ в ун-те Бреслау. А. *Швейцер включает В. в список авторов 18–19 вв., пытавшихся дать реконструкцию жизни и учения *«исторического Иисуса». В. утверждал, что для понимания Евангелия необходимо изучать не только канонич. книги ВЗ, но и весь имеющийся корпус иудейской письменности и те эллинистич. влияния, к-рые в ней отразились. «Именно иудейство, — писал он, — а не просто Ветхий Завет, является, с точки зрения религиозной истории, фундаментом христианства».

В широко известной работе «Мессианская тайна в Евангелиях» («Messiasgeheimnis in Evangelien», Gött., 1901) В. впервые подверг критике оценку Ев. от Марка как непосредств. и достоверного свидетельства о жизни Христа, каковым его считали сторонники *двух источников теории. В. справедливо отметил, что в этом Евангелии мы имеем не просто воспоминания (хотя В. признает, что в нем можно найти «следы» воспоминаний ап. Петра), но что это Евангелие написано уже в свете *христологии ранней Церкви. Из этого факта В. сделал весьма спорный вывод: «Евангелие Марка относится к истории догматов», и все, что в нем касается христологии, есть «наносные пласты». По мнению В., «задача науки — где только возможно — счистить их». Будучи сторонником *рационализма в библеистике, В. полагал, что Иисус не мог предсказать Своих страданий. По мнению В., Иисус не объявлял Себя Мессией; таковым Его признали ученики в послепасхальный период. В. строил всю свою теорию на идее послепасхального мессианства, однако не мог дать удовлетворит. объяснения, каким образом оно возникло. Вслед за *Штраусом он рассматривал повествование о Христе в Евангелиях как сплетение фактов Его жизни и черт, заимствованных из мессианских верований той эпохи. «Это изложение идеи, а не исторического развития», — писал он. Чтобы согласовать свою веру в мессианство Иисуса с тем, что Сам Он не считал Себя Мессией, ап. Марк, по мнению В., якобы и изобрел «мессианскую тайну», т. е. всюду подчеркивал нежелание Иисуса открывать Свое мессианство. Между тем в контексте еванг. истории сама «мессианская тайна» вполне может быть понята и без неприемлемой для христ. сознания гипотезы В. Христос, действуя иначе, чем

Мессия народных поверий, сначала должен был заявить о Себе как об Учителе. И лишь тогда, когда Он был отвергнут даже в этом качестве, накануне Своих Страстей Он открыто провозгласил Себя Мессией.

В небольшой, но имевшей резонанс книге «Павел» («Paulus», Halle, 1904; рус. пер.: М., 1907) В. ярко обрисовал личность и жизнь апостола язычников, но отверг какую бы то ни было преемственность между учением Христа и учением Павла и в связи с этим поставил вопрос: откуда ап. Павел черпал свою веру? Не признавая христ. учения о мистическом присутствии Христа в мире после Его Воскресения, В. вынужден был искать внешние источники для «павлинизма», и ему казалось, что он нашел их в иудейско-гностич. мифе о небесном Спасителе. «Павел, — утверждал В., — верил в подобное небесное существо, в Божественного Христа прежде, чем он уверовал в Иисуса». Однако эта гипотеза, столь популярная среди богословов *религ.-историч. школы и позднее повлиявшая на экзегезу *Бультмана, не имеет основания в древних дохрист. источниках. Одним из результатов работы В. явилось стремление комментаторов уделять больше внимания богословию самих евангелистов, а не считать их простыми механич. компиляторами. Эта тенденция повлияла на формирование *«истории редакций» школы.

◆ Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs, Lpz., 1903; в рус. пер.: Происхождение книг НЗ: Публичные лекции, М., 1908.
● RGG, Bd. 6, S. 1822; S c h w e i t z e r. GLJF, S.368–89; ODCC, p.1501.

ВРЕ́МЯ В БИБЛИИ. Если в язык. мировоззрении В. нередко обожествлялось (греч. Κρόνος — титан, отождествляется с наименованием времени — χρόνος), то в Библии оно — основной элемент творения. Бог создал мир во В. и по отношению к миру Сам действует во В. Таким образом, В. — не просто хронологич. последовательность событий, а пребывание твари в становлении, в восхождении к высшей цели Домостроительства. Отсюда характерное для Библии понимание мира как д в и ж е н и я и В. как динамичной среды, в к-рой осуществляется спасение, т. е. приобщение твари к божественному бытию. Этим, в свою очередь, объясняется библ. деление В. Оно ориентируется не на строгую хронологию, а на этапы свящ. истории, к-рые условно обозначены как «дни» или округленные хронологич. отрезки В. Первым этапом является миротворение, распадающееся на *Шестоднев. Далее следует историч. В., разделенное на периоды до Авраама, от Авраама до Моисея, от Моисея до Давида, от Давида до *Плена периода. Периоды включают в себя более короткие подразделы (юбилейные годы, субботние годы, календарно-праздничные циклы, десятилетия, седмицы и т. д.).

Историч. В. должно завершиться Днем Господним, установлением Царства Божьего. В связи с этим среди иудейских комментаторов возникло деление В. на «мир сей» (евр. העולם הזה, *ХА-ОЛА́М ХА-ЗЭ*) и «мир грядущий» (евр. העולם הבא, *ХА-ОЛА́М ХА-БА*). Считалось, что с наступлением «мира грядущего» внезапно изменится вся природа тварного мира. НЗ внес в эту концепцию учение об эсхатологич. В., или «В. Церкви». По внешним признакам оно остается в русле прежнего В., но благодаря явлению Богочеловека сущность истории меняется. Старое В. «мира сего» близко к завершению, к «полноте» (Гал 4:4). Царство Божье «неприметным образом» входит в самый поток В., присутствуя в нем как духовная реаль-

ность. «Век сей» не исчезает, а находится в противоборстве с «веком грядущим», посеянным в мире, как семя. В этом противоборстве — одна из гл. особенностей эсхатологич. В., к-рое предваряет последний Суд.

Если сначала апостолы еще ожидали немедленного наступления Царства Божьего в силе и славе (Деян 1:6-8), то постепенно они осознали, что «В. Церкви» имеет впереди немалое будущее. «В. Церкви» (к-рое яснее других в НЗ осмыслил ев. Лука) есть В. миссии, т. е. распространения Евангелия, доколе в нее (т. е. в Церковь) не войдет «полнота язычников». Ап. Павел именует минувший «век» временем Закона, к-рый с наступлением эры Мессии теряет свою силу. Мессианская эра, или В. благодати, завершится лишь тогда, когда под воздействием Св. Духа обратится «полное число язычников» (Рим 11:25) и спасется «весь Израиль», сохранившийся в малом «остатке» (Рим 11:5,26). Тогда кончится эсхатологич. В., наступит новый этап бытия человека и природы (Рим 8:19-21; ср. Ис 11:6-9), и В. как земная история спасения прекратится (Откр 10:6).

Космич. и историч. В., как и «В. Церкви», существует параллельно с вечностью. В вечности пребывает Бог, Который есть творец В., его «начало и конец» («Альфа и Омега», Откр 1:8). Пребывая над В., Творец проявляет Себя в нем, и поэтому Он — Тот, «Который есть и был и грядет» (Откр 1:4; см. ст. Имена Божьи). *Откровение является точкой пересечения вечного и временного. Пророк созерцает грядущее В. через вечность. Этим объясняется сокращение хронологич. перспективы в пророчествах. В глазах тайновидца В. как бы сжимается, и то, что наступит через мн. века, представляется «грядущим вскоре» (мессианские пророчества; Откр). Это особое ви́дение, даруемое человеку Духом Божьим, для Которого «тысяча лет, как день вчерашний» (Пс 89:5). См. ст.: Историзм Свящ. Писания; Эсхатология библейская.

● *Аверинцев С.С., Порядок космоса и порядок истории, в кн.: Поэтика ранневизант. лит-ры, М., 1977; *Бердяев Н.А., Смысл истории, Берлин, 1923; СББ, с. 193–203; *Cullmann O., Christus und die Zeit, Z., 1946 (англ. пер.: Christ and Time, L., 1951); Herrmann S., Time and History, Nashville, 1981; Marsh J., The Fullness of Time, L.–N.Y., 1952; NCE, v. 14, p. 162; *Tresmontant C., Essai sur la pensée hebraïque, P., 1953.

ВРЕМЯИСЧИСЛЕ́НИЕ БИБЛЕЙСКОЕ — см.Календари библейской эпохи.

ВСЕЛЕ́НСКИЕ СОБО́РЫ И СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ. В эпоху В.с. *канон Свящ. Писания был в целом уже установлен, хотя ряд писателей и св. отцов продолжали относить к каноническим книги, к-рые гораздо позднее были исключены из канона (Дидахе, 1–2 Послания св. Климента Римского к Коринфянам, «Пастырь» Гермы и др.). На В. с. вопрос о каноне не ставился, поскольку интересы св. отцов были сосредоточены вокруг проблем *христологии (а на VII В. с. — вокруг вопроса об иконопочитании). Тем не менее для св. отцов В. с. слово Писания было неоспоримым свидетельством истины, и поэтому постоянные ссылки на Библию есть во всех соборных деяниях. В Символе веры, принятом на I (325) и II (381) В. с., мы находим ссылку на пророчество о Воскресении, к-рое совершилось «по Писаниям». Исповедуется и то, что Дух Божий «говорил через пророков», чем утверждается вера в *боговдохновенность Свящ. Писания.

I В. с. ввел термин «единосущный Отцу», к-рого нет в НЗ, что вызывало возражения ариан и тех, кто оспаривал Символ веры. Однако этот небибл. термин не был отступлением от Слова Божьего. НЗ содержит в себе достаточно свидетельств о единстве Отца и Сына (Ин 14:8-11) и указаний на двуединую природу Богочеловека (Мк 14:36). Само же толкование слов Писания и применение небибл. определений лишь доказывало власть Церкви в лице собора интерпретировать Писание (ср. формулу «изволися Духу Святому и нам», восходящую к Деян 15:28).

Догмат IV Халкидонского собора о Богочеловечестве позволил Церкви толковать в этом ключе и тайну *богочеловеческой природы Свящ. Писания. 19-е правило VI В. с. (680) гласит: «Предстоятели церквей должны каждый день, преимущественно же во дни воскресные, поучать весь клир и народ словом благочестия, выбирая из Божественного Писания разумения и заповеди истины и не преступая положенных уже пределов и предания богоносных отцов; но и если предложено слово Писания, пусть изъясняют его не иначе, как согласно с тем, как изложили светила и учители Церкви в своих писаниях, и пусть лучше в этом ищут доброго имени, чем в составлении собственных слов, дабы в случае несостоятельности в этом им не отпасть от надлежащего». На VII В. с. (787) сторонники иконопочитания приводили ряд мест из Свящ. Писания в защиту своих взглядов.

Вопросы каноничности тех или иных книг Библии рассматривались на *Поместных соборах.

■ Деяния Вселенских Соборов, т.1–7, Каз., 1859–73.

● Еп. Иоанн (Митропольский), История Вселенских Соборов, СПб., 1906[2]; *Карташев А.В., Вселенские Соборы, Париж, 1963; *Лебедев А.П., История Вселенских Соборов, ч.1–2, в его кн.: Собрание церк.-



Халкидонский Собор. Болгарская икона. 12 в. Велико Тырново

историч. соч., СПб., 1904[3], т. 3–4; H e f e l e C.J., Histoire de Conciles, d'après les documents originaux, vol. 1–10, P., 1907–13.

ВТОРО́ГО ХРА́МА ПЕРИ́ОД, в библейской науке — эпоха свящ. истории от построения Второго Храма в Иерусалиме (515 до н.э.) до разрушения его римлянами (70 н.э.). Этот отрезок времени имеет специфич. черты, отличающие его от *допленного периода.

В. Х. п. начинается с господства над Палестиной иран. династии Ахеменидов (до 332 до н.э.). В эти годы иудейские владения ограничены маленькой областью Егуд (Иерусалим и его окрестности), к-рая после устранения Зоровавеля подчинилась персидскому сатрапу Заречной области. После прихода в Сирию Ал. Македонского (332) страна включается в его империю, а с 323 примерно по 200 до н.э. подчиняется греко-егип. династии Птолемеев. Ок. 200 греко-сир. царь Антиох III из династии Селевкидов устанавливает свое господство над Иудеей. В 160-х гонения Антиоха IV Епифана вызывают Маккавейское восстание, к-рое завершается в 142 основанием династии Хасмонеев. В 140-х Иудея добивается полной политич. независимости. Правление Хасмонеев кончается в 63 до н.э., когда Помпей присоединяет Иудею к Римской империи.

В 37–4 до н.э. (при Ироде Великом) страна на время обретает статус полунезависимого царства. В нач. 1 в. н.э. она частично управляется тетрархами (потомками Ирода), а частично римскими прокураторами. Последними царями были Ирод Агриппа I (41–44) и Ирод Агриппа II (ок. 53–66). В 66 вспыхнуло восстание против Рима, к-рое кончилось в 70 разгромом Иерусалима и разрушением Второго Храма.

В.Х.п. характеризуется превращением ветхозав. Церкви в сплоченную Общину, подчиненную духовенству и коллегиям книжников. Со времен Ездры и Неемии весь ее церк.-гражданский строй и быт регулируется уставами Закона и правилами раввинской *галахи. Иранское правительство, Птолемеи и Антиох III не затрагивали внутрицерк. жизни Общины, но Антиох IV (175–164) пытался насильственно искоренить веру Израиля. Эта попытка привела к вооруженному сопротивлению и изгнанию Селевкидов из страны. В тот период разрастается население *диаспоры, к-рое сохраняет на чужбине законы отеческой религии и связь с Иерусалимом. Одно время высоким авторитетом пользуются *Мужи Великого собора (преимущ. книжники); затем церк. власть переходит к синедрионам (центральный возглавляется первосвященником); синедрионом учителей руководил их «князь» (евр. נשׂיא, *наси́*). Городские синедрионы играли роль муниципально-церк. органов власти. В богослужении все большее значение приобретают *синагоги, где наряду с молитвами звучит Слово Божье и проповедь наставников.



Иерусалимский Храм времен Ирода. Реконструкция

В эпоху Второго Храма д у х о в н а я ж и з н ь Общины приобретает напряженный и интенсивный характер, насыщенный эсхатологич. чаяниями. Многобожие уже перестает быть соблазном, как в допленный период (партия эллинофилов, о к-рой говорится в 1–2 Макк, увлекалась лишь культурно-бытовыми новшествами, шедшими с Запада). В то же время единство Церкви ВЗ нарушается возникновением *течений и сект. В нач. 2 в. до н.э. появляется группа *хасидов (от евр. חסידים, *хасиди́м* — благочестивые), к-рая противопоставила эллинофилам верность Закону. Из нее в сер. 2 в. до н.э. вышли «товарищества» *фарисеев (от евр. פרושים, *перуши́м* — отделившиеся), ревнителей отеческих преданий, и орден *ессеев, члены к-рого стали вести полумонашеский образ жизни в пустыне на берегах Мертвого моря (см. ст. Кумранские тексты). И фарисеи, и ессеи были противниками Хасмонейской династии (поскольку она не принадлежала к роду Давида) и по этой причине подвергались гонениям. Сторонниками Хасмонеев остались *саддукеи (от евр. צדק, *це́дек* — праведность), в основном выходцы из аристократич. семей и высших кругов духовенства. Саддукеи признавали авторитетным только Пятикнижие, отрицательно относясь к новым религ. идеям (в частн., к вере в воскресение).

Народная жизнь в эту эпоху протекала под сильным влиянием мудрецов (евр. חכמים, *хахами́м*), учителей и книжников, к-рые стремились восстановить веру отцов и освятить религ. обрядами все стороны жизни. Среди книжников существовало два направления. Одни были настроены откровенно сепаратистски и стремились к полному обособлению иудеев от язычников. Другие, напротив, желали проповедовать Единого Бога иноверцам, в результате чего возникли *прозелиты (лица, обращенные в иудейство). Наиб. ярко эта тенденция проявилась в кругах александрийских евреев (см. ст. Филон Александрийский).

В. Х. п. был временем небывалого развития м е с с и а н с к и х ч а я н и й, однако единого учения о Мессии не существовало (см. ст. Мессианизм). Представление о нем колебалось от веры в небесное сверхъестеств. существо до надежды на политич. вождя, к-рый свергнет иго язычников. Во взаимовлиянии с *апокалиптич. литрой стали развиваться *ангелология и демонология.

В. Х. п. характеризуется исключительным развитием б и б л е й с к о й и д р. р е л и г и о з н о й п и с ь м е н н о с т и. В это время писали пророки Аггей, Захария, Малахия; были созданы книги: 1–2 Пар, 1–3 Езд, Неем, Есф, Еккл, Сир, Прем, 1–3 Макк. По мнению совр. библеистов, книги Дан, Руф, Тов, Иов, Иудиф, Ион также относятся к В. Х. п. В эту же эпоху, как полагают, приняли окончат. форму Песнь Песней и Притчи Соломоновы. Почти все апокрифы ВЗ созданы на протяжении последних двух веков до н.э. и в начале 1 в. н.э.

У библеистов В. Х. п. не получил однозначной оценки. Одни рассматривают его как время религ. и лит. упадка (законнич. формализм, апокалиптич. фантазии). Другие считают, что именно в это время была подготовлена почва для еванг. проповеди (ревность о вере, сотериологич. и мессианские чаяния). Хотя духовная атмосфера В. Х. п. была лишена силы и цельности времен Исайи, тем не менее нельзя отрицать, что ее характеризует высокий религ. подъем.

● А н а н ь и н с к и й Н., Состояние просвещения у палест. иудеев в последние три ве-

ка пред Рождеством Христовым, ТКДА, 1865, т. 2; свящ. Арсеньев И., Саддукеи, ЧОЛДП, 1911, № 1–3; Арфаксадов Ф., Иерусалимский синедрион: Историко-археологич. исследования, Каз., 1903; свящ. Боголюбов Н.М., К вопросу о происхождении христианства, «Христианская мысль», 1916, № 1–4; [Булатов С.А.] Состояние иудейских ремесленников во времена земной жизни Иисуса Христа, ТКДА, 1883, № 8–9; Вейнберг И.П., Рабы и другие категории зависимых людей в палест. гражданско-храмовой общине VI–IV вв. до н. э., ПСб., вып. 25 (88), 1974; Вильскер Л.Х., Самаритянский язык, М., 1974; Винников И.Н., Самаритянское Пятикнижие и устная палест. традиция, ПСб., вып. 15 (78), 1966; Виппер Ю.Ф., Иерусалим и его окрестности времен Иисуса Христа: Историко-географич. описание, М., 1886[2]; Воль А. Л., Побиблейская история евреев от Вавилонского пленения до времен Магомета (586 г. до Р. Х. — 640 г. по Р. Х.), Вильна, 1882; Генкель Г., О влиянии маздеизма на развитие иудаизма, «Книжки Восхода», 1900, № 7–8; Гессен Ю.И., Иуда Маккавей: Историч. очерк, СПб., 1901; Голльманн Г.В., Религия иудеев в эпоху Иисуса, пер. с нем., М., 1908; *Гольцман О., Падение Иудейского государства, пер. с нем., М., 1899; Григорович В., О воспитании евр. юношества в ВЗ, СПб., 1904; Дмитриевский А.А., Древнеиудейская синагога и ее богослужебные формы в отношении к древнехрист. храму и его богослужебным формам. По поводу кн.: [Никитин А.А. Синагоги иудейские как места обществ. богослужения, К., 1891], ПС, 1893, № 4,5; прот. * Дьяченко Г.М., Приготовление евр. народа к принятию христианства, ПО, 1884, № 5/6; *Иваницкий В.Ф., Иудейско-арамейские папирусы с о. Элефантины и их значение для науки ВЗ, ТКДА, 1914, № 11–12; Каменев В.Ш., Евр. общество в эпоху Иисуса Христа, «Странник», 1910, № 3; Кнопф Р.П., Происхождение и развитие христ. верований в загробную жизнь, пер. с нем., СПб., 1908; *Корсунский И.Н., Иудейское толкование ВЗ, М., 1882; его же, Перевод LXX: Его значение в истории греч. яз. и словесности, Серг. Пос., 1897; Никитин А.А., Синагоги иудейские как места обществ. богослужения, К., 1891; *Никольский Н.М., Иудея в I в. н. э., «Науч. слово», 1903, кн. 6; Пигулевская Н.В., Из истории социальных и религ. движений в Палестине в рим. эпоху, в ее кн.: Ближний Восток, Византия, славяне, Л., 1976; *Поснов М.Э., Иудейство (К характеристике внутр. жизни евр. народа в послепленное время), К., 1906; Пятницкий И., Состояние богослужения в роде человеческом перед пришествием Иисуса Христа (У язычников. У иудеев), ДЧ, 1879, № 7/8; Раин А.П., Ироды, их династия, главные представители ее и их историч. судьба, «Странник», 1900, № 1–3, 5–7, 9–12; Религ. секты евреев от падения Иерусалима до наших времен и описание их религ. обрядов, по Иосту, пер. с нем., М., 1864; *Ренан Э., Разорение Иерусалима, пер. с франц., М., 1886; Светлов Э. [прот. Мень А.], На пороге НЗ, Брюссель, 1983 (В поисках Пути, Истины и Жизни, т. 6); Скарданицкий Г., Фарисеи и саддукеи как выразители состояния религ. жизни иудейства пред явлением Христа, К., 1905; Хашкес М.Я. (псевд.: Мибихов М.Я.), История евр. народа: От Вавилонского пленения до первой эпохи танаев, СПб., 1901; Штэрк В., Иудейство и эллинизм, в кн.: Христианство в освещении протестантских теологов, сб. ст., пер. с нем., СПб., 1914; Ъ., О суевериях евреев в связи с наукой предсказаний у халдеев, ЧОЛДП, 1880, № 1. См. также ст. об указ. в тексте библ. книгах и ст.: Апокрифы; Апокалиптич. лит-ра; Канон Свящ. Писания. Библиогр. на иностр. яз. см.: Schürer E., The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, vol. 1–2, Edin., 1973–79.

ВТОРОЗАКО́НИЯ КНИ́ГА — см. Пятикнижие.

ВТОРОЗАК О́ННИЧЕСКАЯ ИСТО́РИЯ — см. Исторические книги Ветхого Завета.

ВТОРОИСА́ЙЯ, условное обозначение боговдохновенного пророка, к-рому, согласно мнению представителей *новой исагогики, принадлежат 40–55-я гл., а может быть, и гл. 56–66 Кн. прор. Исайи. См. ст. Исайи пророка Книга.

ВУ́ЛЛИ (Woolley) Чарлз Леонард (1880–1960), англ. востоковед, работы к-рого внесли значит. вклад в изучение библ. истории. В. участвовал в археологич. экспедициях в Нубии (1907–12), Алалахе (Турция) (1936–39, 1946–49), руководил англо-амер. раскопками городов Месопотамии. В окрестностях древнего города Ур В. открыл многометровый наносный слой, свидетельствующий о наводнении огромной силы. Ученый предположил, что им найдены следы той самой катастрофы, к-рая описана в вавилонской лит-ре как потоп (это описание во многом перекликается с библейским). «Разумеется, — отмечал В., — это был не всемирный потоп, а всего лишь наводнение в долине Тигра и Евфрата... Но для тех, кто здесь жил, долина была целым миром».

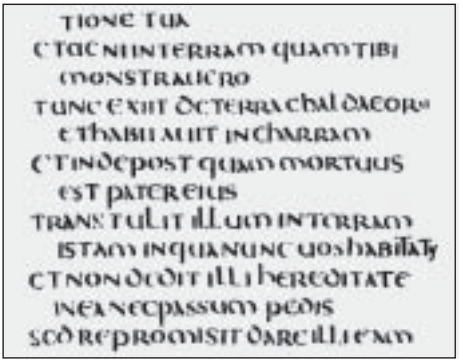
В. принадлежит ряд находок, проливающих свет на историю и быт обитателей Ура, родины Авраама. Согласно гипотезе В., Авраам был не кочевником, а городским жителем, не чуждым высокой культуры. Кроме того, В. установил, что Навуходоносор II провел культовую реформу, к-рая позволила молящимся лицезреть изваяние божества, прежде скрытое от народа. Эту реформу В. связывал со сказанием Дан 3:1-7 о кумире, к-рому повелел поклоняться царь Вавилона.

◆ Abraham: Recent Discoveries and Hebrew Origins, L.–N.Y., 1936; в рус. пер.: Ур халдеев, М. 1961; Забытое царство, М., 1986;
● Л л о й д С., Археология Месопотамии: От древнекаменного века до персидского завоевания, пер. с англ., М., 1984; СИЭ, т. 3; K e l l e r W., Und die Bibel hat doch Recht, Hamb., 1989.

ВУЛЬГА́ТА (Vulgata), лат. перевод Библии, осуществленный блж. *Иеронимом. Потребность в переводе возникла в связи с несовершенством сделанных ранее *италийского перевода и др. лат. переводов Библии. В 382 папа Дамас I (366–84) поручил блж. Иерониму пересмотреть и исправить текст старой лат. Библии, переведенной с греческого. Иероним не ограни-



Блж. Иероним. Фреска Фра Анджелико. Ок. 1440 г.



Текст Вульгаты

чился редактированием, а предпринял самостоят. переводы с языка оригинала. Поскольку учебных руководств в то время не существовало, стридонский учитель стал брать уроки *древнеевр. языка у людей, с к-рыми познакомился, живя в Палестине.

Иероним трудился над переводом Библии с 382 по 405, используя древние *рукописи Писания. Что касается НЗ и Псалтири, то он сохранил их лат. перевод, лишь несколько его переработав. В прежнем виде были оставлены Тов, Есф, греч. части Дан, Прем, Сир, Вар и 1–3 Макк. Т. о., гл. усилия переводчика были направлены на древнеевр. тексты.

Труд блж. Иеронима получил впоследствии название Vulgata Editio, «общепринятое издание», или просто Вульгата (Vg). Она отличается большой близостью к оригиналу, но в то же время переводчик не слепо следовал ему и не отступил от законов лат. языка. Он устранил вкравшиеся в текст *глоссы и исправил стиль. Знаток и ценитель римских классиков, Иероним сообщил В. лаконичную красоту лат. прозы. Не желая смущать благочестивых читателей, он по возможности сохранил варианты старых переводов, к-рыми пользовались многие св. отцы, в т. ч. свт.*Амвросий Медиоланский и блж.*Августин.

Несмотря на это, В. вызвала противодействие современников и получила полное признание лишь в 7 в. Со времен *Исидора Севильского авторитет В. больше не оспаривался. Католич. Церковь фактически канонизировала В. на *Тридентском соборе в 1546.

■ Biblia Sacra. Vulgata, Città del Vaticano, 1969.

● *В и г у р у В., Руководство..., М., 1897, т. 1; *В и н о г р а д о в Н., Лат. пер. Библии, известный под именем В., и его значение по учению Римско-Католич. Церкви, ХЧ, 1882, № 7/8; *И в а н о в А., Текстуальные памятники Свящ. новозав. Писаний, БТ, сб. 1, 1960; архим.*И о с и ф (Баженов), Труды блж. Иеронима в деле перевода Свящ. Писания, ПО, 1860, № 7; [*Л а д и н с к и й А.] О В., ДБ, 1871, № 21; е г о ж е, Древнейшие переводы и перифразы Свящ. Писания ВЗ, ДБ, 1872, № 30; *Ю н г е р о в П. А., Общее историко-критич. введение в Свящ. ветхозав. книги, Каз., 1910[2].

«ВЫ́СШАЯ КРИ́ТИКА» — см. Историко-литературная критика библейская.

Г

ГА́БЛЕР (Gabler) Иоганн Филипп (1753–1826), нем. протестантский библеист, основоположник библ. *богословия как самостоятельной дисциплины. Был профессором богословия в Альтдорфе (1785–1804). Свою программу Г. начертал в лекции, прочитанной им в Альтдорфском ун-те (30 марта 1787). Он подчеркнул принципиальное различие между догматикой и библ. богословием. Первая использует тексты Писания для подкрепления системы вероучит. истин, осмысляя их на языке, близком к философскому. Вторая, по Г., должна более строго ориентироваться на конкретные формы раскрытия библ. учения в процессе истории.

Изучающий библ. богословие обязан учитывать индивидуальные особенности свящ. писателя и его эпохи. Этой цели, в частн., призваны служить грамматический и смысловой анализ текстов, сравнение их между собой. Г. считал, что таким образом можно выделить в Библии вечное и универсальное, заключенное в ограниченные историч. рамки.

◆ De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus, Altorfii, 1787.

● *H a r r i n g t o n W., The Path of Biblical Theology, Dublin, 1973; RGG, Bd. 2, S. 1185; S a e l o M., J.P.Gablers Bedeutung für die Biblische Theologie, ZAW, Bd. 99 (1), 1987.

ГА́ЗЕ (Hase) Карл Август фон (1800–90), нем. протестантский историк Церкви. Образование получил в Альтенбурге и Лейпциге, затем (1830–83) состоял профессором Йенского ун-та. Вышедшая в 1829 книга Г. «Жизнь Иисуса» («Das Leben Jesu», Lpz.) представляла собой попытку найти компромисс между верой в Промысл Божий и рационалистич. пониманием чудесного. «Хочется верить, — писал он о Воскресении, — что смерть первоначально не была присуща природе бессмертного существа, но что она является результатом греха и что Тот, Кто противостоял греху, должен был тем самым противостоять и смерти» (мысль, близкая взглядам Вл. *Соловьева). В течение долгого времени в Германии был популярен учебник Г. по истории Церкви («Kirchengeschichte: Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen», Lpz., 1834). Это руководство, как замечал *Лебедев, отличалось обдуманностью, беспристрастностью и мастерским изложением.

● *Л е б е д е в А. П., Церк. историография в главных ее представителях с IV по XX в., в его: Собрание церк.-историч. соч., СПб., 1903, т.1; ПБЭ, т.4, с.27–29; RGG, Bd. 3, S. 85.

ГАЛА́ТАМ ПОСЛА́НИЕ — см. Павла святого апостола послания.

ГАЛАХА́ (от евр. הלך, *халáх* — ходить), изречения и своды уставов, фиксирующие религиозно-правовые обычаи в ветхозав. *иудействе и *иудаизме.

Отдаленной аналогией Г. в христ. Церкви является канонич. право. Г. назывались и те тексты ВЗ, к-рые трактовали вопросы обычного права, и устные (а затем записанные в талмудич. лит-ре) каноны, выработанные законоучителями начиная с последних веков до н.э. Г. распространялась как на бытовую область (брак, имущество и т. д.), так и на сферу ритуала.

Осн. особенности Г. коренятся в ветхозав. подходе к заповедям и законам, согласно к-рому «светское» от «духовного» нераздельно, поскольку вся жизнь человека протекает перед лицом Божьим. Устная Г. оказывала большое влияние на иудейство *междузаветного периода, нередко оттесняя на второй план даже заповеди Писания. Именно эту Г. имел в виду Христос Спаситель, когда говорил о «предании человеческом» (Мк 7:8; ср. Мф 15:3).

● ЕЭ, т. 6, с. 36–55.

ГАЛА́ХОВ Иаков Иаковлевич, прот. (1865–1937?), рус. правосл. церк. писатель, пастырь-проповедник. Род. в Тверской губ. в семье священника. Окончил Тверскую ДС и Каз.ДА (1890). В 1890 был рукоположен. Преподавал богословие в ряде духовных училищ и в Томском ун-те, где состоял профессором богословия. В последние годы жизни служил на приходах. Магистерская дисс. «Послание св. ап. Павла к Галатам» (Каз., 1897) — первый в России опыт историко-критич. экзегезы Послания к Галатам по греч. тексту. Автор датирует Послание 54–55 и считает его адресатом галатов (галлов), живших в центре М. Азии («северогалатийская теория», см. ст. Павла св. ап. послания). Обладая мн. научными достоинствами, труд Г. тесно связан с проблемами религ. жизни, актуальными в те годы (учение *Толстого и пр.). Другие книги и статьи Г. посвящены апологетич. и церк.-обществ. тематике.

◆ Библейский допотопный человек и дилювиальный человек науки, Харьков, 1905; О религии, ч.1–2, Томск, 1911–15.

● ПБЭ, т. 4, с.38–39.

ГАЛО́ (Galot) Жан, иером. (р. 1919), франц. католич. богослов, член Общества Иисусова, с 1953 профессор каф. догматич. богословия в Лувенском католич. ун-те (Бельгия). Его труды переведены на мн. языки. Важнейшей библейской работой Г. является монография «Мария в Евангелии» («Marie dans l'Evangile», P., 1958). В ней дана экзегеза всех мест НЗ, где упоминается Дева Мария.

ГАЛЬБИА́ТИ (Galbiati) Энрико Родольфо, архим. (р. 1914), итал. католич. библеист и богослов. Род. в Милане; здесь же окончил ДС и принял сан священника (1937). Изучал рус. церк. традицию, служил по визант. обряду. С 1968 архимандрит. В 1954 защитил докторскую дисс. «Литературная структура Исхода» («La strutturra letteraria dell' Esodo», Roma, 1956) в Папском библ. ин-те. В Милане преподавал в Католич. ун-те, заведовал Миланской б-кой св. Амвросия, состоял членом комиссии по новому изд. Вульгаты. В переводе Г. на итал. яз. вышли Пятикнижие и ряд *Исторических и *Учительных книг ВЗ.

Наибольшую известность приобрел труд Г. «Pagine difficili della Bibbia» (Genova, 1951), изданный им совместно с Алессандро Пьяцца (р. 1915, впоследствии еп.). Книга выдержала 5 изд. (последнее, доп. изд. вышло в 1985) и

была переведена на неск. европ. языков (в рус. пер.: «Трудные страницы Библии», М., 1992). На этот труд Г. подвигла энциклика папы *Пия XII «Divino afflante Spiritu» («Божественное вдохновение Духа»), к-рая поощряла католич. экзегетов исследовать лит. *жанры и *источники свящ. книг.

В отличие от ряда своих коллег Г. осторожно относится к *новой исагогике и фактически не поднимает затронутых ею вопросов. Его гл. внимание сосредоточено на апологетич. задаче: показать с церк. и научн. точек зрения преодолимость тех трудностей, к-рые возникают при чтении ВЗ. В соответствии с этой задачей он рассматривает специфику библ. жанров, что позволяет более адекватно понимать смысл текста, трактует узловые проблемы Библии (творение, первородный грех, доисторич. человек и т. п.).

Г. привлек богатый сравнит.-религ. материал, чтобы показать, как символич. язык Востока проливает свет на библ. учение. Немало места уделено в книге и *святоотеческой экзегезе. Г. исследует также вопрос о соотношении веры и истории в интерпретации ВЗ, вопрос о библ. чудесах, о ветхозав. этике, ее поступательном развитии и в заключит. главе дает обзор мессианских учений. Одна из сквозных тем книги — *богочеловеческая природа Писания, к-рая требует изучения историко-культурного фона Библии. «Эта книга, — пишет в рецензии на нее Е. А. Карманов, — свидетельствует о все большем проникновении в католическую экзегетику историко-критического метода изучения Свящ. Писания, метода, который широко применялся в протестантском богословии прошлого века и который вызвал понятную оппозицию со стороны католиков и православных. Однако правильное применение историко-критического метода, кропотливое и всестороннее изучение библейского текста без поспешных и малообоснованных выводов дают прекрасные результаты» (БТ, сб. 2, 1961).



Энрико Родольфо Гальбиати

Работа Г. была одной из первых в серии трудов, ознаменовавших начало расцвета библеистики в католич. литре. С целью сделать Библию общедоступной Г. в 1969 издал трехтомную *антологию текстов Писания под заголовками: «История спасения в Ветхом Завете» («The History of Salvation in the Old Testament», Vicenza, 1973), «Евангелие Иисуса» («Il Vangelo di Gesù», Pessano, 1968), «Ранняя Церковь в трудах апостолов» («The Early Church in the Acts of Apostles and in Their Writings», Vicenza, 1973). Тексты расположены в хронологич. порядке (напр., отрывки из *Исторических книг помещены рядом с писаниями пророков, а отрывки из посланий вкраплены в повествование Деяний). Книга снабжена многочисл. цветными иллюстрациями, картами и таблицами. В том же году статьи Г. были опубликованы во «Введении в Библию»

(Турин). Последняя работа Г. — участие в составлении «Историч. атласа к Библии и Древнему Востоку» («Atlante storico della Bibbia e dell antico Oriente», Milano, 1983).

◆ La fede nei personaggi della Bibbia, Milano, 1969; L'Eucaristia nella Bibbia, Milano, 1968; Scritti minori, v.1–2, Brescia, 1979 (там же указаны проч. соч. Г.).

● Карманов Е. А., Рец. на кн.: [Э.Гальбиати, А.Пьяцца. Трудные страницы Библии, Genova, 1951] БТ, сб.2, 1961; La Scuola cattolica, «Antonianum», № 61, 1986.

ГАРМО́НИИ ЕВА́НГЕЛЬСКИЕ, соединения Четвероевангелия в единый связный текст. Такие соединения были вызваны к жизни различиями в писаниях евангелистов, к-рые дополняют друг друга.

Первая Г. е. была составлена еще во 2 в. *Татианом («Диатессарон») и пользовалась в нек-рых вост. церквах авторитетом почти наравне с канонич. Евангелиями. Более поздние Г. е. преследовали более скромные, назидательные и педагогич. цели. В новое время серия опытов по гармонизации Евангелий открылась трудом *Осиандера (16 в.).

Среди правосл. Г. е. наибольшую популярность завоевали Г. е. свт. *Феофана (Говорова) и *Гладкова. Существовал также план Г. е., составленный еп. *Виталием (Гречулевичем) и положенный в основу Г. е. *Толстого. В 1959 в изд-ве «Жизнь с Богом» вышла новозав. Г. е. («Слово жизни вечной»), а в апреле 1990 в «Досье», приложении к «Литературной газете», напечатана Г. е. «В начале было Слово: согласование синоптических Евангелий», составленная свящ. Л. Лутковским. На иностр. языках известны Г. е., составленные *Гальбиати и *Гийе.

● RGG, Bd. 2, S. 769.

ГА́РНАК, Харнак (Harnack) Адольф фон (1851–1930), нем. историк Церкви, богослов, представитель *либерально-протестантской школы экзегезы.

Род. в Дерпте (ныне Тарту, Эстония) в семье профессора богословия. Окончив Дерптский ун-т, продолжил образование в Лейпциге, где был оставлен приват-доцентом, а затем получил звание профессора (1876). Защитил докторскую диссертацию (1873) по гностицизму и опубликовал ок. 90 науч. работ, среди них — критич. издание «Писания мужей апостольских» («Patrum apostolicorum opera», Lpz., 1875–77). В 1879 перешел в Гиссенский ун-т, в 1886–88 состоял профессором в Марбурге — центре неокантианства. В эти годы с наибольшей полнотой раскрылся многогранный талант Г. и проявилась его неутомимая энергия. Он сумел поставить на новый уровень изучение святоотеч. письменности и раннего христианства. Со своими сотрудниками Г. объезжал города Средиземноморья, отыскивая древние рукописи. С 1882 под его руководством стало выходить многотомное издание «Тексты и исследования по истории древнехрист. литературы» («Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», Giessen, 1883 ff.), а также в сотрудничестве с *Шюрером — «Богословско-литературный временник» («Theologische Literaturzeitung», Lpz., 1876 ff.). В них печатались работы выдающихся богословов и библеистов Европы. Г. знал рус. язык и читал в оригинале труды мн. правосл. авторов (Вл.*Соловьева, А. П.*Лебедева, А. Иванцова-Платонова, *Глубоковского и др.).

Г. открыто развивал богосл. идеи *Ричля, к-рые были неприемлемы для евангелич. ортодоксии. Эти идеи он последовательно провел в своем «Ру-

ководстве по истории догматов» («Lehrbuch der Dogmengeschichte», Bd.1–3, Freiburg, 1886–90), к-рое издал позднее в сокращ. виде (рус. пер.: История догматов, в кн.: Общая история европейской культуры, СПб., 1911, т. 6). Поэтому, когда в 1888 Г. был приглашен богосл. ф-том Берлинского ун-та занять кафедру, Верховный совет Евангелич. церкви выступил с официальным протестом. Только под давлением Бисмарка и самого имп. Вильгельма II протест был отклонен. В Берлинском ун-те Г. работал до 1921; он был избран в Академию наук, состоял директором Прусской гос. б-ки (1905–21), президентом Евангелич. социального конгресса (1903–11) и считался «придворным богословом» Вильгельма II.



Адольф фон Гарнак

В зимний семестр 1899/1900 Г. прочел в Берлине для всех ф-тов цикл лекций, к-рые вскоре издал под названием «Сущность христианства» («Das Wesen des Christentums», Lpz., 1900). Книга разошлась огромным тиражом и была переведена на все европ. языки (есть неск. рус. переводов, лучший из них вышел в Москве в 1907). В этих лекциях Г. сформулировал свое кредо, причем не просто как ученый-историк, а как христианин, к-рый имеет собственный взгляд на Евангелие. «Сущность христианства», как отметил *Андреев, «у противников Гарнака получила название канонической книги ричлианской секты».

Г. как богослов и библеист.

а) Евангелия, Церковь и догматы. Если *Баур был представителем гегельянства в богословии, то Г., вслед за Ричлем, отдавал предпочтение Канту и неокантианству. Поэтому он не признавал возможности умозрительного постижения запредельных тайн, ограничивая религию областью этики и «внутренних переживаний». Именно это он и считал подлинной сущностью христианства. Желая оставаться на «чисто исторической» почве, Г. задавал вопрос: «Что следует считать исходной точкой христианства?» — и отвечал: «Иисуса Христа и Его Евангелие». Однако Христос для Г. не Откровение Божье, не Богочеловек (ибо что может наука знать об этом?), а только величайший из людей, Который как никто глубоко пережил чувство Богосыновства, что послужило основой апостольской проповеди.

Г. не отрицает, что возникновение первохрист. общины тесно связано с верой в Воскресение, но толкует пасхальный догмат в плане «духовном». «Если бы, — говорит Г., — это Воскресение означало лишь, что умершая плоть и кровь вновь ожили, мы живо покончили бы с этим преданием. Но ведь это не так. Уже в Новом Завете различают пасхальное благовествование о пустом гробе и явлениях Христа от веры в Воскресение... Вера в Воскресение зиждется на убеждении

в торжестве Распятого над смертью, в силе и благости Бога и в жизни Того, Кто был первородным из многих братьев... Что бы ни случилось у гроба и во время явлений — одно неопровержимо: этот гроб сделался источником нерушимой веры в торжество над смертью и вечную жизнь» («Сущность христианства»).

Т. о., тайна Воскресения есть, по Г., лишь результат необыкновенного воздействия личности Иисуса и Его учения, к-рое есть «сама религия» в ее истинной форме. Г. был убежден, что нашел это «чистое» христианство путем историч. исследования. Между тем историч. исследования никогда не бывают абсолютно объективными. Факты, добытые историком, неизбежно им же интерпретируются. Интерпретировал их и Г. — в свете философии либерального протестантизма, что доказывает его «История догматов». В ней он изобразил развитие церк. и догматич. христианства как историю длительного упадка. Гностики начали «острую эллинизацию» Евангелия, к-рая завершилась в вероучительной метафизике, чуждой учению Христа, а иудео-латинский дух превратил Церковь в организованный институт. Только германский протестантизм сумел вернуться к Евангелию. Но в глазах Г. даже Лютер оказался слишком робким. «Надо, — писал он, — сохранить и продолжить то, что он начал», иными словами, «освободить» Евангелие от наносных пластов, фактически перечеркнуть двухтысячелетний опыт Церкви и обрести «простую веру», веру «в того Бога, Которого Иисус Христос называл Своим Отцом и Который является и нашим Отцом».

Известная доля правоты в концепции Г. есть: церк. история содержит не только высокий христ. опыт, но и печальное наследие веков, когда нередко терялась связь с Евангелием. Однако, по Евангелию, Церковь есть древо, растущее из семени, и едва ли правомерно стремиться снова превратить его в семя. Г. прав, указывая на важность этического аспекта Евангелия, но он сводит к ничтожному минимуму его мистическое содержание, отрицая при этом законность богомыслящего и созерцающего разума. Вот почему, говоря о «сущности» христианства, Г. вынужден преимущ. трактовать факты истории. «Если бы Гарнаку, — заметил в связи с этим Л. Шестов, — поставили условие написать такую книгу о своей христианской вере, в которой бы не было ни истории, ни критики предшествовавших воззрений, я не знаю, мог ли бы он написать больше двух-трех бледных страниц».

Г. искренне верил, что неокантианство — последнее и высшее слово филос. мысли. Поэтому он заботился о том, чтобы привести в согласие с ним евангельскую веру. В результате он обеднил и обескровил духовное содержание НЗ. Тщетны были и его надежды на одобрительную санкцию науки, ибо никакая наука не может подтвердить уникальность Христа. Это область веры, а не историч. исследований. «Христианская Церковь, — признавал Г., — должна отклонять все такие взгляды на Христа, которые сглаживают всякое различие между Ним и другими великими учителями человечества. Он Сам, Его ученики и всемирная история высказались в этом отношении так ясно, что не может быть никакого сомнения». Но это справедливо лишь по отношению к словам Христа и свидетельству учеников, а «всемирная история» в данном случае не имеет решающего голоса, поскольку зависит от толкования историка. Г. не мог не осознавать этого и

часто входил в противоречие со своими взглядами на науку как на высший авторитет. «Получается порочный круг, — справедливо указывал *Бердяев, — “сущность христианства” есть религия Гарнака, добытая им непосредственно религиозным чувством, а историческое исследование, не сознавшее своих религиозно-философских пределов, делает вид, что оно определяет “сущность”, которая для научного исследования всегда неуловима». Поэтому попытка Г. создать «научно-историческую теологию» явно не удалась. Ее несостоятельность осознали уже ученики Г., в частн. *Барт. Однако идея либеральной христологии в модифициров. виде время от времени продолжает находить отклик (*Бультман, *Кюнг и др.).

б) Ветхий Завет и христианство. В подходе и оценке ВЗ Г. следовал за *Велльхаузеном, разделяя его отрицательное отношение к религии *Второго Храма периода. Но и здесь во взглядах Г. проявилась двойственность. Он считал, что влияние древневост. культур (в частн., вавилонской) на ВЗ позволяет трактовать его как сборник мифов. «Этот факт, — писал он, — убийствен для ходячего представления о боговдохновенности». Но в то же время Г. указывал, что важнее всего содержание свящ. книг, а не элементы заимствований, к-рые в них есть. Г. высоко ставил «учение пророков и псалмопевцев» и протестовал, когда говорили, что с ВЗ «теперь покончено». Он доказывал, что сохранение ВЗ древнехрист. Церковью (вопреки мнению гностиков и *Маркиона) было великим благом, Библия стала сокровищем христианства. «Как источник назидания, утешения, мудрости и совета, как документ истории она получила неоценимое значение для жизни и для апологетики». И все же ВЗ оставался для Г. символом ненавистной ему организованной, институциализированной Церкви. Он сетовал, что через книги ВЗ в христианство вторгается «более низменный, отживший элемент». Вместо того чтобы принять ВЗ в свете Евангелия, Г. прямо называл ветхозав. религию «мусором», среди к-рого чудом возникло христианство. И это говорилось после филиппик против «острой эллинизации» Церкви, к-рая погребла ее под «грудами греческой метафизики» (т. е. догматов).

Итог этим размышлениям Г. подвел в одной из своих последних книг — в «Маркионе» («Marcion: das Evangelium vom fremden Gott», Lpz., 1921), в к-рой он с сочувствием говорит о взглядах еретика, считавшего ВЗ порождением злого духа. «Отвергнуть ВЗ во 2-м столетии, — писал Г., — было бы ошибкой, которую отклонила великая Церковь; удержать ВЗ в 16-м столетии было судьбой, от которой Реформация не смогла уйти. Но сохранение его в протестантизме 19-го столетия как канонической основы есть следствие религиозной и церковной косности». В годы выхода «Маркиона» в Германии была развернута пропаганда против ВЗ, начатая еще Фридрихом *Деличем и нем. расистами типа Х. С. Чемберлена. Г. не желал солидаризироваться с ними, но они охотно использовали его идеи.

в) Труды по происхождению новозаветной письменности и раннему христианству являются наиболее ценной и позитивной частью наследия Г. После долгого и тщательного изучения первоисточников он пришел к выводу, радикально отличавшемуся от воззрений Баура и *тюбингенской школы, к-рые относили большую часть НЗ ко 2 в. и считали книги НЗ «манифестами враждующих партий». «Евангелия,

— возражал им Г., — не “партийные воззвания” и, кроме того, они еще не насквозь пропитаны греческим духом. Главным своим содержанием они еще принадлежат первой, иудейской эпохе христианства... В особенности они отличаются манерой рассказа от всего последующего сочинительства. Этот род литературы, образовавшейся отчасти из подражания рассказам об иудейских раввинах, отчасти из потребности в катехизации, — эта простая и вместе с тем выразительная форма изложения уже через несколько десятков лет не могла быть воспроизведена в полной чистоте... Несомненно, что в главном мы имеем перед собой предание из первых рук» («Сущность христианства»).

Эти взгляды Г. подробно обосновал в двух своих больших работах: «История древнехрист. литературы до Евсевия» («Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius», Bd.1–2, Lpz., 1893–1904) и «К введению в Новый Завет» («Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament», Bd.1–7, Lpz., 1906–16). Последняя книга включает трактаты о ев. Луке, речениях Христовых и Деяниях. Г. относит первые логии к очень раннему времени и вообще считает, что к 80 г. весь корпус *синоптиков был завершен. В отношении Деяний он придерживался традиционного взгляда на авторство ев. Луки. Лука был греком, врачом, антиохийцем, спутником ап. Павла. Если бы книгу писал другой, было бы непонятно, почему Лука ни разу не упомянут в Деяниях. *«Мы-отрывки» в Деяниях, внимание автора к Антиохии, медицинские термины, преклонение перед личностью «апостола язычников» — все эти черты Деяний указывают на авторство Луки. Г. отмечает, что в Деяниях и в Ев. от Луки есть 43 слова, к-рых нет у др. евангелистов. По мнению Г., не исключено, что Лука начал писать Деяния еще при жизни ап. Павла.

Широтой охвата отличается одна из самых известных книг Г. — «Проповедь и распространение христианства в первые три века» («Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten», Lpz., 1902), переведенная на мн. языки (рус. пер. ряда глав сделан патрологом А. Спасским: «Религиозно-нравств. основы христианства в историч. их выражении. Из истории миссионерской проповеди христианства за первые три века», Харьков, 1907). На основе богатого, детально проработанного материала Г. дает в этой книге картину проповеди христианства от апостольских времен до кон. 3 в. Он рассматривает предпосылки миссии среди язычников в Евангелии, характеризует иудейскую и греко-римскую среду той эпохи, описывает переход от миссии в Палестине к миссии за ее пределами, дает блестящий очерк служения ап. Павла и др. благовестников. За историч. главами следует анализ содержания и методов миссионерской деятельности, состава общин, их жизни и отношения к окружающему миру. Осн. вывод книги Г. заключается в том, что победу христианству принес прежде всего высокий религ. и нравств. дух верующих во Христа.

Несмотря на то что многие богосл. установки Г. утратили актуальность после Первой мировой войны, влияние его как ученого оставалось глубоким и длительным. Этому он обязан своим исчерпывающим знанием источников, мастерством изложения, глубиной историч. анализа. Глубоковский писал, что Г. «везде вносит живую мысль творчества, выдвигает новые задачи и открывает неожидан-

ные перспективы. Самые его крайности сопровождались тем, что вызывали горячее обсуждение во всем ученом мире». Из рус. авторов наибольшее влияние Г. оказал на *Трубецкого.

◆ В рус. пер.: Взгляд на Сократа церк. писателей первых веков, ВиР, 1905, № 18; Сущность христианства, М., 1907; Церковь и государство до образования государств. Церкви, в кн.: Из истории раннего христианства, М., 1907; Монашество, его идеалы и его история, СПб., 1908. Проч. соч. Г. указаны: ODCC, p. 620.

● *Бердяев Н., О «Сущности христианства» Г., «Живая жизнь», 1907, № 2; Виноградов В. П., Иисус Христос в понимании Ренана и Г., Серг. Пос., 1908; Григорьев К., Сущность христианства (Das Wesen des Christentums): Лекции проф. Берлинского ун-та А. Г., ВиР, 1903, № 1–7; Керенский В. А., Школа риглианского богословия в лютеранстве, Каз., 1903; Кулюкин С. Л., «Сущность христианства» проф. А. Г., Пг., 1902; *Лебедев А. П., Церк. историография в главных ее представителях с IV по XX в., в его кн.: Собр. церк.-историч. соч., СПб., 1903², т.1; его же, «Сущность христианства» по изображению церк. историка А. Г., Серг. Пос., 1901; Лепорский П. И., Христианство и совр. мировоззрение: По поводу кн. А. Г. «Сущность христианства», ХЧ, 1903, № 1–3; [Митякин А.], Мнение Г. о Воскресении Христовом, «Странник», 1903, № 4; НЭС, т. 12; ПБЭ, т. 4, с.110–123; *Поснов М. Э., Новые типы построения древней истории Церкви, К., 1909; его же, О личности Основателя христ. Церкви, СПб., 1910; его же, Евангелие Иисуса Христа и евангелие апостолов о Христе, ТКДА, 1911, № 3; диак. Сахаров Н., Очерки религ. жизни в Германии, БВ, 1903, № 7/8; Спасский А., Новый труд проф. Г. по истории распространения христианства, ВиР, 1905, № 11; Эрн В., Методы историч. исследования в кн. Г. «Сущность христианства», в его кн.: Борьба за Логос, М., 1911; Genthe, S. 134–43; Glick G.W., The Reality of Christianity: A Study of Adolf von Harnack as Historian and Theologian, N. Y., 1967; ODCC, p. 620; RGG, Bd. 3, S. 77–79; TTS, S. 44–9; *Zahn – Harnack A., Adolf von Harnack, B., 1951².

ГА́СТИНГС Джеймс — см. Хейстингс.

ГА́УСРАТ Адольф — см. Хаусрат.

ГВАРДИ́НИ, Гуардини (Guardini) Романо, свящ. (1885–1968), нем. католич. писатель и философ. Род. в Вероне в итал. семье, но с детства жил в Германии и писал на нем. яз. Изучал химию, экономику и богословие в ун-тах Германии, затем принял сан священника (1910) и с 1923 по 1939 преподавал философию религии в Берлинском ун-те. В нацистский период выступал с антифашистскими книгами и статьями, за что был отстранен от кафедры с запрещением заниматься обществ. деятельностью. После войны преподавал в Тюбингене (с 1945), затем в Мюнхене (с 1948).



Романо Гвардини

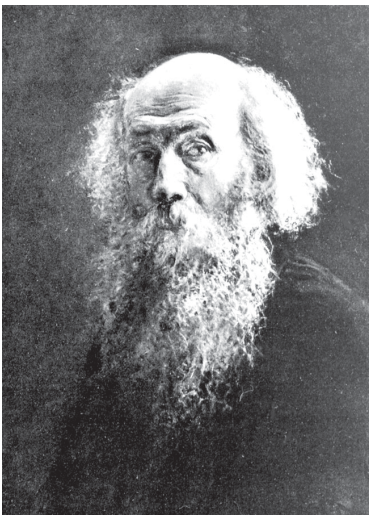
Перу Г. принадлежит ряд книг на темы духовной жизни (о молитве, о литургии, о Церкви). К области Свящ. Писания относится его большой труд «Господь» («Der Herr», Würzburg, 1937), к-рый представляет цикл размышлений о еванг. истории. Книгу отличает тонкая духовная проникновенность в еванг. учение и глубокая вера. По жанру она близка к аналогичным произведениям еп. *Михаила (Грибановского) и еп. *Григория (Лебедева). К ней примыкает кн. «Отче наш» («Notre Père», P., 1952; рус. пер.: «Символ», 1989, № 21), содержащая толкование Молитвы Господней.

◆ Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament, Würzburg, 1936; в рус. пер.: Познание веры, Брюссель, 1955; О Боге Живом, Брюссель, 1962; Мытарь Матфей (отрывки из кн. «Господь»), «Логос», 1975, № 1–4, 1976, № 1–4.

● *Аверинцев С.С., Лит-ра христ. направления в ФРГ, в кн.: Философия. Религия. Культура, М., 1982; Хюбшер А., Мыслители нашего времени, пер. с нем., М., 1962; DIC, p. 335; NCE, v. 16 (там же см. библиогр.).

ГЕ Николай Николаевич (1831–94), рус. художник. Род. в Воронеже в семье офицера, правнук франц. эмигранта. Учился в С.-Петерб. ун-те и в Академии художеств. По окончании Академии получил возможность поехать в Италию (1857–63).

Г. — один из основателей Товарищества передвижных выставок. Его ранняя работа «Саул у аэндорской волшебницы» (1856) была уже написана на библ. тему (1 Цар 28). Картина носила академич. характер, но в ней чувствовался тот напряженный трагизм, к-рый свойствен дальнейшему творчеству Г., особенно его еванг. циклу. Первое полотно этого цикла («Тайная вечеря», 1861–63) вызвало споры, поскольку

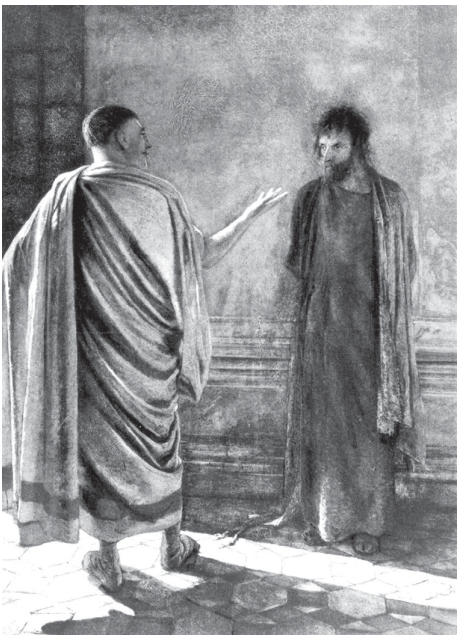


Николай Николаевич Ге. Автопортрет. 1892 г. Киевский Музей русского искусства

художник дал реалистич. трактовку сюжета. Многие упрекали Г., что он иллюстрирует не Евангелие, а кн. *Ренана. В дальнейшем Г. обратился к темам Страстной недели («В Гефсиманском саду», 1869–89; «Совесть (Иуда)», 1891; «Суд Синедриона», 1892; «Что есть истина?», 1890; «Голгофа», 1892; «Распятие», 1892; «Вестники Воскресения», 1867). Лучшей из этих картин считается «Выход Христа с учениками с Тайной вечери» (1888–89).

Нарушая привычные каноны, Г. пытался изобразить страдания Христа почти натуралистически. Будучи приверженцем *Толстого, художник представлял Христа Проповедником нравственности, умирающим за правду. К еванг. тематике относятся также его картины «Милосердие» (1879) и «Христос и Никодим» (ок. 1889).

● Горина Т.Н. (сост.), Н.Н. Ге, альбом, М., 1977[2]; Зограф Н.Ю. (сост.), Н.Н. Ге: Письма. Статьи. Критика. Воспоминания современников, М., 1978; Стасов В.В., Н.Н. Ге, М., 1904; Сухотина-Толстая Т. Л., Воспоминания, М., 1976.



«Что есть истина?» (Христос и Пилат). Картина Н. Н. Ге. 1890 г. Государственная Третьяковская галерея

ГЕБРАИ́ЗМЫ, особенности, свойственные евр. языку, к-рые встречаются в текстах (и устной речи) на др. языках. Г. характерны для *Септуагинты. Немало их и в НЗ, куда они проникли не только через влияние Септуагинты, но и *досиноптической традиции (устной и письменной). Примерами Г. являются выражения типа: «помышляли в себе и говорили» (Мф 16:7), «начал кричать и говорить» (Мк 10:47) или «обратится и скажет» (Лк 17:4), свойственные не греч., но семитич. речи. Типичными Г. являются и такие выражения, как «сыны Царства», «сыны чертога брачного», «сыны века сего» (Мф 8:12; Мк 2:19; Лк 16:8). Пояснение в Мф 1:21: «наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих...» понятно лишь в евр. варианте.

ГЕБРАИ́СТ, ученый, специалист по *древнеевр. языку. Основателем гебраистики нового времени был протестант *Гезениус. Среди рус. правосл. Г. следует указать на *Воронцова, *Горского-Платонова и И.*Троицкого.

ГЕГЕЗИ́ПП, Е г е з и п п, И г и з и п п (Ἡγησίππος) (ум.ок.180), раннехрист. писатель. Биографич. сведения о нем не сохранились; уже *Евсевий Кесарийский вынужден был строить только предположения о личности Г. Внимание историка он привлек своей книгой «Записки» (ὑπομνήματα), в к-рой собрал немало данных об апостолах Иерусалимской церкви и ранних ересях. Этим определяется и значение Г. для библ. науки. Сама книга не сохранилась. О ней можно судить лишь по цитатам Евсевия и по фрагменту в «Библиотеке» свт. *Фотия.

Евсевий относит Г. к «первому послеапостольскому поколению» (Церк. история, II, 23, 3) и из его книги заключает, что тот писал при имп. Адриане (117–138) или вскоре после него (IV, 8, 2). То, что Г. знал евр. и сир. языки, а также мн. иудейские предания, позволило историку считать его евреем по происхождению. Действительно, осн. сведения Г. идут от общины св. Иакова (не смешивать с сектами иудео-христиан). Это также подтверждается словами Г., к-рый, одобрительно отзываясь о Римской церкви, пишет, что там «все идет так, как велит Закон, пророки и Господь» (Евсевий, Церк. история., IV, 22, 2). Г. передает сказания об ап. Иакове, Брате Господнем, и о его мученической кончине (там же, II, 23, 4–18). Повествуя об избрании Симона на место Иакова, он поясняет, что последний приходился братом Господу, ибо его отец Клеопа был братом Иосифа Обручника. Согласно Евсевию, Г. вел полемику с еретиками и доказывал, что мн. *апокрифы не принадлежат апосто-

лам, а написаны позднее. По нек-рым сообщениям, еще в 17 в. в греч. монастырях можно было найти писания Г.

● *Л е б е д е в А.П., Церк. историография в главных ее представителях с IV до XX в., Собр. церк.-историч. соч., М., 1903², т.1; ODCC, p. 628.

ГЕ́ГЕЛЬ (Hegel) Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831), нем. философ. Род. в Штутгарте, окончил богосл. ф-т Тюбингенского ун-та (1788–93). Давал частные уроки, был директором гимназии, читал курс философии в Иене. С 1818 до конца жизни — профессор Берлинского ун-та.

Мировоззрение Г. сформировалось на основе христ. понимания истории как целенаправленного процесса становления и антич. пантеизма, модифицированного нем. классич. философией. Для Г. история есть прежде всего история человеческого духа, в к-ром осуществляется самосознание «Мирового Разума». В силу этого развитие религии Г. понимал как целостный процесс, проходящий логические стадии. В этом развитии ведущую роль играет диалектич. закономерность, в к-рой столкновение противоположных тенденций рождает синтез. Г. делил религии на «позитивные» и «свободные». «Позитивность» религии выражается в ее внешней навязанности, к-рая ведет к омертвению, или «отчуждению» (по поздней терминологии Г.). «Позитивности» противостоит религия, через к-рую дух обретает свободу и тем самым позволяет раскрыться Мировому Духу. Природа такой религии внутренняя, свободно-нравственная. Взгляды Г. претерпели ряд изменений. Абсолютизация общего в сравнении с частным привела его к преувеличению роли гос-ва, в к-ром он видел историч. воплощение Мирового Духа.

Первоначально Г. рассматривал христианство как учение «позитивное». Но уже в «Жизни Иисуса» («Das Leben Jesu», Iena, 1906; рус. пер.: Гегель Г. Ф. Философия религии, М., 1975, т. 1) он изменил свои взгляды. В ней Г. изложил еванг. историю в духе кантовского морализма и просветительского рационализма. Все события, выходящие за пределы рассудочного понимания, вычеркнуты из этого «евангелия от Гегеля». Христос предстает в нем как провозвестник «разумной веры» и чистой этики. Почти каждое Его изречение до неузнаваемости перефразировано Г. Заслуга Иисуса, по Г., заключается «в исправлении искаженных правил человеческого поведения и в познании подлинной нравственности и чистого служения Богу». Кончается книга описанием смерти Христа. Это была естественная смерть, к-рой не может избежать никто из живущих. Но «в сердцах людей» Христос уже пребывал вечно. Это и есть Воскресение.

Г. стремился согласовать свои взгляды с христианством. «Я лютеранин, — писал он, — и хочу остаться им». Он готов был признать Богочеловечество Христа, но толковал его в духе пантеизма (во Христе человек осознал свое тождество с Абсолютом). К тайне Триединства Г. прилагал свою диалектич. триаду. «Бог есть духовный процесс, движение, жизнь; Он различает, определяет Себя». Отличное от Первобога (Отца) есть Логос, а синтез есть «вечная любовь» (Дух), к-рая снимает противоположность Отца и Сына.

Христианство, по Г., есть абсолютная религия. Но она затемнена церк. догматикой, к-рая вносит в него «позитивное» начало. «Позитивны» и сами заповеди Библии. Нужно, считает Г., лишь изменить отношение к ним. «Поскольку учение христианской ре-



Гегель на кафедре.
Литография Ф. Куглера

лигии изложено в Библии, оно тем самым дано позитивным образом, и если оно становится субъективным, если дух свидетельствует о его истине, то это может происходить совершенно непосредственным образом: самое внутреннее в человеке — его дух, его мышление, его разум — затрагивается этим и откликается на него. Библия является для христианина той основой, главной основой, которая оказывает на него подобное действие, влияет на него, дает прочность его убеждениям» («Философия религии», т. 2, с. 210).

Уже в «Жизни Иисуса» Г. расценивал религию ВЗ как чисто «позитивную». Для него между Евангелием и ВЗ лежит пропасть. Вся история ВЗ представлялась ему ничтожной, т. к. в ходе ее не была создана мощная государственность. Однако нек-рым воззрениям ВЗ Г. придавал большое значение. Так, в сказании о первородном грехе (Быт 3) он видел закономерный, положительный этап диалектики духа. Фактически Г. признавал правоту змея и верил, что через познание человек может «стать как Бог». Это тождество Бога и человека было, по Г., явлено во Христе. Он открыл через Себя эту «абсолютную истину». «Если утверждают, что Христос был лишь превосходным, даже безгрешным индивидуумом и только им, то представление умозрительной идеи, абсолютной истины отвергается. Между тем дело именно в этой идее, и из нее следует исходить. Делайте в своей экзегетике, критике истории из Христа все, что хотите, доказывайте, как хотите, что учения Церкви продиктованы на соборах теми или иными интересами или страстями епископов или что они вытекают из того или иного источника, — все такие обстоятельства безразличны; вопрос заключается только в том, что такое идея или истина в себе и для себя» («Философия истории», соч., т. 8, с. 307).

Ученики левого крыла школы Гегеля (*Штраус) так и поступили: делали с еванг. Христом «что хотели», но при этом еще больше удалились от «абсолютной идеи и истины». У Фейербаха гегелевская пантеистич. теология превратилась в антропологию. *Баур втиснул историю первохристианства в прокрустово ложе диалектич. схемы. От признания Христа «идеей» до мифологич. теории оставался один шаг.

Даже с ослаблением влияния философии Г. его воздействие на богословие (особенно среди протестантов) не прекратилось. Отголоски его взглядов на Воскресение мы находим у *Гарнака и *Бультмана.

◆ В рус. пер.: Соч., т.1–14, М.–Л., 1930–58; Философия религии, т.1–2, М., 1975–77.

● Прот.*Б у т к е в и ч Т. И., Учение Г. о религии и ее сущности, ВиР, 1902, № 1–3;

*Гиляров-Платонов Н.П., Онтология Г., ВФП, 1891, № 8,10, 1892, № 11; Гулыга А. В., Гегель, М., 1970; Ильин И. А., Философия Г. как учение о конкретности Бога и человека, т.1–2, М., 1918, репр. СПб., 1994; *Кюнг Г., Существует ли Бог?, [Б. м.] 1982; *Муретов М. Д., Гегельянство, БВ, 1892, № 9; Ситковский Е. П., Философия Г. и вопросы религии, ВНА, вып. 10, 1970; Фишер К., Г., его жизнь, сочинения и учение, в его кн.: История новой философии, пер. с нем., СПб., 1902–03, т. 8; Möller J., Der Geist und das Absolute, Paderborn, 1951.

ГЕ́ДДЕС (Geddes) Александр, свящ. (1737–1802), англ. католич. переводчик Библии и экзегет, автор фрагментарной теории происхождения *Пятикнижия. Образование получил во Франции, где начал заниматься библ. исследованиями и евр. языком. В 1764 Г. был рукоположен и служил на приходе в Шотландии до 1779. Переехать в Лондон и заняться науч. и лит. работой Г. пришлось после столкновения со своим епископом, к-рый не одобрял его взглядов.

При поддержке лорда Питри Г. удалось завершить большой труд — перевод с евр. на англ. яз. Пятикнижия и *Исторических книг («The Holy Bible or the Books Accounted Sacred by Jews and Christians», vol. 1–2, L., 1792–97). В предисловии переводчик отрицал, что боговдохновенность простирается на каждое слово Писания. По его мнению, Моисей не был автором всего Пятикнижия, б. ч. к-рого сложилась из разрозненных фрагментов. В те годы подобная гипотеза представлялась абсолютно неприемлемой, но впоследствии она оказала влияние на зап. ветхозав. *исагогику. Перевод Псалтири, сделанный Г., был опубликован только через 5 лет после его смерти. О жизни и трудах этого раннего предшественника *новой исагогики см. в работе Чейна «Основатели ветхозаветной критики» (Cheyne T.K., Founders of Old Testament Criticism, N. Y., 1892).

● Лившиц Г.М., Очерки историографии Библии и раннего христианства, Минск, 1970.

ГЕДЕО́Н (Герасим Покровский), еп. (1844–1922), рус. правосл. богослов, миссионер, церк.-обществ. деятель. Род. в Орловской губ. в семье псаломщика. Окончил Орловскую ДС (1869), рукоположен во священника в 1872. В 1875 постригся в монахи. В 1884 окончил КДА и был назначен в Японскую духовную миссию (Токио). По возвращении из Японии с 1887 преподавал в Каз.ДС основное, догматич. и нравств. богословие, был смотрителем, а затем ректором Холмской ДС (с 1889). Хиротонисан во епископа в 1892. Управлял епархиями Холмской, Прилукской, Владикавказской. В 1908 по болезни ушел на покой.



Епископ Гедеон (Покровский)

Магистерская дисс. Г. «Археология и символика ветхозаветных жертв» (Каз., 1888) — единственная в своем роде в рус. библеистике 19 в. Она содержит обзор всех видов существовавших в ветхозав. богослужении жертв и их особенностей. По отзыву А.*Олесницкого, труд Г. отличают «систематичность и ясность учебного пособия».

● М а н у и л. РПИ, т. 2; ПБЭ, т. 4, с.160–61.

ГЕЗЕ́НИУС (Gesenius) Генрих Фридрих Вильгельм (1786–1842), нем. протестантский гебраист и экзегет. Род. в Нордхаузене. Образование получил в Хельмштадте и Геттингене. В 1811 стал профессором богословия в Галле, но осн. предметом его занятий был *древнееврейский язык.

В 1810–12 Г. опубликовал «Словарь еврейского и арамейского языков Ветхого Завета» («Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament», Lpz.), выдержавший мн. изданий. Классической была признана его «Грамматика древнееврейского языка» («Hebräische Grammatik», Halle, 1813), к-рая переиздавалась при жизни Г. 13 раз и выходила после его смерти вплоть до 20 в. (на рус. яз. вышло 20-е изд., последнее — в 1874). Труды Г. совершили переворот в евр. филологии, т. к. в них впервые широко привлечены материалы по сравнит. языкознанию, ценные данные по истории семит. языков, в т. ч. древнееврейскому.

В 1820–21 Г. опубликовал комментарии к Кн.Исайи («Philologisch-kritischer und historischer Commentar über den Jesaia», T.1–3, Lpz.), написанный с т. зр. идей *рационализма в библеистике. Посмертно вышла работа Г. (законченная Э. Редигером) «Критико-филологическая сокровищница еврейского и халдейского языков Ветхого Завета» («Thesaurus philologico-criticus linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti», T.1–3, Lipsiae, 1829–58), к-рая соединяет в себе симфонию и указатель неясных мест ВЗ. По образцу «Словаря» Г. составлен словарь *Штейнберга («Еврейский и халдейский этимологич. словарь к книгам ВЗ»).

● ПБЭ, т. 4, с.163–64; C h e y n e T. K., Founders of Old Testament Criticism, N.Y., 1892; ODCC, p. 563; RGG, Bd. 2, S.1511.

ГЕ́ЙКИ (Geikie) Джон Каннингам (1824–1906), англ. пресвитерианский пастор и писатель. Род. в Эдинбурге, где получил образование. Учился также в Кингстоне. Доктор права и богословия. С 1848 по 1860 исполнял должность пресвитерианского клирика в Канаде, затем переехал в Европу, где продолжал пастырскую и лит. деятельность. В 1886–90 был викарием собора св. Мартина (Норидж, Англия). Умер в Эдинбурге.

Г. был одаренным и плодовитым популяризатором в области библ. истории. Широкую известность получил его труд «Жизнь и речения Христа» («The Life and Words of Christ», L., 1877; рус. пер. М.*Фивейского: «Жизнь и учение Христа», вып.1–4, М., 1893–94). В отличие от книги *Фаррара, вышедшей в те же годы, в работе Г. уделяется много внимания историч. и бытовой обстановке, на фоне к-рой происходили еванг. события. Автор подробно описывает верования, обряды и обычаи иудеев *междузаветного периода, хотя при этом опирается не столько на первоисточники, сколько на их изложения и компиляции. Книга проникнута духом глубокой веры и имеет апологетич. направленность. Мн. ее главы и поныне могут служить ценным комментарием к Евангелию.

Образы великих людей Писания воссозданы Г. в кн. «Библейские характеры» («Old Testament Characters», L., 1884). Кроме того, Г. принадлежит 6-томный общедоступный комментарий ко всей Библии «Часы с Библией» («Hours with the Bible», t.1–6, L., 1881–86). Полезным библ. пособием является и труд Г. «Святая Земля и Библия» («The Holy Land and the Bible», L., 1891; рус. перелож. «Св. Земля и Библия», СПб., 1894). Это своего рода путеводитель по Палестине 19 в. с увлекательными очерками истории городов и местностей, связанных с библ. событиями. *География Св. земли оживляется рассказами о вост. обычаях и преданиях. Книга богато иллюстрирована гравюрами Г. Гарпера (перепечатанными и в рус. изд.).

◆ Landmarks of Old Testament History, N.Y., 1894.

● ПБЭ, т. 4, с.167; P a l s D.L., The Victorian «Lives» of Jesus, San-Antonio, 1982.

ГЕКЗА́ПЛЫ — см. Экзаплы.

ГЕКСАЕМЕРО́Н, или ГЕКСАМЕРОН — см. Шестоднев.

ГЕЛА́СИЕВЫ ДЕКРЕТА́ЛИИ, список книг библ. *канона, составленный на Западе в 5 в. и носящий имя папы Геласия I (492–96). Эти «принимаемые и непринимаемые книги» соответствуют перечню, к-рый был составлен еще при папе Дамасе I (366–84), поручившем блж. *Иерониму сделать новый лат. перевод Библии. Г. д. включают и книги, признанные на Востоке неканоническими (Сир, Прем, 2 Езд, 1-3 Макк, Тов, Посл. Иер, Вар; не включены Иудиф, 3 Езд); о Кн.Иова сказано, что книга «опущена некоторыми». Перечень новозав. книг в Г. д. тождествен вост. канону; отличие лишь в том, что 2–3 Послания Иоанна приписываются Иоанну Пресвитеру, а автор Послания Иуды назван «Иудой Зилотом». Эти отличия впоследствии были устранены.

● Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, in kritischen Text herausgegeben und untersucht von E. Dobschütz, Lpz., 1912.

ГЕМАРА́ — см. Талмуд.

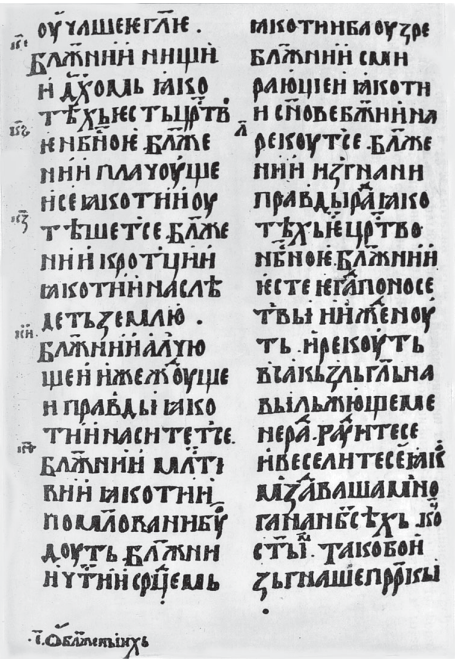
ГЕНИЗА́ (евр. גניזה — сокровищница), хранилище, в к-рое помещали свитки



Каирская гениза. Макет

Писания, пришедшие в ветхость. Поскольку в *иудаизме считалось и считается поныне неблагочестивым уничтожать свящ. тексты, Г. играли роль своеобразных «книжных кладбищ». Этот обычай оказался чрезвычайно ценным для библ. науки, т. к. в старых Г. нередко отыскивались пропавшие древние рукописи. Так, в 1839 в одной из Г. Крыма был найден кодекс Писания нач. 10 в., получивший позднее название «Ленинградский», а в 1896 в Каирской Г. обнаружили утерянный евр. текст Кн. Иисуса, сына Сирахова. В том же году там впервые нашли документ, названный «Садокитским трактатом», к-рый впоследствии оказался писанием Кумранской общины.

● Дойель Л., Завещанное временем, пер. с англ., М., 1980; ЕЭ, т. 6, с. 311–12.



Страница текста Геннадиевской Библии

ГЕННА́ДИЕВСКАЯ БИ́БЛИЯ, первое полное собрание книг Свящ. Писания в церк.-слав. переводе, завершенное в 1499 под руководством архиеп. Геннадия Новгородского (ум. 1505). До этого времени на Руси существовали лишь переводы отд. частей Библии, а целиком ее читать могли лишь немногие ученые люди, знавшие древние языки. Потребность в полном кодексе Библии на слав. яз. была связана с ростом национально-религ. самосознания в Московском гос-ве, особенно после падения Византии (1453), к-рая прежде считалась оплотом православия. Известную роль в утверждении Руси как нового мирового центра православия сыграл окончательный отказ князя и народа от унициональных предложений Рима. Кроме того, в ту эпоху по всем европ. странам, включая Русь, прокатилась волна реформаторских и еретич. движений. Оживились идеи *Уиклифа; в 1415 был сожжен *Гус, что повлекло за собой гуситские войны; кон. 15 в. ознаменовался выступлением *Савонаролы; на Руси велась борьба со «стригольниками» и московско-новгородской ересью, к-рую в полемич. целях называли ересью «жидовствующих».

Все эти движения потрясали традиционные основы церк. строя. Они затрагивали не только интересы духовенства, но и посягали на пересмотр догматики (одни отрицали Свящ. *Предание Церкви, другие — даже догмат о Пресв. Троице). Полемику с еретиками и сектантами необходимо было вести, исходя из Библии, на к-рую вольнодумцы постоянно ссылались. Таковы были историч. причины, побудившие архиеп. Геннадия предпринять труд создания полного библ. свода.

У историков не сложилось единого мнения о том, в какой степени повлияла на этот замысел опасность, шедшая

от еретич. движений. Мн. авторитеты считают, что догматич. полемика играла здесь роль второстепенную; другие, напротив, видят в ней гл. повод для собирания и перевода свящ. книг. Во всяком случае, архиеп. Геннадий был известен как непримиримый борец против еретиков, предпочитавший, вместо того чтобы вести с ними диспуты, «их казнити — жечи да вешати» (послание 1490; этой тенденции противостоял прп. Нил Сорский).

Создание Г. Б. было делом не одного только новгородского владыки. В нем участвовали митр. Геронтий, архиеп. Иоасаф и прп. Иосиф Волоцкий. Переводчиками были широко образованные люди, знавшие древние и новые языки. В их числе доминиканский монах Вениамин, католик слав. происхождения. Его участие в какой-то мере объясняет влияние Вульгаты на перевод. Хотя в Москве с подозрением относились к католикам, но в борьбе с еретиками были с ними солидарны.

Перевод был сделан с неск. источников. В одних случаях предпочли оставить в переработанном виде старую кирилло-мефодиевскую версию (Пятикнижие, Ис. Нав, Суд, Руф, Пс); большинство же книг пророков и 1–4 Цар были переведены по *Септуагинте, остальные — по *Вульгате. Непосредственно с евр. оригинала перевели только Кн. Есфири. Перевод каждой книги был снабжен вступит. замечаниями, к-рые, как отмечает *Юнгеров, имели в качестве образца нем. перевод Вульгаты. На полях были сделаны указания в основном богослужебного характера. Вся эта работа потребовала большого труда и знаний, особенно если учесть, что она была осуществлена до создания печатного станка. По словам *Евсеева, «Геннадиевский свод славянской Библии 1499 г. был средоточием и высшим завершением всей библейской деятельности на славянской почве».

● Афанасьева Е.В., Шварц Е.М., Древнейший слав. перевод Кн. Иова: (по пергаментным рукописям), в кн.: Источниковедение лит-ры Древней Руси, Л., 1980; Веретенников П., Свт. Геннадий, архиеп. Новгородский, ЖМП, 1981, № 1, 6; Голубинский Е., История Рус. Церкви, М., 1900, т.2, ч.1; Грандицкий М., Геннадий, архиеп. Новгородский, ПО, 1878, № 9, 1880, № 8, 12; *Евсеев И.Е., Геннадиевская Библия 1499 г., в кн.: Труды 15-го археологич. съезда в Новгороде, М., 1916, т.2; Казакова Н.А., Лурье Я.С., Антифеодальные еретич. движения на Руси XIV — нач. XVI в., М.–Л., 1955; М. Л., Геннадий, архиеп. Новгородский, ЧОЛДП, 1875, № 5; митр. Макарий (Булгаков), История Рус. Церкви, СПб., т.6, кн.1, 1887[2]; Ржский М.И., История переводов Библии в России, Новосибирск, 1978; СКДР, вып. 2, ч.1, с.145.

ГЕНОТЕЙЗМ (от греч. εἷς — один и θεός — Бог), гипотетическая форма религии, в к-рой при почитании одного божества признается реальность других богов.

Термин «Г.» был впервые предложен нем. религиоведом М. Мюллером (1823–1900). Он определил нек-рые формы древнеиндийской религии ведического периода как Г., или катенотеизм (от греч. κατά — по, εἷς — один, θεός — Бог). Согласно Мюллеру, Г. — одна из древнейших форм религии, к-рая предшествовала как *монотеизму, так и *политеизму. Истоки Г., по Мюллеру, связаны с религ. переживаниями человека, придающего одному из богов черты Бога универсального.

Нек-рые библеисты школы *Велльхаузена приложили теорию Мюллера к ветхозав. религии, существовавшей

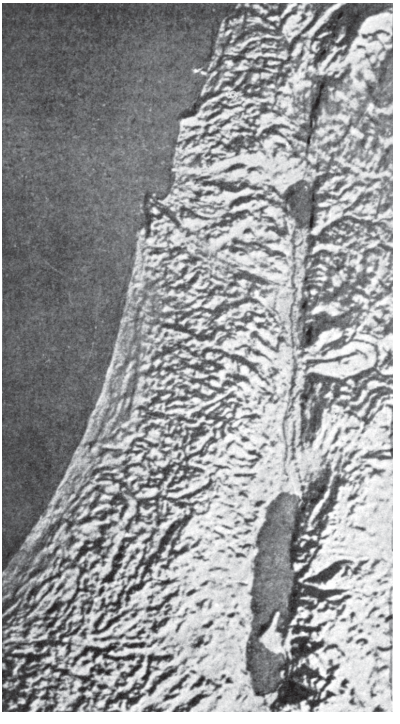
до пророков или даже до *Плена периода. Однако сравнит.-религ. исследования не подтвердили существования Г. как особой фазы религии или ее конкретной формы. Хотя монотеизм ранних стадий ветхозав. веры не был умозрительным и, видимо, не исключал бытия низших сверхъестеств. сил, это следует объяснять влиянием соседних языч. народов. См. ст. Двоеверие в Ветхом Завете.

● Прот. *Б у т к е в и ч Т.И., Религия, ее сущность и происхождение, Харьков, 1904, т.2; М ю л л е р М., Религия как предмет сравнит. изучения, пер. с нем., Харьков, 1887; О р н а т с к и й Ф.С., Изложение и критич. разбор взгляда Макса Мюллера на религию, ее происхождение и развитие, ТКДА, 1887, № 1, 4; RGG, Bd.3, S.255; S c h m i d t W., Der Ursprung der Gottesidee, Bd.1–9, Münster, 1912–49.

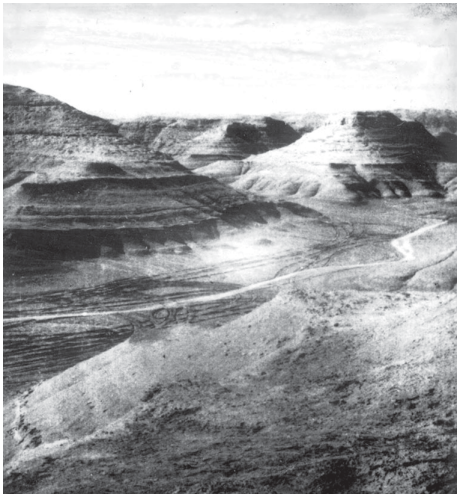
ГЕОГРА́ФИЯ БИБЛЕЙСКАЯ, включает в себя географию Палестины и окружающих ее стран. Библ. Г. Палестины, в свою очередь, распадается на два раздела: 1) ф и з и ч е с к а я Г. дает описание Св. земли в том виде, как она существует в наши дни (положение, рельеф, геология, климат, флора, фауна); 2) и с т о р и ч е с к а я Г. отмечает те географич. особенности Св. земли, к-рые уже исчезли, поскольку за 4 тыс. лет со времен Авраама многое изменилось в географич. картине страны (исчезли мн. животные, к-рые упомянуты в Библии, изменилась флора и т. д.). В этих двух аспектах рассматривается и Г. «библейских стран».

Библ. Г. преследует следующие цели: уяснить ход свящ. событий согласно библ. топографии; уточнить обстановку, к-рая окружала людей в библ. времена; способствовать более полному пониманию библ. образов, к-рые часто заимствованы из природы. См. ст.: Атласы библейские; Зоология и ботаника Библии.

● *Г е й к и Д.К., Св. Земля и Библия: Описание Палестины и нравов ее обитателей, пер. с англ., СПб., 1894; прот.*Е л е о н с к и й Н.А., Очерки библ. Г., т.1–2, СПб., 1896–97; Л е б е д е в В.П., Палестина. Св. Земля в ее прошлом и настоящем, Пг., 1916; Р.К., Библейская Г., ББс, 1983, № 2; С о д е н (*Зоден) Г. фон, Палестина и ее история, пер. с нем., М., 1909; С о к о л о в А.Ф., Библейская Г., СПб., 1884; *Х в о л ь с о н Д.А., О влиянии географич. положения Палестины на судьбы древнеевр. народа, ХЧ, 1875, № 3; A l o n A., Natural History of the Land of the Bible, Garden City (N.Y.), 1978: D u B u i t M., Géographie de la Terre Sainte, vol. 1–2, P., 1958; K r o l l G., Auf den Spuren Jesu, Lpz., 1983[9]; R o g e r J., The Land of Jesus, Tel-Aviv, 1974. См. также библиогр. в работах *Абеля и *Бича.



Рельеф Святой земли



Иудейская пустыня

ГЕО́РГИЙ (Григорий Григорьевич Ярошевский), митр. (1872–1923), рус. правосл. писатель, историк Церкви, экзегет. Род. на Украине в семье священника. Окончил КДА (1897). Преподавал в Таврической ДС; с 1900 иеромонах. В 1901 защитил магистерскую дисс. «Соборное послание св. апостола Иакова. Опыт историко-экзегетич. исследования» (К., 1901), к-рая была признана критиками «лучшей из всех рус. работ о Послании св. Иакова», «замечательной, особенно по образцовому экзегезису».

В 1906 Г. был хиротонисан во еп. Каширского, затем последовательно занимал кафедры Прилукскую, Ямбургскую, Калужскую и Минскую. С 1910 ректор СПб.ДА. В 1914 избран почетным членом СПб.ДА, а в 1917 — МДА. Перед Собором 1917–18 выступал против восстановления патриаршества. В 1919 Г. уехал в Италию. В 1922 был вызван в Польшу сторонниками польской автокефалии и поставлен митр. Варшавским. Втянутый в церк.-политич. борьбу, разгоревшуюся вокруг вопроса об автокефалии, Г. был убит фанатиком.

В своей магистерской работе Г. впервые в рус. библеистике предпринял подробное толкование Послания Иакова с учетом достижений *текстуальной критики. По его собств. словам, он «обращал серьезное внимание на разночтения в греч. кодексах, делая свод и краткую оценку разнообразных взглядов экзегетов по поводу того или иного места Послания, пользуясь также данными филологии». При этом он, «где возможно было, обращался к руководству и разуму свв. отцов». Г. не отрицал трудностей, связанных с авторством Послания, однако считал, что его правильный греч. яз. не может служить основанием для отрицания принадлежности ап. Иакову (Г. приводит свидетельства о том, что греч. яз. в Галилее был хорошо известен). Автором Послания Г. признавал Иакова, Брата Господня, к-рого он считал лицом, отличным от Иакова Алфеева, одного из Двенадцати (зап. традиция их отождествляет). Иаков охарактеризован в работе как «истинный иудео-христианин и мудрый руководитель христиан из иудеев». В приложении к труду дан пе-



Митрополит Георгий (Ярошевский)

речень слов и выражений, свойственных преимущ. Посланию Иакова.

◆ Теория проф. А.П.Лебедева о братьях Господних, Харьков, 1907; Глоссолалия. Богословско-психологич. очерк, Калуга, 1915.

● Архиеп. Алексий (Громадский), Митр. Георгий, Варшава, 1933; Мануил. РПИ, т. 2.

ГЕ́РДЕР (Herder) Иоганн Готфрид фон (1744–1803), нем. протестантский литератор и историк. Род. в Вост. Пруссии в бедной семье. Образование получил в Кёнигсбергском ун-те в то время, когда там преподавал И. Кант. В 1764 Г. переезжает в Ригу, где становится пастором и педагогом. В этот период начинаются его интенсивные духовные поиски, в к-рых немалую роль играли идеи Ж.-Ж.Руссо. Как историк, литератор и исследователь Библии Г. оказался на рубеже эпох рационалистич. просветительства и романтизма. Посещение Франции, знакомство с энциклопедистами вносит в его творчество элементы радикализма.



Иоганн Готфрид Гердер

Идеи Г. вызвали споры и противоречивые суждения. Ортодоксы и просветители равным образом критиковали его позиции. Это было связано с двойственностью мировоззрения самого Г. Если в работе «Древнейший документ человеческого рода» («Die Älteste Urkunde des Menschengeschlechts», Bd.1–2, Riga, 1774–76) Г. защищал веру в *боговдохновенность, то в другой, ставшей знаменитой, работе «О духе еврейской поэзии» («Vom Geist der ebräischen Poesie», Bd.1–2, Dessau, 1782–83) он подходил к Библии только как к памятнику человеческого творчества, как к высокохудож. выражению библ. «гуманизма».

Г. призывал не смущаться тем, что в Библии многое кажется мифом. Миф, утверждал он, есть самое естественное и непосредственное выражение народного духа. Он считал «несправедливым требовать от древнейших писателей говорить точно так же, как мы». Еп. *Михаил (Лузин) писал о Г.: «При всей нерешительности и неопределенности его теоретической системы, при всей кажущейся легкости его исследований, — по своей религиозной задушевности и чистой, невинной фантазии, по теплоте чувства и сочувствия ко всему религиозному и высокому, по глубине проникновения в дух и характер библейского миросозерцания и по огненному красноречию, выливавшемуся прямо от души и поэтому увлекательному, — это был в то время едва ли не лучший апологет Библии».

Г. проложил дорогу эстетич. пониманию Библии, к-рое позднее отразилось в творчестве *Шатобриана. В то же время он способствовал изучению Писания в духе *рационализма, как чисто лит. памятника. В тайне богочеловеч. природы Библии Г. видел преимущественно одну сторону — человеческую.

Хотя для Г. история — это путь возрастания и воспитания духа, на прошлое Церкви он смотрел довольно мрачно, видя в нем гл. обр. явления упадка, из состояния к-рого ее вывела Реформация.

В области исагогической Г. одним из первых выдвинул гипотезу, что Евангелия произошли из устного предания, восходящего к апостолам. Оставаясь во многих отношениях рационалистом, Г. толковал еванг. чудеса либо натуралистически, либо символически. Относительно Воскресения он полагал, что Бог не попустил Иисусу Христу действительно умереть на кресте, и поэтому Он смог явиться ученикам как восставший из мертвых. Это странное предположение не удовлетворило ни верующих, ни сомневающихся.

◆ Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. Nebst einen Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung, Riga, 1797; в рус. пер.: История евр. позиции, ч.1, Тифлис, 1875; Идеи к философии истории человечества, М., 1877.

● Гайм Р., Г., его жизнь и сочинения, пер. с нем., т.1–2, М., 1888; Гулыга А.В., Гердер, М., 1975[2]; Жирмунский В.М., Жизнь и творчество Г., в его кн.: Очерки по истории классич. нем. лит-ры, Л., 1972; RGG, Bd. 3, S.235–39.

ГЕ́РИКЕ, Гюрике (Guericke, Güricke) Генрих (1803–76), нем. лютеранский богослов и библеист. Исполнял обязанности пастора в Галле, одновременно состоял профессором богословия в местном ун-те. Принадлежал к ортодоксальному крылу протестантизма. *Синоптическую проблему Г. решал с т. зр. гипотезы устного предания как осн. источника синоптиков. Его труд по *исагогике НЗ («Gesammtgeschichte des Neuen Testaments. Oder Neutestamentliche Isagogik», Lpz., 1854[2]) был переведен еп. *Михаилом (Лузиным) и долгое время служил пособием для рус. богосл. школ («Введение в новозав. книги Свящ. Писания», М., 1888[2]).

● ПБЭ, т. 4, с. 248–49; RGG, Bd.2, S.1904.

ГЕРМЕНЕ́ВТИКА (от греч. ἑρμηνεύω — объясняю) БИБЛЕЙСКАЯ, сумма принципов толкования свящ. книг. Библ. Г. фактически тождественна *экзегетике, хотя и отличается от *экзегезы. Последняя обозначает сам процесс комментирования Библии, в то время как библ. Г. является введением в экзегезу, установлением ее правил и методов.

Необходимость интерпретации Писания вытекает из самих его лит. особенностей. В Библии очень многое скрыто за строкой, требует активного размышления читателя. Это видно хотя бы из эпич. рассказов *Пятикнижия и *Исторических книг или тех *притч евангельских, к к-рым не дано прямого пояснения. Как отмечает известный нем. филолог Э.Ауэрбах, «библейский рассказ уже по своему содержанию нуждается в истолковании» («Мимесис», пер. с нем., М., 1976, с. 36).

Происхождение и основы общей Г. Библ. Г. тесно связана с общей Г., к-рая уходит корнями в культуру народов примитивной цивилизации. Так, обряды посвящения молодых членов общества у «первобытных» племен сопровождаются толкованием мифов и ритуальных символов. В древневост. и антич. культурах жрецы объясняли слова экстатич. прорицателей и письменно фиксировали эти объяснения. Но настоящее начало искусству Г. было положено греч. философами, к-рые задавались целью отыскать глубинный смысл в мифах и у Гомера. При

этом они зачастую вкладывали в древние тексты и сказания смысл, весьма от них далекий. По существу, они лишь использовали мифы для изложения собств. взглядов. Особенно типично это было для стоиков, что вызвало ироническое замечание Цицерона: «Вы считаете старых поэтов за стоических философов». У стоиков была еще одна задача: защищать архаические мифы от нападок скептиков, истолковывая их аллегорически. Этот прием был усвоен *александрийской школой иудейского богословия (Аристобул, *Филон Александрийский) при интерпретации ВЗ.

В период поздней античности и в Средние века труды по Г. сосредоточиваются вокруг Библии; только с эпохи Ренессанса начинает развиваться науч.-лит. Г. в применении к антич. памятникам. Наибольших успехов она достигла в 19–20 вв. С одной стороны, усилилось стремление понять индивидуальный характер древнего текста, вжиться в мир его автора (*Шлейермахер), а с другой — стали разрабатываться интуитивные и структуралистские методы проникновения в мир мышления общества, чуждого европейскому (О. Шпенглер, К. Леви-Стросс). Нек-рые теологи расширили понятие и роль Г., рассматривая ее как универсальный ключ к истории вообще и истории Церкви в частности (*Эбелинг).

Общая Г. тесно связана с проблемой понимания, т. к. понимание не есть просто восприятие информации. Цель его — проникнуть за систему знаковых символов, из к-рых складывается речь (и записанное слово), с тем чтобы возможно более адекватно постичь скрытый в них смысл. Особо трудной для понимания является структура архаического сознания. Для богословия герменевтич. вопрос понимания играет огромную роль, т. к. он касается непостижимой реальности. Библ. Г. оперирует символами как условными знаками. Напр., слова «Отец» или «рождение», прилагаемые к Тринитарной тайне, взяты из сферы чисто земных отношений, но как символы переносятся в область неизреченного.

Нередко Г. оказывает помощь этимология, установление смысловых корней слова и связи его с другими родств. словами (так, в Ин 1:14 выражение «обитало с нами» буквально означает «поставило среди нас скинию», что перебрасывает мост между культовым прообразом ВЗ и явлением Богочеловека в мире).

Принципы Г., выработанные со времен Ренессанса до наших дней, можно свести к нескольким гл. положениям. 1) Тексты необходимо изучать не в изоляции, а в общем контексте, целостной структуре произведения. 2) При истолковании текста важно составить по возможности наиб. полное представление о личности автора, даже если неизвестно его имя. 3) Огромную роль в интерпретации документа играет реконструкция историч. и культурной среды, в к-рую был включен автор. 4) Требуется тщательный грамматический и филологический анализ памятника в соответствии с законами языка оригинала. 5) Поскольку каждый лит. *жанр имеет свои особенности и приемы, важно определить, к какому жанру принадлежит данный текст (с учетом специфики его худож. языка: гиперболы, метафоры, аллегории, символы и т. д.). 6) Толкованию должно предшествовать критическое изучение рукописей, призванное установить наиб. точное чтение текста. 7) Толкование остается мертвым без интуитивного сопричастия

духу памятника. 8) Пониманию смысла текста может способствовать сравнительный метод, т. е. сопоставление с другими аналогич. текстами. 9) Толкователь обязан установить, какой смысл написанное имело прежде всего для самого автора и его среды, а затем уже выявить отношение памятника к совр. сознанию.

Иудейская библейская Г. Собственно библ. Г. возникла независимо от античной, но позднее восприняла ее осн. элементы. Первым и гл. принципом Г. в ветхозав. время была вера в Писание как Слово Божье. Писание требовало к себе иного подхода, нежели обычное произведение письменности.

Вторым принципом была вера в единство свящ. истории, в к-рой явлены спасительные деяния Господни. Отсюда постоянная перекличка тем в книгах ВЗ и *апокрифах. Эта вера в единство *Откровения и Домостроительства спасения и послужила основой для формирования самой Библии как единой книги.

Третий принцип заключается в том, что Откровение воли Божьей обращено не к единицам избранных, а ко всей Церкви любого времени. *Таргумы — переводы свящ. книг на разговорный *арам. язык — свидетельствуют о том, что *книжники сознавали необходимость понимания Библии широкими народными массами.

В *междузаветный период раввинистич. школы (преимущ. фарисейские) выработали специальные правила (евр. מדות, *мидóт*), с помощью к-рых возможно толкование библ. текстов, чаще всего для обоснования *галахи. Предание сохранило семь таких мидот, к-рые приписывают Гиллелю (умер ок. 10 н.э.). Вот нек-рые из них: толкование по аналогии. Напр., суббота, по Библии, — день покоя, но обществ. жертвы не нарушают святости субботы; заклание пасхального агнца есть вид обществ. жертвы и, следовательно, не может нарушать субботы (ср. Мф 12:5); устрожение заповедей. Напр., если в субботу предписан покой, следовательно, запрещена и всякая активная деятельность; вывод из сходства. Напр., если какое-то место Писания может быть истолковано двояко, то нужно принять толкование другого, близкого по смыслу места, где толкование однозначно; снятие противоречий. Напр., если два текста противоречат друг другу, следует искать третий, к-рый бы примирил их; интерпретация неясных мест должна производиться на основе общего контекста.

Филон Александрийский и его предшественники целиком переносили в библ. Г. методы греч. философии, толкуя Писание в духе аллегоризма.

Святоотеческая Г., приняв три гл. положения ветхозав. Г., частично усвоила и метод Филона. *Ориген был первым, кто сформулировал этот метод в христ. преломлении. Он доказывал ошибочность понимания Библии «по голой букве», а не «по духу» (О началах, IV, 9). Буквальный смысл есть лишь «тело Писания», а следует от тела восходить к духу. Важнейшим инструментом для выявления духовного смысла Ориген считал аллегоризм. Хотя в особенностях применения Оригеном аллегорич. метода было много произвольно субъективного, влияние его Г. вышло далеко за пределы собственно *александрийской школы (см. ст. Святоотеческая экзегеза).

В противоположность Оригену представители *антиохийской школы ценили гл. обр. историч., буквальный смысл Писания. Нек-рые из антиохий-

цев шли так далеко, что расценивали ряд библ. книг лишь как плод человеческого разума и вдохновения (*Феодор Мопсуестский).

Тем не менее различные направления святоотеч. Г. имели и много общих черт, в т. ч.: 1) веру в духовное единство обоих Заветов (в отличие от концепции *Маркиона); 2) принцип истолкования и оценки ВЗ через призму НЗ, при особом внимании к мессианским пророчествам и прообразам. Многие св. отцы одновременно применяли методы и александрийской и антиохийской Г. (свт. *Кирилл Александрийский, блж. *Августин и др.). Свт. *Иоанн Златоуст обосновал этот синтез подходов. «Иное в Писании, — учил он, — до́лжно понимать так, как сказано, а иное — в смысле переносном» (Беседа на Пс 46, I). Блж. *Иероним придерживался подобной же точки зрения. Кроме того, он указывал, что толкователь обязан прежде всего уяснить прямой смысл текста (т. е. что хотел сказать сам свящ. автор и через него — Бог). Иероним одним из первых стал обращать внимание на индивидуальные особенности библ. писателей и т. о. поставил вопрос о человеческом аспекте Писания. Свт. Кирилл Александрийский настаивал на необходимости «иметь весьма ясное представление <...> о точном смысле исторического повествования». Он был убежден, что «пророческое слово приличествовало и вполне соответствовало событиям и обстоятельствам известного времени» (Толкования на Ис, I, Предисловие).

Опыт формального определения правил Г. в этот период принадлежит *Тихонию Африканскому и еп. *Евхерию Лиринскому. Следует отметить также герменевтич. правила, составленные италийским аббатом *Кассиодором и сановником имп. Юстиниана *Юнилием Африканским, к-рый в основном следовал методу антиохийской школы.

Схоластическая средневековая и новая католическая Г. Раннее Средневековье во многом потеряло связь с патристич. традицией, но уже *Абеляр поставил вопросы библ. Г. и пытался решать их, основываясь на трудах латинских отцов. Схоласты классич. периода, следовавшие за ним, стремились четко сформулировать герменевтич. принципы. Они восприняли патристич. деление трактовки Библии на историческое (прямое, или буквальное) и духовное. В свою очередь, историч. интерпретация смысла Библии была как непосредственной, так и иносказательной, метафорической (напр., слова Ин 19:17 имели историч. смысл, а Мф 16:24 — иносказательный). Духовное толкование смысла могло быть: а) прообразовательным (см. ст. Прообразы библейские), б) *аллегорическим, в) *тропологическим, г) *анагогическим, д) *аккомодическим.

Особое значение в католич. Г. придавалось и придается т. н. полноте смысла (sensus plenior) — термину, вокруг к-рого было много дискуссий. Под этим термином понимается такой смысл Писания, к-рый не был осознан самим свящ. автором. В подтверждение приводят: а) тот факт, что Слово Божье в своей полноте превосходит ограниченный кругозор самого библ. писателя; б) явление, известное в истории лит-ры, когда творение писателя оказывается более емким, чем его мышление.

На основе святоотеч. и схоластич. Г. в католич. богословии были разработаны формальные правила экзегезы: при толковании Библии следует учитывать законы языка, на к-ром она написана; комментарий должен соответствовать учению отцов Церкви; эк-

зегет обязан следовать указаниям церк.-иерархич. учительства (магистериума), к-рое понимается как актуализированное Предание Церкви; толкование не должно расходиться с «общим мнением» Церкви, т. е. тем, что, по словам прп. *Викентия Лиринского, «все <...> или большинство <...> единомысленно принимали, содержали, передавали открыто, часто, непоколебимо» (Против еретиков, I, 28).

Эти правила, в целом достаточно обоснованные, не могут, однако, с православной т. зр. считаться правилами абсолютными. Толкования св. отцов и указания церк. учительства не всегда были однозначными. Что касается принципа прп. Викентия, то он может применяться лишь с известными оговорками, т. к. догматы, каноны и церк. традиции не были даны раз и навсегда в виде застывшей неизменной суммы. Они раскрывались постепенно на протяжении столетий истории Церкви. Кроме того, сами догматы не дают точных и конкретных разъяснений относительно методов библ. Г. и указывают для нее лишь общие ориентиры (см. ст. Боговдохновенность Свящ. Писания). Существенные изменения в католич. Г. произошли после издания энциклики папы *Пия XII (1943) и Ватиканского II собора (см. Б о ш а н П., Свящ. Писание сегодня, «Символ», 1981, № 6).

Протестантская Г., отвергнув основные католич. положения о правилах экзегезы, выдвинула в качестве гл. принцип: «Писание толкуется через само же Писание». *Лютер резко возражал против допустимости аллегоризма, тем не менее протестантские толкователи его не избежали. В результате не сложилось единой протестантской библ. Г. Это тем более понятно, что Лютер провозгласил «свободу исследования Библии», через к-рую Бог говорит с каждым человеком лично. Герменевтич. принципы Лютера были развиты Флацием Иллирийским.

С 17 в. возникла протестантская рационалистич. Г., к-рая в 19 в. приняла форму либерального подхода к Библии. Этот подход ограничивал экзегетику герменевтич. приемами, к-рые прилагаются к любому древнему памятнику лит-ры. Т. о., из *богочеловеческой природы Писания устранялся элемент божественный и оставлялся чисто человеческий, принадлежащий истории. Противники либеральной Г. из числа протестантов на первое место выдвинули проблему а к т у а л и з а ц и и Слова Божьего. Для *Барта, *Бультмана, *Эбелинга, при всем различии их взглядов, важнейшая цель библ. Г. и экзегезы — сделать Слово, произнесенное много веков назад, живым и понятным совр. человеку. У Барта эта цель достигается безусловной верой в Откровение, а у Бультмана — *демифологизацией (переводом архаич. понятий на язык совр. мышления). В новейшей библ. Г. используются методы совр. *структурализма, а также ставится вопрос о необходимости рассматривать свящ. книги в контексте всего *канона.

Православная проблематика библейской Г. Как отмечал видный рус. богослов и историк И.Н.*Корсунский, католич. учение о множественности смыслов Писания «не осталось без влияния и на нашу русскую герменевтику со времен старой Киевской академии» («Новозаветное толкование ВЗ», М., 1885, с. 9). Это объясняется не просто историч. условиями, но и многозначностью смысловых уровней самой Библии, а также различ. патристич. толкованиями. Митр. Макарий (Булгаков) принимал ставшее тради-

ционным деление толкования Писания на буквальное и духовное, а также требование, чтобы экзегет следовал «учению Православно-Кафолической Церкви». В качестве средств понимания свящ. книг он называл: 1) внутренние (словоупотребление, контекст речи, цель свящ. книги); 2) внешние (писатель, лица, им описываемые, время, место и повод написания свящ. книги) («Введение в православное богословие», СПб., 1897[6]). В ту же эпоху вопросов Г. касался и архиеп. *Иннокентий (Борисов). Он считал, что *критика библейская должна предшествовать библ. Г., однако под Г. он понимал уже сам процесс толкования. «За сим разбором критическим, — писал он, — должен потом следовать второй разбор, «герменевтический», т. е. разум из обозренного им учения религии должен извлечь сущность; должен показать или ясно представить себе то, чему учит разбираемое им Откровение, что предписывает и чего требует, что обещает. Словом: составить об нем ясное понятие» (Соч., СПб., 1877, т.11).

Герменевтич. принципы еще не нашли окончат. выражения в правосл. богословии. В его задачу входит критич. анализ предшествовавших традиций в свете ц е л о с т н о г о учения Церкви.

Прежде всего подлинное христ. толкование Библии унаследовало ветхозав. восприятие ее как живого и действенного Слова Божьего, обращенного и ко всей Церкви, и к человеку любого времени, в т. ч. и к нам. Поэтому Свящ. Писание требует благоговейно-молитвенного отношения, без к-рого за мертвой буквой не может открыться Дух.

Исконное *Предание Церкви о единстве двух Заветов и осмысление ВЗ через НЗ входит как органическая часть в состав правосл. библ. Г. При использовании же святоотеч. экзегезы она не может не учитывать: 1) разнообразия мнений св. отцов относительно тех или иных мест Писания и 2) зависимости их естеств.-науч. и историч. концепций от антич. представлений, к-рые в наст. время более не могут быть принимаемы.

На англо-рус. конференции 1927 С.Безобразов (впоследствии еп. *Кассиан) подчеркнул, что правосл. библ. Г. в отличие от католич. не располагает авторитетными указаниями церк. учительства для интерпретации всех текстов Писания, что потенциально дает большую свободу для библ. исследований. Толкователь, замечает он, не найдет и в Свящ. Предании «готовой формулы по каждому интересующему его вопросу». Основой правосл. Г., по словам еп. Кассиана, является вера в «двуединую богочеловеческую сущность» Библии.

Прилагая к свящ. книгам принцип IV Халкидонского собора, правосл. богословие имеет все основания изучать человеческий аспект Библии (авторство, датировку, стиль и жанры свящ. книг), прибегая при этом к методам общей внебибл. Г., однако это не должно заслонять тайны боговдохновенности. Архим. Киприан (Керн) пишет: «Не возбраняется, разумеется, филологам заниматься с точки зрения сравнительного языкознания и священным текстом Библии, равно как тому же методу можно отдавать предпочтение и при изучении текстуальной ткани “Илиады” или “Божественной комедии”. Но при ограничении одним этим методом ученый рискует в изучении поэзии Гомера или Данте не понять ее как памятник высшей красоты, а применяя этот же метод к тексту Библии, оставить без внимания религиозную, духовную, божественную сторону ее» («Золотой век святоотеческой письменности», Париж, 1966).

Что же касается первого принципа общей Г., то, по словам еп. Кассиана, «правило толкования текста в контексте сохраняет силу и для Священного Писания, но единство канона распространяет понятие контекста для каждого данного места Слова Божия до пределов всего Священного Писания».

Рецепция протестантского подхода (толковать Библию через саму же Библию) возможна лишь в том случае, если он принимается в качестве одной из стадий экзегезы, а не в качестве всеобъемлющего и исчерпывающего принципа.

Иными словами, совр. правосл. библ. Г. стремится к синтезу, к-рый будет включать в себя лучшие достижения и методы, сложившиеся за всю историю экзегетики.

● Иером.*Антоний (Храповицкий), О правилах Тихония и их значении для совр. экзегетики, М., 1891; *Вигуру Ф., Руководство..., М., 1897, т.1; *Безобразов С., Принципы правосл. изучения Свящ. Писания, «Путь», 1928, № 13; Герменевтика: история и современность, М., 1985; Гибер (*Жибер) П., Евангелия: вера и история, «Логос», 1972, № 6; *Муретов М.Д., Герменевтич. теория Канта, БВ, 1892, № 7; *Рыбинский В.П., Юнилий Африканский и его руководство к изучению Библии, К., 1904; *Савваитов П.И., Правосл. учение о способе толкования Свящ. Писания, СПб., 1857; его же, Библейская Г., СПб., 1859[2]; еп.*Михаил (Лузин), Библейская наука, Тула, 1898, кн.1; архиеп. Феоктист (Мочульский), Драхма от сокровища божественных Ветхого и Нового Завета, М., 1809; Шпет Г.Г., Г. и ее проблемы, в сб.: Контекст, М., 1989–92; Barton J., Reading the Old Testament: Method in Biblical Study, Phil., 1984; Braaten C.E., History and Hermeneutics, L., 1968; *Bultmann R., Das Problem der Hermeneutik, in: Bultmann R., Glauben und Verstehen, Tüb., 1955, Bd. 2; Charlier C., La lecture chrétienne de la Bible, Maredsous (Belgium), 1950; *Ebeling G., The Word of God and Tradition, L.–Phil., 1968; Enc.Kat., t.2, s.464–68; JBC, v.2, p.605–23; Keegan T., Interpreting the Bible: A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics, N.Y., 1985; Levie J., La Bible, P.–Louvain, 1958; Silva M., Biblical Words and Their Meaning, Grand Rapids (Mich.), 1983; Esbroeck M., Herméneutique, structuralisme et exégèse, P., 1968.
См. также ст.: Новая герменевтика; Шлейермахер.

ГЕРХАРДССО́Н (Gerhardsson) Биргер (р. 1926), швед. протестантский библеист. Род. в Веннесе. Окончил Уппсальский ун-т, где затем преподавал НЗ; с 1970 профессор в Лунде. Представитель *скандинавской библеистики, ученик *Рисенфельда.

Следуя традиции скандинавской школы, Г. поставил вопрос об устном предании как источнике Евангелия. В работе «Память и манускрипт» («Memory and Manuscript», Uppsala–Lund, 1961) Г. провел аналогию между Иерусалимской церковью и раввинистич. школами с их обычаем запоминать наизусть речения наставников. В иудейских общинах 1 в. существовали специальные лица, к-рые культивировали искусство запоминать эти афоризмы дословно. По мнению Г., нечто подобное возникло и в Церкви, благодаря чему устное Евангелие сохранило подлинные слова Христа. Оппоненты Г. утверждали, что такая аналогия незаконна, ибо ученики никогда не относились к Христу просто как к Учителю. Однако в известной мере гипотеза Г. признается экзегетами, придающими значение устной досиноптич. фазе истории Евангелий.

◆ Die Anfänge der Evangelientradition, Wuppltal, 1977 (англ. пер.: The Origins of

the Gospel Tradition, Phil., 1979); The Ethos of the Bible, L.–Phil., 1981.

ГЕТТЭ́ (Guettée) Рене Франсуа, свящ. (1816–92), франц. правосл. историк и богослов. Первоначально был католич. священником в Париже. За критику папства в работе «История Церкви во Франции» («Histoire de l'Eglise de France», t.1–12, P., 1847–56) был запрещен в служении и вскоре присоединился к Рус. Правосл. Церкви, приняв имя Владимир. В 1875 Г. стал российским подданным.

Большинство работ Г. носит полемич. и церк.-историч. характер. Широкую известность приобрел его труд о *Ренане («Réfutation de la prétendue «Vie de Jésus» de m. E.Renan», vol. 1–4, P., 1863–64), впоследствии переведенный на рус. яз.: «Э. Ренан перед судом науки, или Опровержение известного сочинения Э. Ренана "Жизнь Иисуса", основанное на выводах из Библии и рассматриваемое с точки зрения историч. критики и философии» (М., 1889). Это был первый в правосл. лит-ре ответ Э. Ренану, вышедший сразу же после появления его книги.

● Автобиографию Г. см.: ВиР, 1890, ч.I, II, 1891, ч.I, II, 1892, ч.II; НЭС, т. 13; ПБЭ, т. 4, с. 357–59.

ГЁЛЬШЕР Густав — см. Хёльшер.

ГИ́ЗЕЛЕР (Gieseler) Иоганн Карл Людвиг (1792–1854), нем. протестантский историк Церкви. Род. в Гитерсхагене (Вестфалия). Окончил Галльский ун-т, с 1817 доктор философии. В 1819, получив степень доктора богословия, Г. принял приглашение в новооткрытый Боннский ун-т. В 1831 он занял каф. церк. истории в Гёттингенском ун-те и работал там до конца своих дней. Это был деятельный администратор и трудолюбивый ученый.

Гл. труд Г. — «Руководство по истории Церкви» («Lehrbuch der Kirchengeschichte», Bd.1–6, Darmstadt–Bonn, 1824–55). Нек-рые критики считали Г. рационалистом, по свидетельству же одного авторитетного современника, ученый был искренним христианином и весь его «рационализм» сводился к «мужественной и стойкой борьбе за права разума».

В истории библеистики Г. известен своей ранней работой «Историко-критический опыт о происхождении Евангелий» («Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung der Evangelien», Lpz., 1818). В ней впервые подробно обоснована теория *Гердера об устном предании как источнике для *синоптиков. По мнению Г., арам. предание в апостольскую эпоху приобрело устойчивый характер, но в соответствии с потребностями различ. общин было модифицировано и легло в основу письменных Евангелий.

● *Лебедев А. П., Церк. историография в главных ее представителях с IV по XX в., в его: Собр. церк.-историч. соч., М., 1898, т. 1; *Муретов М.Д., К вопросу о происхождении и взаимном отношении синоптич. Евангелий, ПТО, т. 27, 1881; его же, Протестантское богословие до появления Страусовой «Жизни Иисуса», Серг. Пос., 1894; ODCC, p.565; RGG, Bd. 2, S. 1570–71.

ГИЙЕ́ (Guillet) Жак, иером. (р. 1910), франц. католич. экзегет и богослов. Род. в Лионе. Семнадцати лет вступил в Общество Иисусово. Был профессором экзегетики НЗ в Лионе и Париже. Входил в состав редколлегии «Словаря библ. богословия» (СББ).

Очерки Г. по библ. богословию собраны им в один том под заголовком

«Библейские темы» («Thèmes bibliques», P., 1951). Они посвящены Исходу и странствию в пустыне, учению о благодати, справедливости и истине, Небесном Хлебе и др. проблемам ВЗ и НЗ. Идеи Г., впервые высказанные им в кн. «Иисус Христос вчера и сегодня» («Jésus Christ hier et aujourd'hui», P., 1963), нашли полное выражение в исследовании «Иисус перед лицом Своей жизни и смерти» («Jésus devant sa vie et sa mort», P., 1971). Эта работа касается сложнейшей и ответственной темы: что открыл Христос о Себе ученикам и как в связи с этим развивалась *христология ранней Церкви? Автор признает, что живое свидетельство Христа дошло до нас, будучи преломленным через сознание евангелистов, но в то же время он убежден, что они не исказили Его свидетельства — их слова позволяют приблизиться к подлинной тайне Богочеловека.

Г. отдает должное попыткам *Бультмана найти новые формы для выражения вечных христ. истин, но в отличие от нем. критика не считает христологию НЗ мифологией. Она теснейшим образом связана с тем, что слышали апостолы от Иисуса, что пережили в общении с Ним и в пасхальном опыте. Парадокс учения Христа о Себе заключается, по словам Г., в том, что Он не столько декларирует Свою тайну, сколько побуждает учеников самих найти для нее нужные слова. «Люди должны в самих себе отыскать пути для определения того, Кто такой Иисус, не повторяя этого за Ним, — такова установка синоптиков. В свою очередь, сказанное людьми есть подлинный отголосок того, что Иисус знает о Себе Самом, и в этом заключается схема Иоанна... Эти два направления должны совпадать, и через них должны проступать черты истинной сущности живого Иисуса». Г. считает, что даже если наименование «Сын Божий» было принято лишь в послепасхальный период (как думал Бультман), оно есть адекватное выражение опыта Церкви, познающей Христа.

◆ Mythe ou Vérité de l'Ecriture Sainte, Toulouse, 1968; A God Who Speaks, Dublin, 1979; в рус. пер.: ст. в СББ: Агнец Божий; Благодарение; Благодать; Бог; Дух Божий; Избрание; Иисус; Сын и Отец, «Символ», 1982, № 7.

● Р е ф у л е Ф., Иисус — Тот, Кто приходит из иного мира, пер. с франц., «Логос», 1973, № 3–4; см. также: WBSA, p. 252.

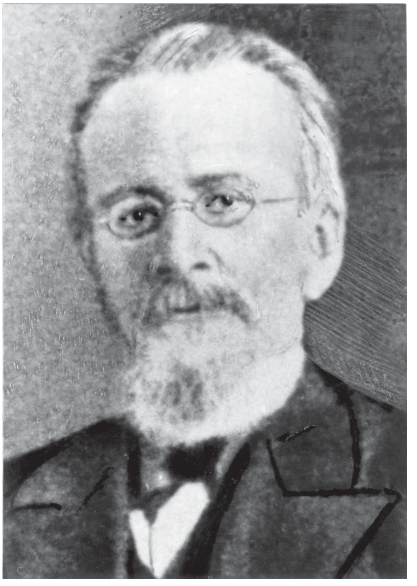
ГИКСО́СЫ, греч. форма егип. термина «хека-хасут», властители пустынных нагорий (в переносном смысле — властители чужих земель), название завоевателей, к-рые покорили Египет ок. 1700 до н.э. и правили там в качестве фараонов более 100 лет. Скудные свидетельства о владычестве Г. содержатся в ряде егип. памятников и в трудах егип. жреца Манефона (3 в. до н.э.), фрагменты из к-рых приводит *Иосиф Флавий (Против Апиона, I, 14 сл.). Своей столицей Г. сделали расположенный в Дельте г. Хетварт (Аварис, евр. Цоан, греч. Танис). Полагают, что их победе над египтянами способствовало использование ими боевых коней, дотоле неизвестных в долине Нила. У Г. были опорные крепости в Сирии и Палестине (Хеврон, Шарухен). Этнич. состав завоевателей был, по-видимому, смешанным при господстве семито-хурритского элемента. Манефон, как свидетельствуют *Юлий Африканский и *Евсевий Кесарийский, считал их финикийцами, но при этом отождествлял с иудеями. На печатях нек-рые правители Г. имеют семитские имена (Иаковэль, Анатер). Изгнание Г. совершилось под

руководством егип. царей Фиваиды, основателей XVIII династии.

Отождествление древних врагов Египта с израильтянами у Манефона, очевидно, было продиктовано полемическими религ. мотивами. Однако определ. связь между Г. и израильтянами могла существовать. Завоеватели пришли из Сирии и, хотя усвоили егип. культуру, должны были опираться на азиатских поселенцев Дельты. Подавляющее большинство библеистов считают, что именно этим объясняется карьера Иосифа. Переселение потомков Иакова в Дельту хронологически совпадает с началом царствования Г. Враждебное отношение к ним было перенесено и на израильтян, к-рые при царях XIX династии оказались в положении государств. рабов.

● *Авдиев В. И., Военная история Древнего Египта, М., 1948, т. 1; *Брэстед Дж., История Египта с древнейших времен до персидского завоевания, пер. с англ., М., 1915, т. 1; *Введенский Д. И., Патриарх Иосиф и Египет, Серг. Пос., 1914; История Древнего Востока, под ред. Г. М. Бонгард-Левина, М., 1988, ч. 2, с. 415–21; Лапис И. А., Новые данные о гиксосском владычестве в Египте, ВДИ, 1958, № 3; *Тураев Б. А., История Древнего Востока, Л., 1935, т. 1; BTS, № 53–54;*Vaux R. de, Histoire ancienne d'Israël, P., 1971, v. 1; Engberg R. M., The Hyksos Reconsidered, Chi., 1939; Mayani Z., Les Hyksos et le monde de la Bible, P., 1956.

ГИЛЬТЕБРА́НДТ Петр Андреевич (1840–1905), рус. правосл. литератор и историк. Учился в Московском ун-те. Занимался фольклористикой, этнографией и древнерус. историей. Сотрудничал в славянофильской газете И. С. Аксакова «День». Много сделал для публикации памятников древнерус. церк. лит-ры. Г. нашел в Виленской б-ке и опубликовал «Туровское



Петр Андреевич Гильтебрандт

Евангелие XI в.» и комментарий к нему (Вильна, 1869). Гл. вкладом Г. в библеистику было издание двух пособий: «Справочный и объяснительный словарь к НЗ» (т.1–6, Пг., 1882–85) и «Справочный и объяснительный словарь к Псалтири» (СПб., 1898). (См. рец. *Воскресенского Г.А.: «Справочный и объяснительный словарь к НЗ», сост. П.Г., ХЧ, 1888, № 7/8 и *Юнгерова П.А.: «Словарь к Псалтири», рец. на кн. П. Г. «Справочный и объяснительный словарь к Псалтири», ХЧ, 1900, № 9).

● «Прибавление к ЦВед», 1905, № 50; Рудаков В., Г. П. А. (Некролог), «Историч. вестник», 1906, т. 103, № 1.

ГИЛЯРО́В-ПЛАТО́НОВ Никита Петрович (1824–87), рус. правосл. публицист и обществ. деятель. Род. в Коломне в семье священника. В 1848 окончил МДА и написал магистерскую дисс. «О потребности вочеловечения Сына Божия для спасения рода человеческого». В МДА Г.-П. читал

лекции по *герменевтике Свящ. Писания и проявил себя выдающимся преподавателем. «В 1854 г. закончилась его профессорская деятельность. Это зависело от воли митр. Филарета» (С. Кедров). Г.-П. примыкал к славянофилам, печатался в их периодич. изданиях, но был не чужд и др. течениям. Поэтому в годы его цензорства в Московском комитете (1856–63) к печатанию допускались труды авторов самых разных направлений. В дальнейшем Г.-П. работал при Министерстве народного просвещения и был управляющим Синодальной типографии. Издавал газету «Современные известия» и журн. «Радуга».

◆ Сборник соч., т.1–2, М., 1899–1900.

● Шаховской Н.В., Никита Петрович Г.-П., Критико-публицистич. очерк, Ревель, 1893; ПБЭ, т. 4, с. 374–81.

ГИПЕ́РБОЛЫ (греч. ὑπερβολή — преувеличение) В БИБЛИИ, художеств. прием, состоящий в том, что описание события или свойств явления дано с явным преувеличением с целью подчеркнуть, усилить выразительность повествования. Г. изобилует вся мировая лит-ра от древневост. до современной. Особенно часто этот усл. прием используется в поэзии и эпосе. Г. не требуют буквального понимания, т. к. их цель — создать целостный, запоминающийся образ (напр., у Гоголя: «не всякая птица долетит до середины Днепра»). Направленность Г. бывает различной: это и возвышение образа, и подчеркивание контрастов, и ирония.

Библ. поэтика включает в себя элементы Г., что необходимо учитывать при интерпретации свящ. текста. Толкователь, к-рый игнорирует особенности гиперболич. приемов, рискует принять усл. образ за адекватное и точное изображение реальности. Выявлению Г. помогает сравнит. метод (сопоставление библ. текстов с родственными им по жанру). Характерным примером Г. можно считать сказание о том, как Самсон убил одной ослиной челюстью тысячу врагов (Суд 15:15-17). Г. свойственны и речам Христа (Мф 23:24; Мк 10:25), и языку евангелистов (Ин 21:25).



Никита Петрович Гиляров-Платонов

ГИПЕРКРИТИЦИ́ЗМ (от греч. ὑπέρ — сверх и κριτική — критика) — тенденция выдвигать, отстаивать и принимать такие историч. концепции (в т. ч. относящиеся к библеистике), к-рые радикально расходятся с традиционными представлениями. Мотивы, порождающие Г., обычно относятся к двум категориям: 1) намерение подорвать с позиций рационализма, пантеизма, деизма и пр. основы христианства или религ. веры вообще — к этой категории Г. относятся *мифологич. теория происхождения христианства, *панвавилонизм и др. гипотезы *отрицательной

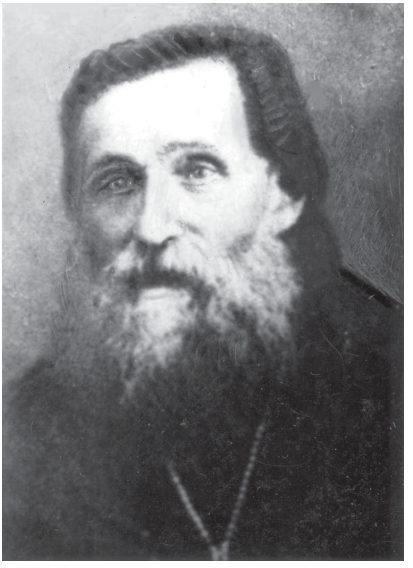
критики; 2) естественная и порой психологически оправданная реакция на фидеизм и отсутствие критич. подхода к источникам. Крайности Г. обычно сменяются более умеренными взглядами, нередко под влиянием новых открытий археологии (так, в частн., было с вопросом о достоверности сказаний *Пятикнижия и *Историч. книг ВЗ).

ГИ́ТЦИГ (Hitzig) Фердинанд (1807–75), нем. протестантский экзегет, ученик *Паулюса, *Гезениуса и *Эвальда. Преподавал в Гейдельбергском (1830–32) и Цюрихском (1832–61) унтах. Под его редакцией вышло *критич. издание Псалтири и Пророческих книг. Г. выдвинул гипотезу, согласно к-рой б. ч. псалмов была написана во 2 в. до н.э., но дальнейшие исследования библеистов эту гипотезу не подтвердили. Главный труд Г. — «История израильского народа» («Geschichte des Volkes Israel», Bd.1–2, Lpz., 1869).

● ПБЭ, т. 4, с. 394–95.

ГЛАГО́ЛЕВ Александр Александрович, прот. (1872–1938), рус. правосл. библеист. Род. в Тульской губ. в семье сел. священника. Окончил местную ДС, а затем КДА (1898), где стал э.орд. профессором каф. Свящ. Писания ВЗ (с 1906). Одновременно был настоятелем Добро-Николаевской церкви и благочинным. Участвовал в составлении «Правосл. богосл. энциклопедии» (ПБЭ) и сотрудничал в различных церк. журналах. Г. был близок к семье писателя М. А. Булгакова. В 1938 репрессирован.

Магистерская дисс. «Ветхозаветное библейское учение об ангелах» (К., 1900) — наиболее полный синтез ветхозав. ангелологии в правосл. библеистике. Трудность задачи, к-рую поставил перед собой ученый, заключалась в том, что в Библии термин «ангел»



Протоиерей Александр Глаголев

(евр. מלאך, *малáх*) имеет разнообразные значения. Нередко под Ангелом Господним подразумевалась особая форма Богоявления или же пророк, говорящий от лица Бога. Кроме того, взгляды на ангелов как на существа сверхчеловеческие претерпели в богословии ВЗ ряд изменений. Г. дал очерк истории ангелологии, а также проанализировал все наименования ангелов в Писании в связи с происхождением терминов «сыны Божии», «серафимы», «херувимы» и пр. В работе Г. содержится и история библ. демонологии. Автор не мог воспользоваться данными по истории религий *Древнего Востока, к-рыми располагает совр. наука, но высказал ряд ценных соображений, подчас предвосхитив выводы совр. библеистики. Раскрытие темы у Г. неотделимо от критики спорных гипотез, к-рые высказывались зап. учеными.

Г. занимался социальными вопросами ветхозав. истории. Он перевел труд *Буля «Социальные отношения израильтян» (СПб., 1912) и написал самостоят. исследование «Древнееврей-

ская благотворительность» (К., 1903). В нем автор показал, что в ВЗ социальные проблемы тесно связаны с религ.-нравств. аспектами жизни общества. Для раскрытия темы Г. привлек не только библ., но и талмудич. материал. «Преимущественно посюсторонний характер древнееврейского мировоззрения, — отмечал Г., — сообщал благотворительности древнееврейской характер материального попечения о телесных нуждах бедных, между тем христианским воззрениям на человека как вечного по своему назначению члена Царства Божия условливается духовный возвышенный и воспитательный характер благотворительности... Тем не менее древнееврейской благотворительности присущи и положительные непреходящие черты, которые могут служить образцом подражания и в христианском обществе».

В реферате «Левиты и Левиино колено» (К., 1912) Г. выступил против теории школы *Велльхаузена, согласно к-рой левиты как культовое колено появились лишь после Плена. С этих же позиций написан и очерк «Книга Левит» (К., 1915), защищающий глубокую древность законов 3-й книги *Пятикнижия. Г. принадлежат коммент. к 3–4 Цар, 2 Пар, Тов, Притч, Песн, книгам пророков Наума, Аввакума, Софонии и Аггея и к Соборным посланиям, написанные для *«Толковой Библии», выходившей под ред. *Лопухина и его преемников (эти коммент. Г. выходили и отд. оттисками). В своих исагогич. воззрениях Г. стоял на консервативных позициях, однако был основательно знаком с современной ему зап. библ. критикой.

◆ Новости нем. лит-ры по библ. археологии, ТКДА, 1901, № 11,12; Братья Господни, ПБЭ, т. 2, с. 1113–26; Иерусалим библейско-иудейский и частично современный в историко-археологич. отношении (б.м. и г.); Рец. на кн.: [проф. Н. Н. *Глубоковский, По вопросам духовной школы и об учебном комитете при Свят. Синоде, СПб., 1907] ТКДА, 1907, № 9; ВЗ и его непреходящее значение в христ. Церкви, К., 1909; Купина Неопалимая: Очерк библ.-экзегетич. и церк.-археологич., К., 1914; Закон ужичества, или левиратный брак у древних евреев, К., 1914.

● ПБЭ, т. 4, с. 400–02.

ГЛАГО́ЛЕВ Дмитрий Сергеевич, прот. (сер. 19 в. — нач. 20 в.), рус. правосл. церк. писатель и педагог. Род. в Тульской губ. в семье священника. Окончил Тульскую ДС и МДА (1888) со званием магистра. Рукоположен в 1892. Впоследствии — профессор богословия в Ярославском лицее.

Магистерская дисс. Г. «Второе великое путешествие св. ап. Павла с проповедью Евангелия (Деян 15:40—18:22)» носит историко-повествоват. характер и построена по образцу развернутых биографий ап. Павла (напр., *Фаррара). В вопросе о локализации общин, к к-рым адресовано Послание к Галатам, Г. стоит на т. зр. «северогалатийской теории» (см. ст. Павла св. ап. Послания). В целом работа вносит мало нового в тему, но, по мнению *Муретова, ценна привлечением материалов из новых и древних экзегетич. трудов. Рецензент назвал ее «подробным и обстоятельным историческим, филологическим, исчерпывающим комментарием на Деян 15».

● ПБЭ, т. 4, с. 398–400; Шостьин А. П., Магистерский диспут при защите дисс. свящ. [Г. Д. С. «Второе великое путешествие св. ап. Павла с проповедью Евангелия», Тула, 1893], БВ, 1893, № 10.

ГЛАГО́ЛЕВ Сергей Сергеевич (1865–1937), рус. правосл. богослов. Род. в Тульской губ. в семье священника. Окончил МДА (1889). Преподавал



Сергей Сергеевич Глаголев

библ. историю в Вологодской ДС (1890–92), затем перешел в МДА, где был с 1896 э.орд., а с 1902 орд. профессором каф. основного богословия.

Гл. темой работ Г. было соотношение веры и науки. Он обладал разносторонними интересами и обширной эрудицией. Деятельность Г. прервалась после закрытия МДА. В 30-е гг. Г. был репрессирован. С библ. тематикой соприкасаются как магистерская, так и докторская дисс. Г. («О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого», М., 1894; «Сверхъестественное Откровение и естественное Богопознание вне истинной Церкви», Харьков, 1900). Но наибольшее значение для библеистики имеет его кн. «Прошлое человека» (Серг. Пос., 1917). В ней Г. дает развернутую аргументацию в пользу символич. понимания библ. чисел (годы жизни праотцев и патриархов, число поколений и т. д.). Большой вклад внес Г. в *сравнит.-религ. изучение Библии. Следует отметить, что, принимая теорию развития, Г. отвергал эволюционизм в отношении антропогенеза.

◆ Всемирный потоп. Рец. на кн.: [Неймайр, История земли, т. 1, СПб., 1897], БВ, 1898, № 5; О происхождении человека, Серг. Пос., 1912.

● Дивакова В., Богосл. труды проф. МДА С. С. Г., Загорск, 1972 (ркп. МДА. Содержит библиогр. осн. трудов Г.); ПБЭ, т. 4, с. 395–98.

ГЛАДКО́В Борис Ильич (1847–?), рус. правосл. духовный писатель и обществ. деятель. По его собств. признанию, утратил веру еще в школьные годы. «От нас, — писал Г., — требовали буквального понимания всех слов Священного Писания, и через это мы постепенно теряли веру в то, что нам говорили на уроках Закона Божия». Однако в зрелые годы после тщательного изучения вопросов об отношении религии и науки и достоверности Евангелия Г. пережил обращение и с тех пор целиком отдался делу христ. просвещения и апологетики. Он объединил своих единомышленников в основанном им «Всероссийском трудовом союзе христиан-трезвенников», председателем к-рого был избран.

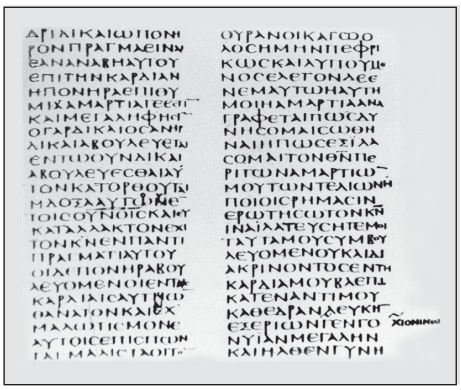
Писатель издавал свои книги за собств. счет, организовав их продажу по доступной цене для малоимущих. Огромной популярностью пользовался большой труд Г. «Толкование Евангелия» (более 600 с.), к-рый с 1905 по 1913 выдержал 4 изд. (СПб., 1905, 1907, 1909, 1913). Написанный ясным, простым языком, он вводил неискушенных читателей в еванг. *исагогику, содержал опровержение гипотез *отрицательной критики о НЗ и Христе и комментарии на тексты евангелистов, сведенные в один связный рассказ. Изъясняя Евангелие, Г. опирался на отцов Церкви и экзегетов 19 в. Отд. из-

данием вышла его еванг. гармония под названием «Евангельская история, составленная словами св. евангелистов, с 152 картинами» (СПб., 1913, с илл.). По личному опыту Г. считал одной из первопричин неверия буквальное толкование ВЗ, особенно его начал. глав, и доказывал ссылками на отцов Церкви неправомерность такого толкования. Преодолеть этот недостаток школьной рутины Г. пытался в кн. «Священная история ВЗ» (СПб., 1907, Пг., 1916[8]).

◆ Да, Христос действительно воскрес!, СПб., 1906; Первопричина нашего атеизма, СПб., 1906; Нагорная проповедь и Царство Божие, СПб., 1907; Библия в общедоступных рассказах, вып.1–2, СПб., 1907; Путь к познанию Бога, Кто был Христос?, Исполнимы ли заповеди Христа?, СПб., 1910; Притча о неверном управителе, СПб., 1912; Опыт разработки вопроса о последовательности еванг. событий, Пг., 1915.

● И с т о м и н К., Критико-биографич. заметка о кн.: [Б.И.Г. «Толкование Евангелия», СПб., 1906], ВиР, 1906, № 5.

ГЛО́ССА (греч. γλῶσσα — язык, речь), в источниковедении Г. означает пояснение или дополнение к тексту, сделанное либо на полях, либо между строк рукописи комментатором или переписчиком. Нередко Г. при дальнейшей переписке включались в сам текст и т. о. становились *интерполяциями. Это относится ко мн. древним манускриптам, в т. ч. и библейским. Выявление интерполяций, бывших ранее Г., — одна из задач *текстуальной критики Свящ. Писания. Напр., отсутствие в ряде древнейших еванг. рукописей Ин 5:3б-4, дает основание отнести эти строки к разряду Г., внесенных в текст.



Страница текста с глоссами

● ПБЭ, т. 4, с. 410–411; Enc.Kat., t. 5, s. 1117–18; ODCC, p. 572.

ГЛУБОКО́ВСКИЙ Николай Никанорович (1863–1937), рус. правосл. богослов, экзегет, патролог, историк Церкви, церк.-обществ. и экуменич. деятель. Род. в Вологодской губ. в семье бедного сел. священника. Окончил духовное уч-ще, Вологодскую ДС и МДА (1889). Начал печататься, еще будучи воспитанником семинарии и студентом. После окончания МДА был направлен в Воронежскую ДС.

Магистерская диссертация Г. (1890), посвященная блж. *Феодориту Киррскому, вызвала широкий отклик среди патрологов не только в России, но и за рубежом. Высокую оценку труду Г. дал Гарнак. В 1891 Г. был приглашен на каф. Свящ. Писания в СПб.ДА, где и состоял э.орд. профессором (1894–98), затем орд. профессором с 1898 до 1919, когда перешел в новообразованный Петрогр. богосл. ин-т. Одновременно преподавал и в Петрогр. ун-те. Докторскую диссертацию защитил в 1898. Она стала первой частью его работы об ап. Павле. С 1905 состоял ред. «Правосл. богосл. энциклопедии» (ПБЭ), для к-рой им было написано мн. статей. Принимал деятельное участие в преобразовании программ духовных школ, печатал в церк. журналах исследования и заметки на разнообр. темы, был членом Предсоборного присутствия РПЦ, почетным членом МДА и КДА, Лон-

донского библ. общества, зам. председателя Правосл. *Палестинского общества и др. науч. учреждений.

Г. поддерживал контакты со мн. представителями зарубежной науки (*Дайссманном, Гарнаком и др.), переводил их труды на рус. яз., участвовал в международных конференциях, читал лекции за рубежом. Работоспособность и энергия Г. поражали его современников. Среди коллег и студентов он оставил о себе память как о человеке большой сердечности и нравственной стойкости.

В 1921 Г. поселился в Финляндии. После недолгого пребывания в Германии занимал каф. Свящ. Писания НЗ в Праге, затем читал лекции в Белграде, а с 1923 стал профессором Богосл. ун-та в Софии. В 1925 Г. был избран чл.-корр. Болгарской АН. В этот период жизни он много внимания уделял экуменич. работе, не оставляя при этом науч.-лит. трудов. Живя за рубежом, Г. никогда не порывал духовной связи с традициями рус. богословия. Скончался Г. в Софии.



Николай Никанорович Глубоковский

Работы Г. об ап. Павле. Осн. работой Г. было 3-томное исследование «Благовестие св. ап. Павла по его происхождению и существу» (кн.1–3, СПб., 1905–12). Многочисл. статьи Г. о богословии ап. Павла, напечатанные в ХЧ и др. журналах, вошли в эту огромную (более 2300 с.) работу. Центральной ее задачей была правосл. оценка различных протестантских гипотез об истоках «павлинизма». Поскольку либеральный протестантизм скептически относился к Откровению, к-рое имел ап. Павел, толкователи этой школы вынуждены были искать внешние влияния, определившие сущность Павлова богословия. Одни авторы подчеркивали генетич. связь «павлинизма» с раввинистич. доктринами, другие выводили его из эллинистич. иудейства *диаспоры, третьи — из антич. мистерий и рим. правового мышления. Неоднозначны были и оценки деятельности ап. Павла. Если одни считали его избавителем христианства от иудейского наследия, то другие видели в нем создателя «догматического» учения, затемнившего подлинный смысл Евангелия. В противовес этим теориям Г. был твердо убежден в том, что ап. Павел не извратил, но продолжил дело Христово, что его благовестие «по существу своему — это благовестие Христово». Обращение Савла не исчерпывается его «религиозными переживаниями», а тесно связано с прямым Откровением Божьим, данным ему как пророку и благовестнику.

В 1-м томе Г. доказывает, что ап. Павел был не типичным «эллинистом», а человеком, «прошедшим хорошую иудейско-раввинистическую школу». Однако корни его учения в другом. Павел не мог почерпнуть из этой школы ни своей *христологии, ни своей

*сотериологии. Формально-юридический дух законничества был чужд ему, хотя иногда он и прибегал к его фразеологии. Более того, «ветхозаветное библейское учение не доставляло всех материалов для уяснения спасения Христова». Г. разбирает спец. вопросы об отношении Павла к Гамалиилу и законническим школам, показывая, что апостол был независим в плане фундаментальных основ своего богословия. Во 2-м томе подробно рассматривается эллинистич. иудейство и греч. идеи, к-рые якобы могли быть источником благовестия ап. Павла. И здесь Г. приходит к выводу: мышление апостола является оригинальным и не может быть объяснено эллинистич. заимствованиями. 3-й том (самый краткий) содержит аргументы в пользу высшего, богооткровенного происхождения богословия Павла.

Труд этот справедливо был назван энциклопедией знаний по данному вопросу. Хотя он написан тяжелым языком, огромные главы лишены подрубрик, а бесчисленные ссылки (по 3–4 на фразу) затрудняют чтение, все это искупается высоким религ. настроем и исчерпывающей полнотой работы. Г. с исключительной объективностью и в подробностях (к-рые порой даже кажутся излишними) излагает взгляды авторов, с к-рыми полемизирует. Благодаря этому его книга не только серьезная апология ап. Павла, но и свод всех теорий относительно его личности и проповеди. Для Г. благовестие Павла — это «благовестие свободы», к-рое возвышается как над номизмом, так и над языческим ритуализмом.

Этой теме посвящено отд. исследование ученого — «Благовестие христианской свободы в Послании св. ап. Павла к Галатам» (СПб., 1902). Продолжением книги должен был служить труд «Благовестие христианской святости», построенный на Послании к Евреям. Г. считал вполне возможным приписать Евр ап. Павлу, хотя уже в то время большинство экзегетов всех направлений отрицали такую возможность. Труд его (ок. 3 тыс. с.) полностью опубликован не был, но отд. части печатались в «Ежегоднике Софийского богосл. ф-та» (1926–37). В них, как и в др. работах об ап. Павле, Г. по-своему решал спорный вопрос о соотношении двух Заветов в «павлинизме». По его мнению, ап. Павел противопоставлял ВЗ как данный «через ангелов» Новому Завету, к-рый открылся непосредственно в лице Богочеловека. «Ветхозаветный закон, — писал Г., — как опосредованный человечески в своем историческом обнаружении, есть лишь аккомодативный институт Божественной педагогики (Гал III:24) и является временным средством верховного промышления по пути к совершенному увенчанию во Христе Иисусе, где Божество и человечество были неразлучно, неслиянно и всецело» («Ветхозаветный закон по его происхождению, предназначению и достоинству», «Путь», 1928, № 10).

Труды Г. о Евангелиях, Деяниях и Апокалипсисе. В исследовании «Евангелия и их благовестие о Христе-Спасителе» (София, 1932) Г. объясняет *синоптич. проблему единым церк. Преданием, а его различное преломление у четырех евангелистов — нуждами отд. церквей и конкретными задачами евангелистов. Особенности Ев. от Матфея вытекают из его обращенности к христианам-евреям, а Ев. от Марка — из обращенности к христианам из язычников. В Ев. от Луки свящ. писатель имеет в виду и тех и других, возвещая спасение для всех — иудеев и эллинов, в согласии с проповедью ап. Павла. Целью 4-го Евангелия было сосредоточить внимание чи-

тателей и слушателей на божественной тайне личности Христа.

Исследование о третьем евангелисте «Св. Лука, евангелист и дееписатель» (София, 1932) подводит итог дискуссиям по поводу авторства Ев. от Луки и Деяний, к-рые были вызваны трудами Гарнака. Опираясь на древнее Предание Церкви, Г. соглашается с аргументацией нем. ученого и считает, что есть все основания видеть в спутнике ап. Павла Луке автора 3-го Евангелия и Деяний.

В 1966 посмертно вышла книга Г. «Благовестие Христовой Славы в Апокалипсисе св. ап. Иоанна Богослова» (Джорданвиль). Автор рассматривал ее как заключит. часть своей трилогии по богословию НЗ (1-й частью была работа о Гал, а 2-й — о Евр). Гл. внимание Г. сосредоточил на вопросе о единстве и целостности учения, изложенного в Откровении Иоанна, исагогич. же часть ограничил критикой мнений, согласно к-рым Апокалипсис рассматривался как мозаика из древних верований и мифов.

Г. всегда критически смотрел на поспешные и спорные гипотезы в отношении НЗ и предпочитал традиционные т. зр., подкрепляя их продуманными науч.-историч. доводами.

◆ Преображение Господа, М., 1888; Путешествие евреев из Египта в землю Ханаанскую, ЧОЛДП, 1889, № 1–4; О значении надписания псалмов Lamnazeach, ЧОЛДП, 1889, № 12; О пасхальной вечери Христовой и об отношении к Господу совр. Ему еврейства, СПб., 1893; Развод по прелюбодеянию и его последствия по учению Христа-Спасителя, СПб., 1895; Евангелие и Евангелия, Харьков, 1896; К вопросу о пасхальной вечери Христовой, ХЧ, 1897, № 3; Был ли допущен Иуда-предатель к соучастию в самом таинстве Евхаристии при установлении его Господом Спасителем на Тайной вечере?, ХЧ, 1897, № 5; Вера по учению св. ап. Павла, ХЧ, 1902, № 5; Греч. язык Библии, особенно в НЗ, по совр. состоянию науки, ХЧ, 1902, № 7; Учение св. ап. Павла о христ. жизни в «Духе» и его самобытная независимость, ХЧ, 1904, № 6; Лекции по Свящ. Писанию НЗ (Послания св. ап. Павла), СПб., 1906; Благовестие св. ап. Павла и мистерии, ХЧ, 1909, № 4, 6–7; О Квириниевой переписи по связи ее с Рождеством Христовым, К., 1913; Ходатай НЗ: Экзегетич. анализ Евр 1:1-5, Серг. Пос., 1915; Христос и Ангелы: Экзегетич. анализ Евр 1:6-14, Пг., 1915; О Втором послании св. ап. Павла к Фессалоникийцам, Пг., 1915; Искупление и Искупитель по Евр. гл. 2, Пг., 1917; Бог-Слово: Экзегетич. эскиз «Пролога» Иоаннова Евангелия: (1:1-18), ПМ, вып. I, 1928; Послание к Евреям и историч. предание о нем, «Годишник на Софийский ун-т», кн.14, 1936–1937, София, 1937.

● 25-летний юбилей проф. Н.Н.Г., «Странник», 1914, № 6/7; *Андреев И.Д., Н.Н.Г., «Гермес», 1914, № 13–14; Игнатьев А., Памяти проф. Н.Н.Г., ЖМП, 1966, № 8 (там же см. библиогр. трудов Г.); Мелихов В.А., Н.Н.Г. — проф. СПб.ДА, Харьков, 1914; ПБЭ, т. 4, с. 411–18; Черемисов П., Проф. Н.Н.Г. и его труд «Благовестие св. ап. Павла по его происхождению и существу», Загорск, 1972 (ркп. МДА).

ГЛЮК (Glück) Нельсон (1900–71), амер. раввин, археолог. Род. в Цинциннати, там же получил высшее образование. С 1932 в течение мн. лет был директором Амер. школы вост. исследований (Иерусалим). Проводил раскопки в Заиорданье, Набатее (на территории совр. Иордании) и Негеве. У залива Акаба (порт Эйлат) экспедиция, работавшая под руководством Г. (1934–39), обнаружила остатки гавани, верфи и медных рудников, к-рые Г. ошибочно относил к эпохе царя Соломона. Близ копей находились и плавильные печи. Открытия Г. име-

ли значение для уяснения данных 3 Кн. Царств.

◆ The Other Side of the Jordan, Camb., 1970.

● КЕЭ, т. 2, с. 146; Косидовский З., Библейские сказания, пер. с польск., М., 1968; BTS, № 72, 102; Wright G.E., Biblical Archaeology, Phil.–L., 1962 (New and Rev. ed.).

ГЛЮК (Glück) Эрнст (1654–1705), нем. протестантский пастор, переводчик Библии на латыш. и рус. языки. Род. в Саксонии. Получил богосл. образование в Виттенбергском и Лейпцигском ун-тах. В 1673 переселился в Лифляндию. С 1680 пастор. Изучив латыш. яз., он совместно с Х.Б. Виттеном предпринял издание первого полного перевода канонич. книг на латыш. яз. в Риге (1685–89).

В Мариенбурге, где Г. жил с 1683, было много русских, и он заметил, что для большинства из них церк.-слав. Библия почти непонятна. Это побудило его взяться за переложение ее на рус. язык. Ему помогал один из монахов Печорского монастыря. В записке, поданной лифляндскому генерал-губернатору Дальбергу, Г. свидетельствует, что труд его поощряли как собратья из Германии, так и рус. посланник Головин. Однако напечатать свой перевод Г. не успел. Во время войны Петра I со шведами (1703) рукопись погибла. При взятии Мариенбурга Г. попал в плен (вместе со своей служанкой Мартой, ставшей впоследствии Екатериной I). Рус. царь отправил Г. в Москву и поручил ему сделать перевод НЗ. Но и этот перевод не увидел света: после смерти Г. он был утерян.

● *Астафьев Н.А., Опыт истории Библии в России в связи с просвещением и нравами, СПб., 1892; RGG, Bd. 2, S. 1629–30.

ГНОСТИ́ЧЕСКИЕ ПИСА́НИЯ охватывают многообразную религ. лит-ру первых веков христианства, к-рая создавалась в кругах гностиков. Гностиками (от греч. γνῶσις — знание) принято называть представителей религ. течений, пытавшихся сочетать Евангелие с вост.-эллинистич. *теософией, оккультизмом и мифологией. Расцвет гностицизма приходится на 2—3 вв., но влияние его было более продолжительным. Одна гностич. секта существует и в наше время (*мандеи*, от арам. слова מנדע, *манда́* — гнозис, знание).

Поскольку из гностич. среды вышло неск. евангелий, деяний, посланий и откровений, к-рые претендовали на подлинность, гностицизм принадлежит не только к области церк. истории и истории философии, но и к сфере библ. науки. Это тем более очевидно, что отдельные Г. п., возможно, имели в качестве прототипа *досиноптич. традицию.

Учители и секты гностиков. Одним из первых гностиков, по преданию, считался самарянин Симон Гиттонский (Деян 8:9-24). За ним следуют: Досифей, Менандр, Иустин Гностик, Керинф, Саторнил, *Василид, *Валентин, Карпократ и их последователи, а также группы каинитов, нахасенов (офитов) и др. Особое место в гностицизме занимает Маркион Синопский, к-рый, собственно, не был гностиком, но был близок к ним в нек-рых вопросах.

Письменные памятники древнего гностицизма. До сер. 20 в. было известно считанное число памятников (Пистис София, Тайна великого Слова, Ев. Марии, Оды Соломоновы). Сведения о прочих извлекались из полемич. произведений отцов Церкви и древних церк. писателей (свт. *Иринея Лионского, свт. *Ипполита Римского, *Климента Александрийского, *Тертуллиана, свт. *Епифания Кипрского, *Евсевия Кесарийского, блж.

*Августина, блж. *Иеронима и др.). Эти сведения создают довольно пеструю картину сект, учений и школ, системы к-рых часто противоречат друг другу. Даже в характеристике одной и той же доктрины полемисты нередко расходятся (напр., свт. Ириней Лионский и свт. Ипполит Римский поразному описывают систему гностика Валентина).

Доступ к самим гностич. книгам стал возможен лишь после 1945, когда в Египте близ поселка Наг-Хаммади (Хенобоскион) была найдена целая гностич. б-ка, спрятанная на монашеском кладбище (см. ст. Наг-Хаммадийские рукописи). Она содержала 13 сборников, включающих 53 трактата. Все они являются переводами с греч. яз. на коптский. Б-ка была собрана иноками первых монашеских поселений в кон. 4 в., вероятно, еще при жизни прп. Пахомия, основателя общежительного монашества (Наг-Хаммади находится неподалеку от места его первой обители). Однако греч. оригиналы книг восходят к более раннему времени (2–3 вв.) и даже, может быть, к кон. 1 в. Мандейские памятники стали известны еще в 19 в., а в 1920-х гг. были открыты новые (но все они ср.-век. происхождения).

Интерпретация гностицизма до сих пор является предметом дискуссий среди ученых. Существует неск. взглядов на это явление религ. истории. 1. Отцы Церкви, а за ними *Неандер и *Гарнак рассматривают гностицизм как результат проникновения в Церковь эллинизиров. доктрин Востока, т. е. видят в нем христ. ересь, или, как выразился Гарнак, «острую эллинизацию христианства». 2. Другие авторы (напр., *Ренан, *Буссе, *Бультман) определяют гностицизм как определ. стадию в развитии синкретич. ирановавилонской религии, к-рая возникла до христианства и пыталась его ассимилировать. Вариант этой гипотезы мы находим в *мифологич. теории (*Древс), согласно к-рой само христианство выводится из гностицизма. 3. Третьи (Г. Ионас) считают, что гностицизм первых веков христианства есть лишь одно из проявлений *теософии, к-рая в различ. формах возрождается во



Пещеры у Наг-Хаммади



Книга апокрифических деяний из Наг-Хаммади

все времена. Последняя т. зр. подтверждается мн. фактами.

Гностич. тенденции как попытка найти истинную религию на пути слияния вост. мистики, оккультизма и синкретич. язычества с филос. созерцанием действительно сопровождают духовную историю человечества от эпохи *эллинизма до наших дней. Дух гностич. теософии присутствует в александрийском иудействе и в неоплатонизме, в неопифагорействе и антич. мистериях, в манихейской религии и *каббале. Западное Средневековье знает его в форме альбигойства (катаризма), а восточное — в форме богомильства и павликианства. Гностич. элементы присутствуют в учениях Бруно, Парацельса, *Бёме. В новое время гностицизм возродился в теософии и антропософии, а также в вост. синкретич. сектах (кришнаиты и проч.).

Однако, как показала переводчица и исследовательница текстов Наг-Хаммади *Трофимова, гностицизм первых веков христианства был специфич. формой мировоззрения, к-рую нельзя отрывать от историч. контекста. В этой форме гностицизм был отчасти особой интерпретацией христианства в духе крайнего спиритуализма. Ни одного дохрист. документа, к-рый можно было бы признать гностическим в прямом смысле слова, не найдено. Рукописи Наг-Хаммади доказывают, что гностицизм питался христ. источниками, а не наоборот. В то же время правы и те, кто считает, что мн. идеи гностицизм почерпнул из вост. религий и антич. философии. В этой связи гностицизм делят на: 1) в о с т о ч н ы й, к-рый более зависел от иудейства, маздеизма, вавилонской мифологии, и 2) з а п а д н ы й, корни к-рого — в учении Платона и неопифагорейцев. Такое деление достаточно условно, т. к. наука не располагает исчерпывающим корпусом памятников, а самому гностицизму свойственны текучесть и смутность представлений, к-рые часто переходили из одной доктрины в другую.

Основы гностического миросозерцания можно определить лишь в самых общих чертах. Разноголосица источников, усложненный символизм и стремление к эзотеризму не позволяют вычленить единую стройную концепцию.

Гностицизм — это, безусловно, «религия спасения». Теология ее колеблется между пантеизмом и *дуализмом, но в основе своей монистична. Превыше всего мыслится непознаваемое сокровенное Божество. Оно порождает сложную иерархию духовных сил (эонов), к-рые по мере удаления от Божества все более приближаются к хаосу и небытию. Одна из иерархий, Мировая Душа (*Ахамот*, *София*), соблазненная своеволием, оказывается в плену материи. Материальное ее состояние есть низшее, полное страданий. Т. о., «мир произошел из-за ошибки» (Ев. от Филиппа, 99). Страдающая Душа мира страдает в каждом челове-

ке. Единств. возможность спасения для нее — это п о з н а т ь свое небесное происхождение и освободиться от уз материи. Это вполне совпадает с доктриной древнеинд. философии об *авидье* (на санскрите, букв. — отсутствие знания), к-рое препятствует человеку постичь свое тождество с Абсолютом.

Для спасения Души мира на землю был послан один из эонов, Христос, Который, соединившись с человеком Иисусом, открыл избранным и посвященным людям тайну истинного познания (гнозиса). До него иудейским народом правил один из эонов *Демиург* (Создатель). Он был существом ограниченным и низшим в сравнении с самыми высокими эонами. По одной версии, он ожесточенно воспротивился Спасителю, и по его наущению враги распяли Пришедшего. Но в момент распятия Христос покинул Иисуса и восторжествовал над силами тьмы. По другой версии, Демиург, подобно Симеону Богоприимцу, радостно встретил Христа, признал свое неведение и уступил Ему свое место. Телесность Иисуса Христа была иллюзорной (*докетизм), поэтому и страдания Его были иллюзорными. Понять истину, открытую Иисусом, могут только люди «духовные», «плотским» это не дано. «Духовные» должны путем экстатич. созерцания обрести покой в Едином. В связи с этой концепцией стоит почитание в нек-рых гностич. течениях врагов Демиурга — Каина и Змея (евр. נחש, *нахáш*, отсюда наименование *нахасéны*, или *офúты*, от греч. ὄφις — *змея*).

Сотериология Г. п. имеет два оттенка. У Василида конечная цель спасения — это полное растворение в Едином, «великое неведение» бессознательного, у Валентина — полнота света и радости вернувшейся к Отцу Души. Материя и те, кто были ее рабами, исчезнут. Останутся только «духовные», пребывающие отныне в «полном покое».

Для гностиков христианство — высшая абсолютная религия, но в их собственном истолковании. От Христа, учили гностики, люди узнали, что они могут открыть свою единоприродность с Богом. Творец, о Котором говорится в ВЗ, не мог дать истинного знания в силу Своей якобы ограниченной природы. Но Он не рассматривается как начало злое. Таким путем гностики пытались решить проблему соотношения двух Заветов. Темным полюсом для них была материя, что вело к крайнему спиритуализму и аскетизму (а иногда к имморализму, т. к. дела плоти с их т. зр. не имеют реального значения). Только Маркион со всей определенностью характеризовал Бога ВЗ как жестокого и злого. В целом вся эта доктрина с ее призывом искать истину только в самоуглублении, с ее отказом от активного нравств. служения, с ее языческой *христологией, пантеистич. сотериологией, отрывом ВЗ от НЗ, учением о материи как о зле в корне противоречила основам христианства.

Отцы Церкви противостояли влиянию гностицизма, к-рый был особенно опасен тем, что развивался внутри Церкви, прикрываясь христ. фразеологией (сам термин «гностик» у церк. учителей того времени имел и положительный оттенок, напр., у Климента Александрийского, Оригена).

Гностические евангелия (Ев. Истины, Ев. от Фомы, Ев. от Филиппа и др.) отличаются высокой художественностью, приподнятым стилем и по форме чаще всего являются *логиями. Их авторов интересует не земная жизнь реального Богочеловека, а лишь поучения небесного эона, открывающего тайны

спасительной жизни и «знания». Так, все изречения Ев. от Фомы начинаются словами «Иисус сказал», и лишь изредка они включают диалог Иисуса со слушателями и учениками. На первый взгляд, это Евангелие весьма напоминает канонические. Но при внимательном прочтении становится очевидным, что оно далеко от истинной Благой Вести. Гл. задача — «познать себя» (Ев. от Фомы, 3), а через это свою причастность Божеству. Добрый пастырь спасает не просто заблудившуюся овцу, а самую большую («духовного» человека), к-рую любит больше, чем 99 остальных (там же, 111). Царство Божье есть «выход из мук страданий тела» (Кн. Фомы, 145). Христос представлен как эманация пантеистич. Божества. «Иисус сказал: Я — свет, который на всех, Я — все: все вышло из Меня и все вернулось ко Мне. Разруби дерево: Я — там; подними камень, и ты найдешь Меня там» (Ев. от Фомы, 81).

В Г. п. есть ссылки на ВЗ как на авторитетный источник (особенно в «Толковании о Душе»). Но в целом он признается «мертвым» (Ев. от Фомы, 57). Учение же Христа перетолковано в духе спиритуализма, с акцентом на самоуглубление и медитации над образами гностич. мифологии (история Души и эонов). Мировая Душа получила «божественность Отца, дабы обновиться, дабы вновь ее приняли в месте, в коем была она и з н а ч а л а (разр. наша. — А. М.). Это — воскресение из мертвых. Это — спасение из плена. Это — восхождение к небесам. Это — путь к Отцу» (Толкование о Душе, 134). Такая установка более свойственна Веданте или Платону, нежели библ. традиции. Тем не менее, поскольку нек-рые гностич. секты и писания были еще генетически связаны с иудейской средой, не исключено, что в них есть отголоски подлинного евр. предания. В Ев. от Фомы высоко ставится Иаков, Брат Господень (13), хотя и отрицается обрезание. Возможно, что это Евангелие есть не просто переработка канонич. текстов. По-видимому, автор его имел в своем распоряжении нек-рые не дошедшие до нас древние логии и *аграфы. Но признать Ев. от Фомы и аналогичные ему произведения источником новозав. письменности не позволяют ни хронологич. соображения, ни очевидная пропитанность их духом, чуждым Евангелию Христову.

Гностицизм хотел подменить Евангелие греко-вост. спиритуализмом и отрешенностью, к-рая позволяет смотреть на тварный мир как на результат ошибки и падения. «Не случайно жестоко спорили между собой приверженцы гностического и христианского пути. Вместо фактического неучастия в действительности, вместо переживания типа эстетического, сулившего ощущение гармонии в личном экстатическом порыве, христианство звало к новым отношениям между людьми, требовало исполнить новый нравственный долг. Это был путь религиозной этики, и потому именно, что это был путь этики, а следовательно, прямого участия в жизни, он привлекал к себе; догматы христианской религии побеждали ветшавшие нравственные нормы античного общества» (М.К.Трофимова).

Борьба с гностицизмом была долгой и трудной. Даже после победы над ним спиритуалистич. соблазн увлекал часть монашества (см. ст. Евагрий Понтийский). Не случайно именно в м-ре уцелела единств. гностич. библиотека.

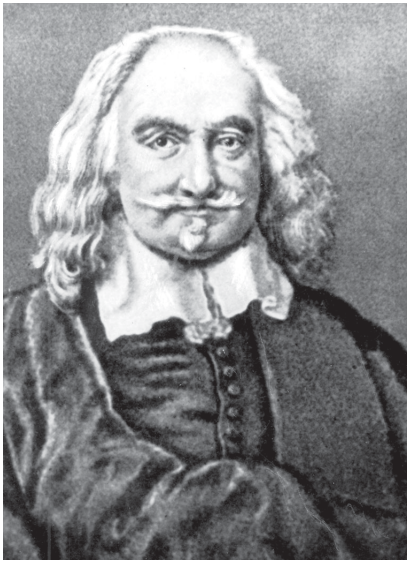
■ Сведения о гностиках см. в творениях вышеуказ. св. отцов и учителей; пер. рукописей из Наг-Хаммади в кн: Т р о ф и м о в а М.К., Историко-филос. вопросы гностицизма, М., 1979 (там же указаны из-

дания оригиналов и пер. на иностр. языки); АДХ, с. 161–334. Ряд Г. п. в рус. пер. *Аверинцева помещен в кн. «От берегов Босфора до берегов Евфрата».

● *Болотов В.В., Лекции по истории древней Церкви, СПб., 1910, т. 2; Бычков В.В., Эстетика поздней античности: II–III вв., М., 1981; *Гарнак А., История догматов, в кн.: Общая история европ. культуры, СПб., 1911, т.6; Гностицизм, НЭС, т.13; Гностицизм, ПБЭ, т. 4, с.418–34; *Дюшен Л., История древней Церкви, пер. с франц., М., 1912, т.1; *Иванов А.И., Новое апокрифич. «Евангелие Фомы», ЖМП, 1959, № 9; *Иванцов-Платонов А.М., Ереси и расколы первых трех веков христианства, М., 1877, ч.1; Карсавин Л.П., Свв. отцы и учители Церкви, Париж, 1927, гл. 2; *Мелиоранский Б.М., Из лекций по истории и вероучению древней христ. Церкви (I–VIII вв.), СПб., 1910, вып.1, гл. 5; Николаев Ю. [Данзас Ю.Н.], В поисках за Божеством. Очерки истории гностицизма, СПб., 1913 (наиб. полный свод данных о гностицизме в рус. лит-ре до открытий в Наг-Хаммади); Пайкова А.В., Отражение некоторых гностич. представлений в памятниках сир. повествоват. лит-ры, ПСб., 27 (90), 1981; *Поснов М.Э., Гностицизм и борьба Церкви с ним во II в., К., 1912; его же, Гностицизм II в. и победа христ. Церкви над ним, К., 1917; его же, Самарийские маги — христианские ересиархи, К., 1917; *Ренан Э., Христианская Церковь, пер. с франц., СПб., [1907]; Робинсон Д.М., Раннехрист. рукописи с берегов Нила, пер. с англ., «Курьер ЮНЕСКО», 1971, № 5; *Рыбинский В., Самарянство и гностицизм, «Странник», 1914, № 3, 1916, № 1; *Свенцицкая И., Тайные писания первых христиан, М., 1980; *Трофимова М.К., К переводу рукописей из Наг-Хаммади, Труды Международной конференции «Эйрене», М.–Ереван, 1977; ее же, Гностицизм: Пути и возможности его изучения, ПСб., 26 (89), 1978; ее же, Гностич. проблема в совр. культуре Запада, в кн.: Культура и искусство антич. мира, М., 1980; Шмидт П., Гностицизм вчера и сегодня, «Символ», № 7, 1982. Библиогр. на иностр. яз. приведена в кн.: Трофимова М.К., Историко-филос. вопросы гностицизма, а также в кн.: Enc.Kat., t. 5, s.1201–08; Pokorný P., Píseň o perle, Praha, 1986; Quasten. Patr., v.1, p.254–77. См. также ст. Наг-Хаммадийские рукописи.

ГОББС (Hobbes) Томас (1588–1679), англ. философ, один из основоположников *новой исагогики. Род. в семье сел. священника. Образование получил в Оксфорде и в дальнейшем был воспитателем в семье лорда У. Кавендиша (впоследствии герцога Девонширского). С началом революции, свергшей Карла I, как и мн. сторонники монархии, бежал на континент (1640). Вернулся лишь через 11 лет, в период диктатуры Кромвеля, правительство к-рого разрешило издание гл. труда Г. — «Левиафан» («Leviathan», L., 1651, рус. пер.: 1936). В это время философ уже радикально переменил свою политич. позицию. С реставрацией Стюартов положение Г. существенно не изменилось, хотя церк. власти относились к нему недоброжелательно.

В мировоззрении Г. причудливо сочетались механистич. взгляд на природу и богословие, носившее деистическую окраску. Бог для Г. — «первичный Двигатель» и «первичная и предвечная Причина всех вещей», причем философ мыслил Его обладающим своеобразной материальностью (в этом отношении единств. аналогию взглядам Г. среди христ. мыслителей мы находим у *Тертуллиана). Г. был гл. обр. социальным мыслителем. В человечестве он видел неорганизованную, склонную ко злу массу, к-рую формируют лишь те или иные



Томас Гоббс

формы реальной власти. Он рассматривал в этом аспекте и свящ. историю, к-рая представлялась ему только как смена власти патриархов, судей, царей, апостолов, духовенства. Полемизируя с католиками, Г. утверждал, что власть духовенства миновала и что отныне она перешла в руки светских политич. руководителей государства. Само государство было для него равнозначно Церкви. Именно в руках государства находятся законодательные прерогативы и Писание как источник религ. и нравств. закона.

В «Левиафане» Г. выдвигает тезис, формально вполне соответствующий правосл. пониманию: «Канонической книгу делает не автор, а авторитет Церкви» (Избр. произв.: М., 1964, т.2). Но под Церковью Г. подразумевает весь народ, управляемый светской властью. Сначала признание каноничности ВЗ, утверждал Г., происходило по воле священников (Ездра), затем — соборов и отцов Церкви, носителей власти. Но в наст. время авторитет принадлежит монархам и вождям. В связи с этим Г. доказывал, что значит. часть текстов ВЗ — произведения анонимные. Он отметил ряд мест в *Пятикнижии (напр., Быт 12:6; Втор 34) и в Ис Нав (5:9), к-рые указывают, что авторы этих книг жили после описываемой ими эпохи. Моисей, по мнению Г., мог написать только те части Торы, о к-рых прямо сказано, что они составлены им (напр., Втор 11).

Все эти доводы философ приводил с одной целью — показать, что священными книги Библии стали по воле людей, поставленных Богом управлять массами. Мимоходом Г. высказывал и ряд др. исагогич. соображений. Так, в частн., признавая историчность Иова, он отмечал, что «сама книга является, по-видимому, не историей, а трактатом по вопросу, который часто был предметом дискуссий в древности, о том, почему порочные люди часто благоденствуют, а праведные люди испытывают бедствия» (там же). Г. был уверен, что библ. учение вполне согласно с «естественным разумом», но при этом делал оговорку, что в Библии есть «много сверх разума, т. е. то, что не может быть ни доказано, ни опровергнуто естественным разумом». Он писал, что в Слове Божьем «нет ничего, что противоречило бы разуму, а если имеется видимость такого противоречия, то виной этому является или наше неумение толковать Слово Божье или наше ошибочное рассуждение» (там же).

Концепции Г. не удовлетворили ни католиков, ни протестантов. Его «Левиафан» был внесен в католич. индекс запрещенных книг. Последние свои труды Г. вынужден был печатать в Голландии.

◆ Избр. произв., т.1–2, М., 1964.

● Вальденберг В.Е., Закон и право в философии Г., СПб., 1900; Меровский Б.В., Гоббс, М., 1975; ПБЭ, т. 4, с. 434–41;

Р а с с е л Б., История зап. философии, пер. с англ., М., 1959.; С о к о л о в В.В., Европ. философия XV–XVII вв., М., 1984; ODCC, p. 653–54.

ГОГЕ́ЛЬ (Goguel) Морис (1880–1955), франц. протестантский историк, исследователь НЗ. Был профессором богосл. ф-та в Парижском ун-те.

Одна из наиболее известных его работ «Иисус Назарянин. Миф или история?» («Jésus de Nazareth, mythe ou histoire?», P., 1925) вышла в разгар споров, вызванных пропагандой во Франции *мифологич. теории. Г. подверг ее основательной науч.-историч. критике, имея в виду гл. обр. книгу Поля Кушу «Тайна Иисуса» (C o u c h o u d P.L., Le Mystère de Jésus, P., 1924). В цикле трудов, посвященных раннему христианству (1932–47) и включавшему «Жизнь Иисуса», Г., по словам правосл. экзегета архим. *Льва (Жилле), выразил «с большим стремлением к объективности и чувством меры “либеральную” точку зрения».

◆ Introduction au Nouveau Testament, vol. 1–4, P., 1923–26; Jésus et les origines du Christianisme, vol. 1–3, P., 1932–47.

● NCE, v.6.

ГОЛИ́ЦЫН Александр Николаевич — см. Российское библейское общество.

ГОЛЛА́НДСКАЯ БИБЛЕЙСТИКА — см. Нидерландская библеистика.

ГОЛЛА́НДСКИЕ ПЕРЕВО́ДЫ БИ́БЛИИ — см. Переводы Библии на новые европейские языки.

ГО́ЛУБЕВ Моисей Александрович (1824–69), рус. правосл. гебраист. Род. в С.-Петербурге в семье диакона. Окончил СПб.ДА (1847), где с 1853 был э.орд., а с 1857 орд. профессором каф. изъяснения Свящ. Писания. Входил в Комитет по подготовке *синодального перевода Библии (после смерти Г. его сменил *Савваитов). Г. принадлежит перевод *Исторических и *Учительных книг ВЗ, сделанный с евр. яз. (напечатан в приложении к ХЧ, 1861–69).

◆ О жилищах древних евреев, СПб., 1849; Св. прор. Наум и его книга, ХЧ, 1852, ч.I; О Первом послании ап. и ев. Иоанна Богослова, ХЧ, 1859, ч.II; Историч. обозрение НЗ, СПб., 1860; Обозрение посланий св. ап. Павла к Коринфянам, т.1, СПб., 1861; Книга прор. Аввакума, ХЧ, 1867, № 11,12.

● «Материалы к “Богословско-церк. словарю”», БТ, сб. 29, 1989, с. 333; Р о д о с с к и й, с. 110–11.

ГО́ЛЬБЕЙН, Х о л ь б е й н (Holbein) Ганс Младший (1497–1543), нем. живописец и график, иллюстратор Библии. Род. в семье художника Ганса Г. Старшего в Аугсбурге. В 1515 переселился в Базель (Швейцария).

В творчестве Г. сочетались сатирическая и трагическая интонации. Одна из самых известных его картин на библ. сюжет «Мертвый Христос» (1521) потрясла Достоевского своим безысходным ужасом перед смертью. Г. был близок к кругам гуманистов. По совету *Эразма Роттердамского он в 1526 отправился в Англию, где нашел покровителя в лице Томаса Мора. Иллюстрировал Библию. В 1538 была издана вся серия, включавшая 91 гравюру. События свящ. истории Г. трактовал в духе бытового жанра, что делало их понятными для простого народа. Умер в Лондоне, будучи королевским художником Генриха VIII.

● Б р о д с к и й И.И. (ред.), Г. (Ганс Младший), Л., 1935; Н е м и л о в А.Н. (сост. и авт. вступит. ст.), Ганс Г. Младший: Альбом, М.–Л., 1962; S c h m i d H.A., Hans

Holbein der Jüngere, sein Aufstieg zur Meisterschaft und sein englischer Stil, Bd.1–2, Basel, 1948.

ГОЛЬЦМАН Генрих Юлиус — см. Хольцманн.

ГОМИЛЕТИ́ЧЕСКАЯ ЭКЗЕГЕ́ЗА (греч. ὁμιλία — беседа, проповедь), толкование Библии в форме церк. проповеди (преимущ. синагогальной и храмовой).

Начало Г. э. восходит к ветхозав. временам. Проповедь на тему Писания как часть богослужебного, молитвенного собрания впервые появилась в синагогальной практике. К Г. э. прибегал Христос Спаситель (см. Его проповедь в назаретской *синагоге на текст Ис 61:1-2 — Лк 4:16-30). Элементы Г. э. содержала и апостольская *керигма (см., напр., Деян 13:14-41). Первохрист. миссионеры стремились в первую очередь показать, как в жизни и искупительной тайне Христа исполнились обетования ВЗ.

«Золотым веком» Г. э. был *святоотеч. период. В это время Писание толковалось не только за богослужением, но и при подготовке новоначальных к таинству крещения. Мн. образцы Г. э. являются записями таких бесед (напр., «Шестоднев» свт. *Василия Великого). Проповеднич. искусство отцов Церкви учитывало лучшие достижения антич. риторики (в частн., жанра диатрибы). Классич. образцами Г. э. считаются гомилии свт. *Иоанна Златоуста, свт. *Амвросия Медиоланского, блж. *Августина, свт. *Григория Великого.

Наследие святоотеч. периода было воспринято и развито в Средние века. Осн. акцент в ср.-век. Г. э. делался на нравств. учении Библии. Однако мн. проповедники в своих толкованиях касались богосл. и мистич. тем (свт. Григорий Палама и *Экхарт). Нередко библ. темы актуализировались, и через них освещались события того времени («Слово о Законе и Благодати» митр. *Илариона, проповеди Бернара Клервоского, Антония Падуанского, Бонавентуры, *Савонаролы).

В истории Г. э. особую роль сыграла Реформация, к-рая сосредоточила проповедь почти исключительно на библ. темах. Для Лютера проповедь была неотделима от Библии, она была проводником Слова Божьего как вести о спасении. Начиная с Лютера протестантизм дал целую плеяду проповедников, к-рые оставили богатое наследство Г. э.

В Новое время Г. э. продолжала интенсивно развиваться. В России самыми известными проповедниками-толкователями были: митр. *Платон (Лёвшин); митр. *Филарет (Дроздов), наполнявший свои проповеди высоким богосл. содержанием; архиеп. *Иннокентий (Борисов), Г. э. к-рого отличалась эмоциональной напряженностью; еп. *Виталий (Гречулевич), архиеп. *Иларион (Троицкий) и др. Можно сказать, что значительная доля проповеднич. трудов в России была тесно связана с темами Писания. Среди католич. представителей Г. э. крупнейшими были епископы *Боссюэ, Ф.Фенелон, Ж.Массильон и Ф.Дюпанлу, кард. Ньюмен. Из протестантских проповедников следует указать основателя методизма Дж.Уэсли (1703–91), *Шлейермахера, *Берсье, *Фаррара, «короля проповедников» *Сперджена, Дж.Мотта (1865–1955) и одного из популярнейших христ. ораторов нашего времени Билли Грэма (р. 1918).

Г. э. во многом зависит от других форм экзегезы, донося до слушателей то, что разработано в трудах библеистов. По существу Г. э. есть завершаю-

щая фаза всего экзегетич. процесса, т. к. конечная цель всякого толкования есть раскрытие смысла Слова Божьего.

● Митр. Антоний (Вадковский), Из истории христ. проповеди, СПб., 1892; Барсов Н.И., История первобытной христ. проповеди (до IV в.), СПб., 1885; его же, Из истории христ. проповеди в IV в., вып.1–3, Харьков, 1886–95; Б. К., Из истории проповеди, ББс, 1977, № 5; Дюпанлу Ф., Беседы о проповедничестве как о пастырском служении, пер. с франц., СПб., 1899; Катаев Н., Очерк истории рус. церк. проповеди, Одесса, 1874; *Певницкий В., Из истории гомилетики, кн.1–2, К., 1895–99; прот. Поторжинский М.А., История рус. церк. проповеди, К., 1891; Baker's Dictionary of Practical Theology, ed. by R.G.Turnbull, Grand Rapids (Mich.), 1967.

ГО́ППЕЛЬТ (Goppelt) Леонхарт (1911–73), нем. протестантский библеист. Род. в Мюнхене. Высшее образование получил в Эрлангене. Преподавал Свящ. Писание НЗ в Эрлангене, Гёттингене. С 1954 орд. профессор в Гамбургском ун-те.

Г. автор исследований об апостольской эпохе и о проблеме взаимоотношения между ВЗ и НЗ. Гл. труд «Богословие Нового Завета» вышел после смерти автора («Theologie des Neuen Testaments», Th.1–2, Gött., 1975–76). В этой работе Г. подчеркивает, что Царство Божье стоит в центре Евангелия Иисуса (в Ев. от Иоанна эквивалентом ему служит понятие «жизни вечной»). Царство Божье нельзя сводить, как это делали либеральные теологи, только к «внутреннему состоянию». «Согласно ветхозаветно-иудейскому, как и раннехристианскому понятию, это — событие, благодатное Царство Божье в конце времен». Однако Г. избегает и крайностей эсхатологич. школы, к-рая видела в Царстве лишь мифологизированную футурологию. Начало нового бытия связывается с обращением, покаянием и крещением, — они вводят человека в благодатное единение со Христом, к-рое «здесь и теперь» предваряет полноту Царства. Это таинство требует активного волевого отклика на еванг. призыв ко «второму рождению».

◆ Christentum und Judentum im 1. und 2. Jh, Gütersloh, 1954; Jesus, Paul and Judaism, L.–N.Y., 1964; в рус. пер.: Крещение и новая жизнь по Ев. от Иоанна, гл. 3-я, и Посланию к Римлянам, гл. 6-я, БТ, сб.10, 1973.

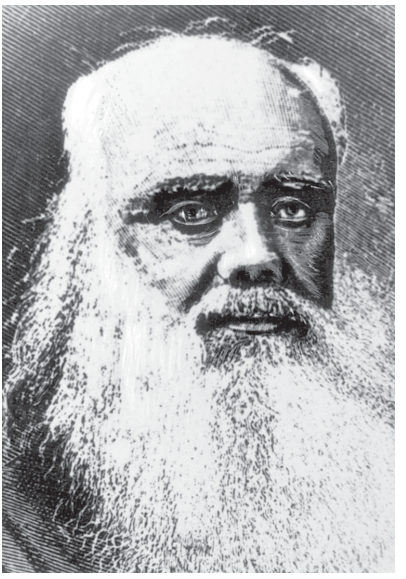
● RGG, Bd.7, S.76.

ГОР (Gore) Чарлз, еп. (1853–1932), англиканский богослов и экзегет. Происходил из аристократич. семьи. Окончил Оксфордский ун-т (1875); рукоположен в 1884. В 1902 стал еп. Вустерским, в 1905 — еп. Бирмингемским, а в 1911 — еп. Оксфордским. Г. славился как вдохновенный проповедник. Уделял много внимания социальным вопросам и духовному возрождению англиканства. По своим взглядам Г. подчас приближался к направлению *модернизма в католицизме, что отразилось в его трудах и в изданном под его ред. «Новом комментарии к Свящ. Писанию» («A New Commentary on Holy Scripture, including the Apocrypha», N.Y., 1928). В 1929 вышла его кн. «Иисус Назарянин» («Jesus of Nazareth», L.–N.Y.), в к-рой подчеркивалось земное, человеческое уничижение Господа.

● Флоровский Г.В., рец. на кн.: [Gore Ch., Jesus of Nazareth, L., 1929] «Путь», 1930, № 22; ODCC, p. 581; Prestige G.L., The Life of Ch. Gore, L., 1935.

ГО́РСКИЙ Александр Васильевич, прот. (1812–75), рус. правосл. историк

Церкви. Род. в Костроме в семье священника, профессора российской словесности, был воспитан в духе истового благочестия. Учился в духовном училище, затем в ДС, откуда благодаря своим выдающимся талантам был досрочно переведен в МДА. Окончил академию в двадцатилетнем возрасте. С 1833 Г. начал преподавать в академии церк. историю, к-рая тогда включала и библ. историю. В МДА исполнял должность э.-орд. профессора (с 1837), орд. профессора (с 1839) и библиотекаря. В 1864 получил степень доктора богословия. Лекции Г. были насыщены богатым материалом, отличались живым, доступным изложением и духом истинной религиозности. «Этот инок-мирянин, с подвижнической жизнью соединявший общительную гуманность и готовность всякому служить своими знаниями и трудами, это было необыкновенное явление» (*Гиляров-Платонов). В 1860 Г. принял сан священника, не вступая в брак.



Протоиерей Александр Горский

Научная деятельность Г. как преподавателя, а затем и ректора МДА (1862–75) проходила под суровым контролем, к-рый осуществлял над академией митр. *Филарет (Дроздов). Митрополит высоко ценил Г. и постоянно прибегал к его помощи. Вместе с тем он невольно подавлял мягкого и уступчивого по характеру ректора. Последствия этой опеки отмечал, в частн., историк С. М. Соловьев. Г. публиковался сравнительно мало и чаще всего анонимно. Философ Вл.*Соловьев, учившийся у Г., писал: «При необъятной учености, ясном понимании труднейших вопросов и необыкновенной сердечной доброте, этот превосходный старец носил на себе следы печального гнета — и крайней робости ума, и малоплодности мысли сравнительно с его блестящими дарованиями». В изучении и преподавании церк. истории Г. руководствовался методами *Неандера. Его даже называли «русским Неандером», хотя, как показал А.П.*Лебедев, Г. был вполне самостоят. ученым.

Академич. лекции Г. по НЗ были изданы посмертно (Евангельская история, ПТО, ч. 26, 1880; ч. 27, 28, 1881). Как и в трудах архиеп. *Иннокентия (Борисова), в них представлена одна из самых ярких и вдохновенных концепций новозав. истории в богосл. лит-ре 19 в. За лекциями Г. стоит серьезное и кропотливое изучение источников, к-рое дает о себе знать на каждой странице. Г. делает лишь общие выводы из предварительных изысканий, но это нисколько не снижает научной, лит. и богосл. ценности его лекций. В них можно найти немало тонких наблюдений, глубоких комментариев и смелых (несмотря на положение Г.) выводов. Так, он отмечал, что апостолам не была совершенно чужда мысль о страданиях Мессии, поскольку Иаков и Иоанн согласны были пить

чашу страданий с Учителем; отвергал распространенное мнение, будто Иуда-предатель был движим лишь одним корыстолюбием («Кажется, надобно допустить, что Иуда, как и другие апостолы, пришел к Господу с земными видами, с чувственными надеждами. Но потом, скоро в них разочаровавшись, вообще охладел к делу, которым увлекся вначале»).

Стиль лекций, хотя и несколько архаичный, до сих пор не утратил своего обаяния. Поэтическая простота соединялась в них с глубиной богосл. размышления. Приводим отрывок, к-рый дает представление о манере изложения Г. Повествуя о гефсиманском борении Господа, он пишет: «Иисус, доселе так мужественный, теперь как бы падает под бременем скорби. Давно ли говорил: ныне прославися Сын Человеческий, — дерзайте, Аз победих мир. Теперь готов молиться Отцу: да мимо идет от него чаша сия. Что же так сильно гнало дух Иисуса и что так скоро изменило Его состояние? Конечно, не одно чувство телесных страданий, ожидавших Его перед смертью, хотя и смерть для праведника не должна быть тяжелее, чем для грешника. Говорят же, что преступник сам ищет наказания для успокоения совести. Телесные страдания выдерживали и обыкновенные люди без волнения. — Но Он умирал, как грешник, носящий на Себе грехи всех».

Прот. Г. Флоровский охарактеризовал лекции Г. как «философию новозаветной истории, изложенной с редким проникновением».

Г. много занимался проблемами *церк.-слав. перевода Библии. В течение 13 лет он составлял (совм. с К.И. *Невоструевым) «Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки» (Отд. 1–3, т.1–5, М., 1855–1917). Издание не было закончено из-за цензурных условий и не дождалось полного опубликования.

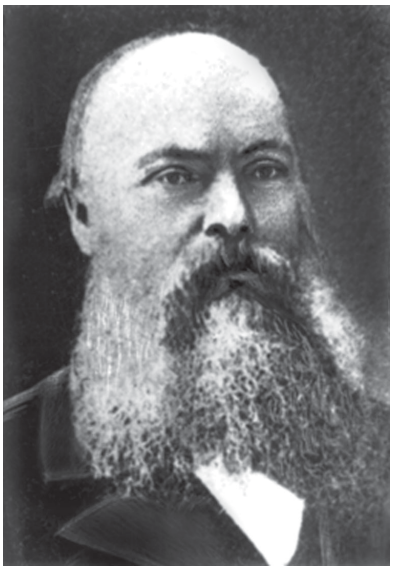
Г. высоко ценили в рус. историч. науке. Он был почетным членом Моск. ун-та и различных ученых обществ, а С.-Петерб. ун-т присвоил ему степень доктора рус. истории. В 1868 за «Описание славянских рукописей...» Г. была присуждена Ломоносовская премия.

◆ О том, совершал ли Господь Иисус Христос пасху иудейскую на последней вечере Своей с учениками, ПТО, ч.12, 1853; О слав. переводе Пятокнижия Моисеева, исправленном в XV в. по евр. тексту, ПТО, ч.19, 1860; Епифаний Кипрский, ПТО, ч. 22, 1863; Образование канона свящ. книг НЗ, ПТО, ч. 24, 1871.

● *Лебедев А.П., Прот. А.В.Г., ректор и проф. МДА, ВЦ, 1900, № 8; ПБЭ, т.4, с. 541–50; свящ. Постников П., Очерки жизни и деятельности А.В.Г., в кн.: У Троицы в Академии, М., 1914 (там же приведена библиогр.); Хибарин И., Профессор-подвижник, ЖМП, 1954, № 10.

ГО́РСКИЙ-ПЛАТО́НОВ Павел Иванович (1835–1904), рус. правосл. *гебраист и библеист. Сын диакона. Окончил МДА в 1858, где с 1867 состоял э.орд. профессором евр. языка и библ. истории, а в 1870 начал вести курс библ. *археологии и евр. языка. В 1878–86 Г.-П. был инспектором МДА, а в последние годы жизни — городским головой Серг. Посада.

По отзывам современников, Г.-П. обладал большой ученостью, даром слова и педагогич. талантом. «Он так наглядно изображал еврейские письменные знаки, сопровождая их самыми простыми примерами, что и наиболее тяжелодумные люди быстро запоминали их», — пишет один из учеников Г.-П. В то же время он приобрел славу тонкого и беспощадного критика. В частн., он подверг суровому разбору



Павел Иванович Горский-Платонов

труды архим. *Михаила (Лузина) (ПО, 1873, № 2, 4).

В 1863 Г.-П. было поручено исправление по евр. тексту перевода псалмов, сделанного в 1882 *Росс. библ. обществом. Г.-П. также выпустил собств. комментир. перевод Кн.Исхода (ВиР, 1890, т.1, ч.1–2, отд. церк., 1891, № 2, 6, 10, 11, 13). После выхода в свет *синодального перевода Библии Г.-П. энергично защищал его замысел и исполнение от резкой критики свт. *Феофана (Говорова), признававшего законным лишь слав. перевод. Г.-П. утверждал, что изданием рус. Библии «вносится свет во многое, что для многих было темным». Синодальная Библия, по словам Г.-П., «представляет Слово Божие подлиннейшее». Последняя по времени работа Г.-П. — «Очерки из библейской географии» (вып.1–2, СПб., 1896–97) — была написана совм. с Н.*Елеонским.

◆ Иерусалим в настоящую минуту, ст. Г.Берга в «СПб. ведомостях», ПТО, 1863, ч.22; Описание Св. Земли, ДЧ, 1866, № 12, 1867, № 1, 1869, № 6; Псалмы в рус. переводе, ДЧ, 1868, № 1, 2, 4, 5; Несколько слов о статье еп. Феофана «По поводу издания свящ. книг ВЗ в рус. переводе», М., 1875; О недоумениях, вызываемых рус. переводом свящ. Книг ВЗ, ст.1–3, М., 1877; О евр. рукописи Пятикнижия в XII в. Слав. Псалтирь XVIII в., переведенная с евр., СПб., 1880; Рец. на кн.: [Систематич. указатель лит-ры о евреях на рус. языке со времени введения гражданского шрифта (1708) по дек. 1889, СПб., 1892] БВ, 1893, № 3.

● Прот. Добронравов Н., П.И.Г.-П., в кн.: У Троицы в Академии, М., 1914; Страхов С., К воспоминаниям о П.И.Г.-П., там же; Тихомиров П.В., Г.-П.П.И., почетный член МДА (Некролог), БВ, 1905, № 1.

ГО́ТСКИЙ ПЕРЕВО́Д БИ́БЛИИ — см. Ульфила.

ГО́ФМАН, Хофман (Hofmann) Генрих (1824–1911), нем. живописец академич. направления. С 1862 работал в Дрездене. Им создан цикл картин и рисунков на еванг. темы. Наиболее известные полотна — «Проповедь Христа на Геннисаретском озере» и «Моление о чаше». Хотя художника упрекали в слащавости, его произведения пользовались большой популярностью во всей Европе, в т.ч. и в России. Копии с его картин часто помещали в рус. храмах кон. 19 в.

ГО́ФМАНН Иоганн Христиан — см. Хофманн.

ГРАНМЕЗО́Н (Grandmaison) Леон, иером. (1868–1927), франц. католич. апологет, член Общества Иисусова, ред. журн. «Этюды» («Etudes»). Преподавал основное богословие во Франции и Англии. Вел полемику со сторонниками *модернизма католического. Наиболее известна его работа «Иисус

Христос», опубликованная посмертно («Jésus Christ. Sa personne, son message, ses preuves», vol. 1–2, P., 1928) и выдержавшая 23 издания. В ней предпринята попытка обрисовать личность и учение Христа, параллельно дан разбор теорий радикальной критики.
● NCE, v. 6.

ГРАФ (Graf) Карл Генрих (1815–69), нем. протестантский библеист, исследователь ВЗ. Считается основоположником *четырех источников Пятикнижия теории, к-рая затем была развита *Велльхаузеном и с тех пор называется «теорией Графа — Велльхаузена». Род. в Эльзасе. Учился в Страсбурге, где слушал лекции *Ройсса. От него воспринял мысль, что обрядовое законодательство Кн. Левит не соответствовало формам культа, отраженным в *Исторических книгах ВЗ. Сам Ройсс не решался опубликовать свои выводы (он сделал это в 1881). Но Г. оказался смелее своего учителя. Первоначально он исходил из гипотезы, что *священнич. традиция (С), отраженная в сказаниях *Пятикнижия, является самой древней его частью, и поэтому ему пришлось обосновывать огромный хронологич. разрыв (почти в 500 лет) между этой традицией и законами Кн. Левит. Но под влиянием *Куэнена Г. отказался от принятой им датировки и отнес всю священнич. традицию ко времени после *Плена периода. Эту идею Г. обосновал в работе «Исторические книги Ветхого Завета» («Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments», Lpz., 1866; рус. сокр. пер. см. в ПБ). Гипотеза Г. строилась не только на анализе Библии, но прежде всего на общеисторич. предпосылках. Говоря о Законе Моисеевом, Г. писал: «Считаем ли мы его, в соответствии и по аналогии с природой, свидетельством и результатом постепенного развития зародыша или мы должны его рассматривать как что-то с самого начала законченное и лежащее в основе всякого дальнейшего развития?» Ответ для Г. был очевиден. Моисеевы книги не явились в готовом виде, а представляют собой результат длительной истории.

Через год после смерти Г. о его теории узнал Велльхаузен. «Тотчас же, — признается он, — еще не зная, на чем основывается его гипотеза, я стал ее сторонником: я должен был признаться самому себе в том, что еврейскую древность можно понять без книг Торы». А 11 лет спустя Велльхаузен издал свою книгу «Введение в историю Израиля», в к-рой придал гипотезе Г. стройный и законченный вид. Г. не считал, что законы Моисея не имели корней в прошлом: эти корни он видел в устном предании. «Так же, как Церковь Нового Завета, — писал он, — и Церковь Ветхого Завета не возникла на основе какого-нибудь письменного документа, она скорее всего покоится на живом слове пророческого Откровения».

В наст. время теория Графа — Велльхаузена относительно Кн. Левит с рядом существ. поправок стала общепринятой в библеистике. Кроме вышеуказ. работы Г. написал также комментарий на Кн. прор. Иеремии («Der Prophet Jeremia», Lpz., 1862).
● Лившиц Г.М., Очерки историографии Библии и раннего христианства, Минск, 1970, с.37–8; JBC, v.2, p.595–96 (там же дана библиогр.); Kraus, S. 224–83; RGG, Bd.2, S. 1822; Thompson R.J., Moses and the Law in a Century of Criticism Since Graf, Leiden, 1970.

ГРЕ́ГОРИ (Gregory) Каспар-Рене (1846–1917), нем. протестантский библеист. Род. в Филадельфии. Окон-

чил Принстонский ун-т. Переселившись в Германию, посвятил себя гл. обр. *текстуальной критике НЗ. С 1889 э.орд. профессор, с 1891 почетный профессор в Лейпциге. Автор «Введения в Новый Завет» («Einleitung in das Neue Testament», Lpz., 1909). В библ. науку вошел как преобразователь условных обозначений для новозав. рукописей (см. ст. Критич. аппараты библейские), над к-рыми он работал при составлении введения к критич. изданию *Тишендорфа (1884–94).

◆ Textkritik des Neuen Testaments, Bd.1–3, Lpz., 1900–09; Canon and Text of the New Testament, N.Y., 1907; Das Freer-Logion, Lpz., 1908; Die griechischen Handschriften des NT, Lpz., 1908.

● НЭС, т.14; RGG, Bd.2, S.1850.

ГРЕЛО́ (Grelot) Пьер, свящ. (р. 1917), франц. католич. библеист. Род. близ Орлеана. Изучал богословие в Орлеане (1933–41) и Парижском католич. ин-те (1941–46). Рукоположен в 1941. С 1940-х по 1980-е Г. профессор Свящ. Писания в высших католич. учебных заведениях и клирик Орлеанской епархии. Доктор богословия. Г. имеет также дипломы специалиста по вост. языкам (евр., арам., сир. и эфиоп.). С 1965 по 1976 секретарь Общества библ. исследований. Г. был одним из редакторов и составителей «Словаря библ. богословия» (СББ) и «Критического введения в Новый Завет» («Introduction critique au Nouveau Testament. Sous la dir. de A.George et P.Grelot», vol. 1–5, P., 1976–77; Г. участвовал в подготовке 1-го и 5-го т.). Он также участвовал в *экуменическом пер. Библии и в написании «Критического введения в Ветхий Завет» («Introduction critique à l'Ancien Testament», sous la dir. de H.*Cazelles P., 1973,). Г. опубликовал многочисл. статьи в богосл. и библ. журналах.

Одна из итоговых работ Г. — «Введение в Священные книги» («Introduction aux Livres Saints», P., 1954; перераб. изд., P., 1963) — переведена на 8 языков (имеется неопубл. рус. пер. в МДА). Книга является сжатым курсом *исагогики Свящ. Писания ВЗ и НЗ, приспособленным к нуждам духовных школ. Изложение вопросов о датах, авторах, обстоятельствах написания и богосл. значении книг Библии дополнено выдержками из древних и новых писателей, а также переводами антич. и вост. текстов, к-рые помогают яснее понять свящ. историю и библ. учение. Автор целиком стоит на позициях *новой исагогики. В конце каждой главы даны темы для самостоят. изучения (библиогр. приводится только на франц. яз.).

Г. принадлежит ценная антология «Чаяния иудеев во времена Иисуса» («L'espérance juive à l'heure de Jésus», P., 1978). Она включает тексты *Второго Храма периода (апокалиптич., в т.ч. кумранские, выдержки из *таргумов и раввинистич. писаний), относящиеся к *эсхатологии и *мессианизму. Тексты снабжены комментариями, из к-рых явствует, что новозав. мессианизм во многом был уникален и в меньшей степени зависел от религ. развития эпохи. Последняя книга Г. «Евангелие и апостольское предание» («Evangile et tradition apostolique», P., 1984) содержит резкую критику новых гипотез о раннем происхождении Евангелий (*Тремонтан, Джон *Робинсон). По мнению Г., эти спорные гипотезы игнорируют время, к-рое было необходимо для церк. осмысления еванг. событий.

◆ Pages bibliques, P., 1954; Sens chrétien de l'Ancien Testament, Tournai, 1962; Le couple

humain dans l'Ecriture, Nouvelle éd., augmentée d'Etudes annexes, P., 1964; La Bible, Parole de Dieu, P., 1965; Péché originel et rédemption, P., 1973; Les Poèmes du Serviteur, P., 1981; Les livres de Samuel et des Rois, «Cahiers Evangile», 1984, № 43; в рус. пер. ст. в СББ: Как создавалась Библия; Ангелы; Антихрист; Воскресение; Время; Откровение; Предание; Прообраз; Слово Божие; Смерть; Спасение; Суд; Сын Божий.

● Рец. на кн. Г.: Чаяния иудеев во времена Иисуса, «Символ», 1980, № 4; BTS, 1971, № 149; WBSA, p. 87.

ГРЕССМАНН (Gressmann) Гуго (1877–1927), нем. либерально-протестантский библеист, специалист по ВЗ. Преподавал экзегетику и сирийскую лит-ру в ун-тах Киля (1902–06) и Берлина (1907–27).

В своих работах уделял большое внимание истории устной традиции, к-рая предшествовала записанному библ. тексту. В кн. «Моисей и его время» («Mose und seine Zeit», Gött., 1913), вопреки мнению мн. историков, считавших Исход мифом, признавал, что в основе повествования *Пятикнижия лежат реальные факты, представленные в форме легенд.

Осн. областью интересов Г. было *сравнит.-религ. изучение Библии. Он издал 2-томный сборник «Древневосточные тексты и иллюстрации к ВЗ» («Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament», Th.1–2, Tüb., 1909), где собрал обширный материал по истории и культуре Древнего Востока, к-рый проливает свет на Свящ. Писание. Следует отметить, что в богосл. концепциях Г. шел еще дальше своего единомышленника *Гункеля, считая, что Бог может открываться в любой культуре, и ВЗ поэтому качественно не отличается от др. религий. Эту мысль он пытался доказать, привлекая сравнит.-историч. материал в работах «Происхождение израильско-иудейской эсхатологии» («Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie», Gött., 1905) и «Мессия» («Der Messias», Gött., 1929).

◆ Über die in Jesaia, Gött., 1898; Musik und Musikinstrumente im Alten Testament, Gieszen, 1903; в рус. пер.: Возникновение и характер царской власти у израильтян. Древнеизраил. обычное право, ОПЕК, т.1.

● NCE, v.6; RGG, Bd.2, S.1856.

ГРЕХОПАДЕ́НИЕ, или ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ, событие, к-рое, согласно Библии, отдалило человека от Бога и исказило человеческую природу.

1. Библейские свидетельства. 3-я гл. Кн. Бытия (относимая обычно к яхвистической традиции) описывает Г. как нарушение божественной воли первыми людьми, к-рые соблазнились словами змея, уверившего их, что, вкусив от запретного Древа, они станут «как боги, знающие добро и зло». Изобличенные в грехе, люди не раскаялись и были изгнаны из Эдема. Их отдаление от Творца привело к тяжким последствиям: к борьбе против человека сил зла (семени змея; см. ст. Первоевангелие), к нарушению гармонии между людьми, а также между человеком и природой. Лишившись доступа к Древу жизни, человек утратил способность к бессмертию.

По существу, весь *Пролог Кн. Бытия составляет одно целое с этим сказанием, поскольку рисует картину мятежа человека против воли Сущего и «лавиноподобное увеличение греха» (*Рад). За грехом Адама следует первое братоубийство, к-рое сделало кровную месть регулятором отношений между людьми (Быт 4:1-24). «Развращение человеков» привело к *Потопу, а *вавилонское столпотворение — к разделению людей.

Примечательно, что в др. местах ВЗ почти нет ссылок на события Пролога Кн.Бытия, и учение о Г. остается нераскрытым. Как правило, мы встречаемся в ВЗ с общей мыслью о греховности человека (см., напр., 3 Цар 8:46; Пс 50:7). Первые намеки на событие, описанное в Быт 3, содержатся в Сир (25:27) и Прем (2:23-24). 1 Кн. Еноха (см. ст. Апокрифы) рассматривает Быт 6:1 сл. как Г. ангелов («сынов Божиих»), к-рые совратили людей, научив их *магии. 3 Кн.Ездры и апокрифич. Апокалипсис Варуха, написанные в 1 в. до н.э., уже определенно связывают плачевное состояние людей с грехом Адама. Из этого можно заключить, что ветхозав. доктрина Г. окончательно сформировалась в *междузаветный период.

Ап. Павел в дальнейшем углубил и развил это учение. Он не только констатирует трагич. противоречивость человека, колеблющегося между добром и злом (Рим 7:15 сл.), но и говорит о Г. Адама как о начале всеобщей греховности (Рим 5:12). Адаму, главе ветхого человечества, возжелавшему похитить высшую власть, апостол противопоставляет Иисуса Христа как Второго Адама, умалившего Себя и ставшего Главой нового человечества (Флп 2:7 сл.). Первый Адам открыл в мир дорогу греху и смерти, Второй даровал человеку вечную жизнь (1 Кор 15:22, 45-49).

Ап. Иоанн указывает, что воля ко злу зародилась в мире духовных существ: «сначала диавол согрешил» (1 Ин 3:8). В Откровении Иоанна диавол, извративший жизнь природы и людей, отождествляется со змеем Быт 3 и драконом. Образ дракона в ВЗ символизирует силы разрушения и хаоса. Он является тварью, к-рая восстала против Творца и будет побеждена лишь в конце веков (Ис 27:1; ср. Откр 20:2-3).

2. Толкования библейского учения о Г. Экзегеты, интерпретировавшие библ. тексты, связанные с Г., искали ответа на ряд принципиальных вопросов, напр.: является ли сказание Быт 3 описанием действительно совершившегося некогда события или же в Кн.Бытия речь идет только о перманентном состоянии человеч. рода, обозначенном с помощью символов? К какому лит. жанру относится Быт 3? В чем сущность греха Адама? Что оказало разрушительное воздействие на природу: падение человека или иные факторы? Какова связь между Г. Адама и греховностью всех людей? В святоотеч. письменности и в исследованиях позднейших времен наметились три осн. интерпретации Быт 3.

а) Буквальное толкование было разработано гл. обр. *антиохийской школой. Оно предполагает, что Быт 3 рисует событие в том самом виде, как оно происходило на заре существования рода человеческого. Эдем был расположен в определ. географич. точке земли (свт. *Иоанн Златоуст, Беседы на Быт, XIII, 3; блж. *Феодорит Киррский, Толкования на Быт, XXVI; *Феодор Мопсуестский, Migne. PG, t. 66, k. 637). Древо познания было реальным земным деревом (блж. *Феодорит Киррский, Толкования на Быт, XXVII). Одни экзегеты этого направления считали, что человек был создан бессмертным, а другие, в частн. Феодор Мопсуестский, полагали, что он мог получить бессмертие, лишь вкусив от плодов Древа жизни (что более соответствует букве Писания; см. Быт 3:22). Буквальное толкование принимает и рационалистич. экзегеза, но она видит в Быт 3 род этиологич. сказания, призванного объяснить несовершенство человека. Эти комментаторы ставят библ. рассказ в один ряд с др. древними этиологич. *мифами.

б) Аллегорич. толкование существует в двух формах. Сторонники одной теории отрицают событийный характер сказания, видя в нем лишь иносказательное описание извечной греховности человека. Эта т. зр. была намечена у *Филона Александрийского и нашла развитие в новое время (напр., у *Бультмана, *Тиллиха). Сторонники другой теории, не отрицая, что за повествованием Быт 3 стоит некое событие, расшифровывают его образы с помощью аллегорич. метода интерпретации, согласно к-рому змей обозначает чувственность, Эдем — блаженство созерцания Бога, Адам — разум, Ева — чувство, Древо жизни — добро без примеси зла, Древо познания — добро, смешанное со злом, и т. д. (*Ориген, свт. *Григорий Назианзин, свт. *Григорий Нисский, свт. *Амвросий Медиоланский, блж. *Августин и др.).

в) Историко-символич. толкование близко к аллегорич., но для интерпретации Свящ. Писания использует систему символов, существовавшую на Древнем Востоке. В соответствии с этой трактовкой сама суть сказания Быт 3 отражает некое духовное событие. Говоря о первых главах Кн.Бытия, *Булгаков пишет: «Нет никакой необходимости приписывать им исторический характер в том смысле, как он свойствен событиям эмпирической жизни этого мира, ибо ими вовсе не исчерпывается вся полнота и глубина бытия... Сказание III главы Бытия о грехопадении, хотя и есть история, но именно как метаистория, и она есть в таком качестве миф, который больше и значительней в своих обобщенных исторических образах, нежели вся эмпирическая история» («Невеста Агнца»). Образная конкретность сказания о Г. призвана наглядно, «иконоподобно» изобразить сущность трагич. события: отпадение человека от Бога во имя своеволия. Символ змея избран бытописателем не случайно, а ввиду того, что для ветхозав. Церкви гл. соблазном были языческие культы пола и плодородия, имевшие своей эмблемой змею (*Коппенс).

Символ Древа познания экзегеты объясняют по-разному. Одни рассматривают вкушение от его плодов как попытку испытать зло на деле (Б. Вышеславцев), другие объясняют этот символ как установление норм этики независимо от Бога (*Лагранж). Поскольку глагол «познать» (см. ст. Знание в Ветхом Завете) имеет в ВЗ смысл «владеть», «уметь», «обладать» (Быт 4:1), а словосочетание «добро и зло» (евр. טוב ורע, TOB BA-RA) может быть переведено как «все на свете» (ср. Быт 24:50; 31:24, 29), образ Древа познания иногда истолковывают как символ власти над миром, но такой власти, к-рая утверждает себя независимо от Бога, делает своим источником не Его волю, а волю человека. Именно поэтому змей обещает людям, что они будут «как боги». В таком случае осн. тенденцию Г. следует усматривать в первобытной магии и во всем магич. миросозерцании.

3. Грех Адама и грех мира (толкования). Мн. экзегеты *святоотеч. периода видели в библ. образе Адама только конкретного индивидуума, первого среди людей, а передачу греха интерпретировали в плане генетическом (т. е. как наследств. болезнь). Однако у свт. Григория Нисского (Об устроении человека, XVI) и в ряде богослужебных текстов Адам понимается как *корпоративная личность. При таком понимании и образ Божий в Адаме, и грех Адамов следует относить ко всему человеч. роду как к единой духовно-телесной сверхличности, к-рая, по выражению прот. С. Булгакова, «многоипостасна в своих существова-

ниях». Это подтверждается словами свт. Григория Назианзина, писавшего, что «чрез преступное вкушение пал целый Адам» (Песнопения таинственные, VIII), и словами богослужения, говорящими о приходе Христа для спасения Адама. Особого мнения придерживались те, кто вслед за *Пелагием считали, будто Г. есть только личный грех первого человека, а все его потомки грешат лишь по собств. воле.

Слова Быт 3:17 сл. о проклятии земли часто понимались в том смысле, что несовершенство вошло в природу в результате Г. человека. При этом ссылались на ап. Павла, учившего, что Г. повлекло за собой смерть (Рим 5:12). Однако указания самой Библии на змея (диавола, дракона) как на начало зла в творении позволили утверждать д о ч е л о в е ч е с к о е происхождение несовершенства, зла, смерти. Согласно этой т. зр., человек был вовлечен в уже существовавшую сферу зла. «Мир, — пишет *Бердяев, — есть иерархический организм, в котором все части между собой связаны, в котором то, что совершается на вершинах, отражается на низинах... Тьма первоначально сгустилась в высшей точке духовной иерархии, там свобода впервые дала отрицательный ответ на Божий зов, на Божью потребность в любви Своего другого, там творение вступило на путь самоутверждения и самозамкнутости, на путь разрыва и ненависти». Иными словами, Писание позволяет говорить о д в у х грехопадениях: космическом, приведшем к частичному отклонению природы от путей Божьих, и антропологическом, погрузившем человека, Адама, в бездну богопротивления. Обе фазы Г. предполагают своим условием с в о б о д у — как духовных сил, так и духовно-телесного существа, человека. Но и в том и в другом случае искажение благого замысла Творца не было полным и окончательным. Бог осуществляет спасение, искупление мира через Свое Домостроительство, к-рое в Царстве Божьем завершится приобщением твари к Божественному бытию (см. ст.: Сотериология; Эсхатология).

● *Б е р д я е в Н., Философия свободного духа, Париж, 1927, т.1; прот.*Б у л г а к о в С., Невеста Агнца, Париж, 1945; Б у р г о в А.В., Правосл.-догматич. учение о первородном грехе, К., 1904; прот. *Б у т к е в и ч Т.И., Зло, его сущность и происхождение, Харьков, 1897; *В в е д е н с к и й Д.И., Учение ВЗ о грехе, Серг. Пос., 1900; *В е л т и с т о в В.Н., Грех, его происхождение, сущность и следствия, М., 1885; В ы ш е с л а в ц е в Б.П., Миф о Г., «Путь», 1932, № 34; *Г л а г о л е в С.С., О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого, М., 1894; архим.К и п р и а н (Керн), Антропология св. Григория Паламы, Париж, 1950; [*К у д р я в ц е в - П л а т о н о в В.Д.], Письмо о Г. прародителей, ПТО, ч. 4, 1846; *Л у ч и ц к и й К.И., Суд Божий во Едеме, ХЧ, 1845, ч.3; е г о ж е, Изгнание Адама и Евы из Рая, ХЧ, 1846, ч.3; *П о к р о в с к и й А.И., Библ. учение о первобытной религии, Серг. Пос., 1901; СББ, с. 237–51; С в е т л о в Э. [прот. Мень А.В.], Истоки религии, Брюссель, 1981[2]; е г о ж е, Магизм и Единобожие, Брюссель, 1971; Т р у б е ц к о й Е.Н., Смысл жизни, М., 1918; *B a u m g a r t n e r Ch., Le Péché originel, P., 1969; D u b a r l e A.M., Le Péché originel dans l'Ecriture, P., 1958 (англ. пер.: Biblical Doctrine of Original Sin, L.–N.Y., 1964); L i g i e r L., Péché d'Adam et péché du monde, P., 1960; См. также лит-ру в указ. трудах и в ст.: Антропология; Богословие; Пятикнижие.

ГРЕЦ (Grätz) Генрих (1817–91), нем. иудаистский историк. С 1869 почетный профессор ун-та в Бреслау. Гл. его работа — «История евреев от древнейших времен до настоящего» («Ge-

schichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart», Bd.1–11, Lpz., 1866–78; рус. пер.: т.1–12, Одесса, 1903–08). Труд написан с позиций, близких к либеральному иудаизму. К выводам *новой исагогики Г. относился сдержанно и принимал их лишь частично. Библ. учение Г. трактовал в нравств. аспекте. Ему также принадлежат переводы на нем. язык Кн. Екклесиаста («Kohélet», Lpz, 1871) и Песни Песней («Schir Ha-Schirim... oder, das Salomonische Hohelied», Wien, 1871) с комментариями.

◆ Gnosticismus und Judenthum, Krotoschin, 1846; в рус. пер.: Иисус Христос и происхождение христианства, СПб., 1906.

● Дубнов С.М., Историограф еврейства: Генрих Г., его жизнь и труды, «Восход», 1892, № 2–5, 7–9.

ГРЕ́ЧЕСКАЯ БИБЛЕЙСТИКА, толкование и изучение Библии грекоязычными экзегетами Египта, Иудеи, Римской империи, Византии и Греции Нового времени.

История егип. Г. б. начинается в эпоху создания *Септуагинты. Иудейские писатели *александрийской школы 2 в. до н.э. (Аристобул, Артапан, Евполем) пытались связать ветхозав. события с событиями мировой истории и выдвинули гипотезу, что антич. философы заимствовали свои идеи из Библии. Те же писатели впервые применили *аллегорич. метод толкования Библии по образцу экзегезы античной (см. ст. Герменевтика библейская). Труды их сохранились лишь во фрагментах. Полное представление о методах и взглядах иудео-александрийской экзегезы дают книги *Филона Александрийского.

С определенными оговорками к Г. б. можно отнести такие соч. *Иосифа Флавия, как «Иудейские древности» и «Против Апиона». После падения Иерусалима в 70 грекоязычная библ. лит-ра иудеев быстро исчезает, хотя именно в тот период был сделан ряд переводов ВЗ на греч. язык (см. ст.: Акила; Симмах; Феодотион).

Период в истории христ. Г. б. с 1 по 5 в. включительно принято называть патристическим, или святоотеческим. Кроме писаний св. отцов и учителей Церкви, к этому периоду относятся толкования еретиков и авторов, православие к-рых оспаривалось. Одни патрологи доводят патристич. период до 8 в. (т. е. до завершения эпохи Вселенских соборов), другие — до разделения церквей (11 в.), а третьи — даже до падения Византии (15 в.).

Византийский этап (с 6 по 15 в.) является менее творческим и оригинальным в сравнении со святоотеческим. Большинство толкователей, даже столь известных, как *Прокопий Газский, свт. *Андрей Кесарийский, прп. *Анастасий Синаит, *Арефа Кесарийский, *Экумений Триккский, блж. *Феофилакт Болгарский , *Евфимий Зигабен, несмотря на свою ученость, не решались выходить за рамки достигнутого св. отцами и чаще всего повторяли их мысли в своих толкованиях. Великие визант. богословы *Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, *Симеон Новый Богослов, не будучи экзегетами, внесли большой вклад в понимание Библии.

Новогреческая библеистика — плод новейшего времени, поскольку турецкое господство (1453–1821) нанесло всей греч. культуре огромный урон. В созданном после освобождения страны Афинском ун-те (1837) не было даже каф. Свящ. Писания. Попытки переводить Библию на новогреч. язык встречали резкую оппозицию. Однако в кон. 19 в. появилась первая написанная по-гречески грамматика евр. яз., необходимая для будущих экзегетов. Составителем ее был

архиеп. Вимпос Мантинийский, переводчик НЗ на новогреч. яз. В тот же период профессор Афинского ун-та Николай Дамала (ум. 1892) написал «Введение в Новый Завет» и комментарий к *синоптич. Евангелиям.

В 1937 в Афинах вышло «Введение в Ветхий Завет» проф. П. Брациотиса (р. 1889). Как отмечал *Карташев, комментарий этот построен «всецело на предпосылках старой докритической школы, хотя проблемы критической науки не замалчиваются здесь, как это делалось в старых учебных руководствах». Брациотису принадлежат также комментарии на Откр (1950), на Еккл (1951) и Ис 1–12 (1956). Однако примерно в это время наметился коренной поворот, связанный с именем *Велласа, к-рый настаивал на необходимости усвоения правосл. библеистикой новых критич. методов экзегезы. Идеи проф. В.Велласа продолжил его ученик *Агуридис — редактор первого греч. правосл. журнала по Свящ. Писанию «Бюллетень библ. исследований» (выходит в Афинах с 1971). Из других совр. греч. библеистов отметим *Хаступиса, *Иоаннидиса, Г. Галитиса, И. Папангопулоса.

ГРЕ́ЧЕСКИЕ ПЕРЕВО́ДЫ ВЕ́ТХОГО ЗАВЕ́ТА — см. Септуагинта; Акила, Симмах; Феодотион.

ГРЕ́ЧЕСКИЙ ЯЗЫ́К НО́ВОГО ЗАВЕ́ТА — см. Койнэ.

ГРЕЧУЛЕ́ВИЧ Василий Васильевич — см. Виталий (Гречулевич), еп.

ГРИГО́Р НАРЕКАЦИ́ (Нарекский), монах (951–1003), арм. поэт, богослов. Род. в семье ученого-епископа. Почти всю жизнь провел в обители Нарека, где преподавал в монастырской школе. Автор мистического толкования на



Григор Нарекаци.
Миниатюра Григора Млижеци
из рукописи 1173 г. Матенадаран. Ереван

Песнь Песней (977) и многочисл. поэтич. произведений (в т. ч. «Славословие апостолам»).

Поэзия Г.Н. глубоко «библеична», пронизана образами, темами и реалиями свящ. истории. При этом ее отличает интимный, личный характер. В «Книге скорбных песнопений» (1002), как в «Великом каноне» *Андрея Критского, события и лица обоих Заветов служат отправной точкой для раздумий о жизни, о несовершенстве и греховности человека. Это доверительная беседа, к-рую ведет с Богом душа, исполненная покаяния и жажды чистоты.

◆ Нарек, Константинополь, 1902 (на арм. яз.); Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней в пер. рус. поэтов, М., 1916; Книга скорбных песнопений, пер. с древнеарм., М., 1988; Поэзия народов СССР IV–XVIII вв., БВЛ, т. 55; Boyajian Z.C., Armenian Legends and Poems, L.–N.Y., 1958; Le livre de prières, P., 1961.

● Абегян М.Х., История древнеарм. литры, т.1, Ереван, 1948; *Аверинцев С., Поэзия Григора Нарекаци, «Наука и религия», 1988, № 7; Казинян А. А., Лирический герой «Книги скорбных песнопений» Григора Нарекаци, в кн.: Рус. и арм. средневековые лит-ры, Л., 1982; Налбандян В.С., Арм. лит-ра, ИВЛ, т. 2.

ГРИГО́РИЙ (Николай Иванович Борисоглебский), архим. (1867–93), рус. правосл. богослов, духовный писатель, экзегет. Образование получил в МДА (1891), где с 1892 занимал каф. нравств. богословия и должность инспектора. Несмотря на непродолжительность своей деятельности, Г. оставил о себе светлую память как чуткий и благородный наставник. Магистерская дисс. «Третье великое благовестническое путешествие св. ап. Павла» (Серг. Пос., 1892), защищенная Г. незадолго до смерти, не ограничивается толкованием соответствующих глав Деяний и Гал 2:11-21 (как отмечено в подзаголовке). Цель автора — наряду с экзегезой указ. мест НЗ «проследить шаг за шагом и описать в повествовательной форме все пути св. апостола... описать географически и археологически самый путь апостола Павла, представить читателю картину религиозно-нравственного и бытового состояния населения тех или других мест, посещенных апостолом».

◆ Соч. блж. Августина «О Граде Божием» (De civitate Dei) как опыт христ. философии истории, Харьков, 1891; Речь, произнесенная перед защитой магистерской дисс. «Третье великое благовестническое путешествие св. ап. Павла», Серг. Пос., 1892.

● Свящ. Миловский Н.М., Воспоминания об о. архим. Г. (Борисоглебском), М., 1897; ПБЭ, т.4, с.694–96; Соколов В. А., Магистерский диспут, БВ, 1892, № 11.

ГРИГО́РИЙ ВЕЛИ́КИЙ (Gregorius Magnus), ДВОЕСЛОВ, свт., папа Римский (540–604), последний из зап. отцов Церкви. Род. в Риме в старинной аристократич. семье. С юных лет стремился к аскетич. жизни, но по настоянию родных занял пост сенатора и префекта. При первой возможности отказался от имущества и вступил на иноческий путь. В 590 Г.В. был избран сенатом и духовенством на кафедру ап. Петра. В ту эпоху Рим формально зависел от Византии и подвергался натиску варваров. Г.В. употребил все свои административные способности не только для того, чтобы упрочить положение Церкви, но и для внешней «пользы и безопасности паствы». Фактически он был властителем Рима и заложил основы ср.-век. иерократич. державы пап. Оставаясь в личной жизни строгим аскетом, Г.В. вынужден был много заниматься политикой, защищать Рим от нашествий, мобилизовывать войска.

Заветной мечтой Г.В. было обращение в христианство варварских народов. Под его руководством происходила христианизация вестготов, лангобардов и жителей Британии. Миссионерские приемы, разработанные Г.В., были, однако, достаточно поверхностными. Он старался насадить христианство как внешнюю систему (превращал языч. храмы в церкви, а языч. праздники — в дни поминовения святых), надеясь на более глубокую христианизацию последующих поколений.

Г.В. преобразовал церк. пение (григорианские хоралы), написал много проповедей, наставлений для пастырей, вел обширную переписку (сохранилось более 800 его посланий). Самым популярным трудом были «Диалоги», в к-рых он собрал легенды об италийских подвижниках (в рус. пер.:

«Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души», Каз., 1858). Целью этой книги, стяжавшей ему прозвище Двоеслова, было доказать, что истинная вера и чудеса не иссякли в римской земле.

Память свт. Г.В. Правосл. Церковь празднует 12 марта.

Библия в трудах Г.В. Не будучи ученым-экзегетом (он даже не знал греч. яз.), Г.В. написал ряд пояснений к Библии: «Нравственные поучения на Книгу Иова» (в 35 кн.), 22 проповеди на Кн. прор. Иезекииля (593) и 40 Бесед на Евангелия (590–91). В чем-то эти произведения еще сохраняют связь с патристич. традицией, но в основе своей они носят уже вполне ср.-век. характер. В условиях вражеских нашествий, разрухи и «варваризации» Г.В. ставил своей целью не углубление богосл. экзегезы, а нравств. назидание народу. Поэтому беседы Г.В. написаны простым, общедоступным языком и каждая тема завершается «нравственным приложением». Правда, подчас ему приходилось решать трудные экзегетич. проблемы. Так, толкуя вопрос Крестителя, обращенный ко Христу (Мф 11:2-3), он предлагает своеобразное решение. Если *Тертуллиан считал, что сомневался сам Предтеча, а свт. *Иоанн Златоуст думал, что сомнения были лишь у его учеников, Г.В. вкладывает в вопрос Предтечи такой смысл: «Так как Ты имел снисхождение родиться для людей, то внуши, сделаешь ли Ты снисхождение и умереть за людей <...>?» (Беседа на Евангелия, VI, 1). В грешнице Лк 7:36-50 Г.В. видел Марию Магдалину. Такое толкование надолго закрепилось в зап. традиции и *изобразительном искусстве (Беседа на Евангелия, XXXIII,1).

Эсхатологич. пророчества Спасителя Г.В. связывал с грозными событиями своего времени; предсказания о гибели Иерусалима переносил на внутреннюю жизнь души. Точно так же в беседах на прор. Иезекииля Г.В. постоянно мысленно обращается к своей эпохе с ее бедствиями, эпидемиями и войнами. Вообще Г.В. нередко прибегал к *аллегорич. методу толкования, но оно у него уже было лишено изысканности эллинистич. мысли и отличалось большим произволом. Напр., он рассматривал Иова как прообраз Христа, его 7 сыновей как прообраз даров Св. Духа, а друзей Иова как символ «преобладающей похоти». Есть свидетельства, что Г.В. написал нравств. толкование на Песнь Песней. Традиция считала его автором ряда др. экзегетич. книг, но подлинность их отвергается наукой.



Святитель Григорий Великий Двоеслов. Картина Паоло Веронезе. Деталь. Часовня на горе Берико. Италия

Характеризуя Г.В. как комментатора, архиеп. Филарет (Гумилевский) замечает: «Изъяснительные сочинения его, не имея важности как толкование Писания, содержат в себе много мыслей ясных, хотя и неглубоких, о предметах

нравственных». Г.В. не считал существенным установление авторства библ. книг, поскольку придерживался т. зр. *вербализма. Так, оставляя открытым вопрос о происхождении Кн. Иова, он замечает: «Кто написал эту книгу, спрашивать совершенно излишне, если доподлинно известно, что автор книги — Дух Святой <...> Кто внушил написанное, тот написал ее <...> Было бы смешно, получив послание от великого человека, спрашивать, какою тростью оно написано».

Книги Г.В. пользовались огромным авторитетом в средние века; они были переведены на греч., славянские, франц. языки. Древнейший русский их список относится к 12 в.

◆ Migne. PL, t.75–79; в рус. пер.: Беседы на Евангелия, кн.1–2, СПб., 1860; Беседы на прор. Иезекииля, кн.1–2, Каз., 1863; Предисловие к «Книге нравств. поучений или толкованиям на Книгу Иова», в кн.: Памятники ср.-век. лат. лит-ры IV–IX вв., М., 1970.

● Вязигин А.С., Папа Г.В. как церк.-историч. деятель, Харьков, 1908; Голенищев-Кутузов И.Н., Средневековая лат. литра Италии, М., 1972; Грегоровиус Ф., История города Рима в средние века, пер. с нем., т.1–5, СПб., 1902–12, т. 2; Корелин М.С., Важнейшие моменты в истории ср.-век. папства, СПб., 1901; НЭС, т.15; ПБЭ, т.4, с.661–69; *Певницкий В.Ф., Св. Григорий Двоеслов, его проповеди и гомилетич. правила, К., 1871; Пономарев А.И., Собеседования св. Г.В. о загробной жизни в их церковно-мемуарном значении, СПб., 1886; Успенский Ф.И., Церк.-политич. деятельность папы Григория I — Двоеслова, Каз., 1901; архиеп. *Филарет (Гумилевский), Историч. учение об отцах Церкви, СПб., 1859, т.3; NCE, v.6, p.766 ff. (там же дана иностр. библиогр.).

ГРИГО́РИЙ (Александр Алексеевич Лебедев), еп. (1878–1937), рус. пра-



Епископ Григорий (Лебедев)

восл. духовный писатель. Род. в г. Коломне в семье священника. Окончил МДС и Каз.ДА (1903). До Первой мировой войны работал педагогом. После революции принял постриг и вошел в число братии Данилова монастыря. В 1923 хиротонисан во еп. Шлиссельбургского и Лодейнопольского, викария Петроградской епархии. Позднее Г. был назначен еп. Феодосийским. Примыкал к группе митр. *Иосифа (Петровых). В 1928 ушел на покой. Живя под г. Кашин, работал сторожем.

Г. написал кн. «Евангельские образы», к-рая представляет собой духовно-нравств. комментарий к Ев. от Марка. По словам митр. Антония (Мельникова), эта работа «интересна психологическим анализом евангельского текста... Автора интересуют евангельские переживания Христова благовестия в сердце слушающего и читающего». Книга вышла после смерти автора (БТ, сб.16, 1976; сб.17, 1977). Последний раз Г. был арестован в 1937 и расстрелян.

● Мануил. РПИ, т. 2, с. 370–71.

ГРИГО́РИЙ БОГОСЛО́В, НАЗИАНЗИН (Γρηγόριος ὁ Θεολόγος καὶ Ναζιανζηνός), свт. (ок.330–ок.390), вост. отец Церкви, богослов каппадокийской школы.

Род. вблизи г. Назианз в М. Азии. Семья Г.Б. отличалась высоким благочестием; отец его был епископом. Будущий святитель любил уединение и молитву, имел чуткую, ранимую натуру, обладал большим поэтич. даром. Он считался одним из образованнейших людей своего времени; учился сначала в Кесарии Каппадокийской, затем в Кесарии Палестинской, в Александрии и Афинах. Он равным образом блестяще знал Писание и антич. лит-ру. После учебы Г.Б. вернулся домой, принял крещение. Вместе со своим другом юности, будущим свт. *Василием Великим, Г.Б. удалился в безлюдный край, где вел подвижнический образ жизни и изучал богословие (в т.ч. труды *Оригена).

В 361 под давлением родных и друзей Г.Б. вынужден был принять сан пресвитера, а в 372 Василий Великий, ставший к тому времени епископом, убедил его занять кафедру в г. Сасимы. Василий стремился ставить всюду своих людей, чтобы дать отпор правительству, поддерживавшему ариан. Но в Сасимах, к-рые оказались маленькой почтовой станцией, Г.Б. служить не стал. Он вернулся на родину, чтобы помогать отцу. Однако в 379 смерть Василия Великого побудила Г.Б. отправиться в Константинополь. Город был целиком под властью ариан и нуждался в присутствии и поддержке правосл. епископа. С несвойственной ему энергией Г.Б. начал действовать и создал настоящий оплот православия в одном из храмов Константинополя. Его гомилии, посвященные сложным богосл. проблемам, принесли ему широкую популярность. После воцарения Феодосия I (380) арианская партия потерпела поражение, а Г.Б. стал архиепископом Константинополя. Однако у него нашлись противники, к-рые считали учение о Триипостасной тайне новшеством (они ограничивались учением о единосущии Христа божественному Отцу в соответствии с Никейским символом веры в его первой редакции). На II Вселенском соборе учение каппадокийцев возобладало над оппозицией «староникейцев», но конфликты среди высшего духовенства вынудили Г.Б. покинуть столицу. С тех пор до самой кончины он безвыездно жил на родине.

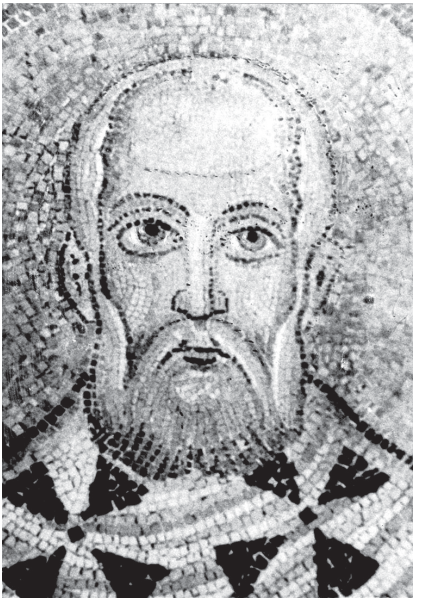
Г.Б. не был ни богословом-систематиком, ни экзегетом. Б. ч. его наследия составляют стихотворения, поэмы и гомилии. Но все они насыщены богатым богосл. содержанием; причем богословие никогда не было для святителя теоретич. дисциплиной. Он не отделял его от молитвенной жизни.

Память свт. Г.Б. Правосл. Церковь празднует 25 января.

Библия в трудах Г.Б. Мысли Г.Б. о Свящ. Писании рассредоточены в его многочисл. трудах. Прежде всего следует отметить его веру в преемственность Заветов и постепенность их раскрытия. «В продолжение веков были два знаменитых преобразования жизни человеческой, называемые двумя Заветами, и, по известному изречению Писания, потрясениями земли (Агг 2:7). Одно вело от идолов к Закону, а другое от Закона — к Евангелию <...>. Но с обоими Заветами произошло одно и то же. Что именно? Они в в о д и л и с ь н е в д р у г (здесь и далее разр. наша. — А.М.), не по первому приему за дело. Для чего же? Нам нужно было знать, что н а с н е п р и н у ж д а ю т, а убеждают. Ибо что непроизвольно, то и непрочно, как поток или растение ненадолго удерживаются силой. Добро-

вольное же и прочнее, и надежнее. И первое есть дело употребляющего насилие, а последнее собственно наше <...>. Посему Бог определил, что не для нехотящих должно делать добро, но — благодетельствовать желающим. Поэтому Он, как детоводитель и врач, иные отеческие обычаи отменяет, а другие дозволяет <...>. Первый Завет, запретив идолов, допустил жертвы, а второй, отменив жертвы, не запретил обрезания. Потом, которые однажды согласились на отменение, те уступили и уступленное, одни — жертвы, другие — обрезание, и стали из язычников иудеями и из иудеев христианами, будучи увлекаемы к Евангелию постепенными изменениями» (Слово 31, о богословии).

Г.Б. избегал буквального понимания первых глав Кн.Бытия. Не случайно он так много изучал Оригена. Для него пребывание первых людей в Эдеме означает дар непосредств. Богообщения (Песнопения таинственные, VII). Через непослушание Богу «пал весь Адам», т. е. все человечество (там же, VIII). Лествица в сновидении Иакова — образ восхождения по ступеням добродетели («Увещательное послание к Геллению»). Библ. теофании Г.Б. характеризует как «тонкую струю и как бы малый отблеск великого света» (Слово 28, о богословии). «Великая и досточтимая Пасха называется у евреев пасхою на их языке (где слово сие значит: прехождение) — исторически, по причине бегства и переселения из Египта в Хананею, а духовно по причине прехождения и восхождения от дольнего к горнему и в земле обетования» (Слово 45, на Пасху). Т.о., Г.Б. не ограничивается исключительно аллегорич. и прообразовательным смыслом, но признает и исторический. Он сам свидетельствует, что избрал «середину между теми, которые совершенно грубы умом, и теми, которые слишком предаются умозрениям и парениям ума» (там же).



Святитель Григорий Богослов. Мозаика из церкви св. Софии Киевской. 11 в.

Г.Б. отмечал неоднородность повествования евангелистов, но объяснял это стоявшими перед ними разными задачами. «Не называем, — пишет он, — противоречащими друг другу евангелистов за то, что одни занимались более человечеством Христовым, а прочие богословием; одни начали тем, что относится к нам, а другие тем, что превышает нас. Разделили же таким образом между собою проповедь для пользы, как думаю, приемлющих и по внушению глаголющего в них Духа» (Слово 43, надгробное свт. Василию). Правильное понимание Библии должно, согласно Г.Б., иметь в виду, что «Писание часто олицетворяет многие даже и бездушные вещи» (Слово 30, о богословии), а также что в нем многие «наименования берутся совместительно, так что под частию разумеется це-

лое» (Послание к Кледонию, первое) и меняются времена глаголов (Слово 29, о богословии).

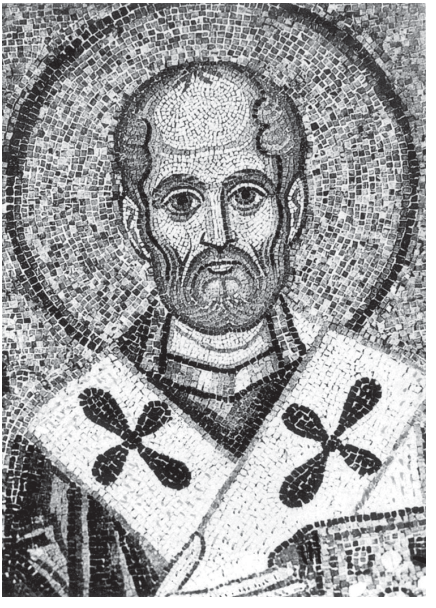
В своих стихотворениях Г.Б. часто обращается к библ. темам, стремясь заменить язык. поэзию новой, христианской, основанной на Писании (Двенадцать патриархов, Египетские язвы, Моисеево десятисловие, Чудеса пророков Илии и Елисея, Родословие Христово и др.). Он даже сложил небольшую поэму, в к-рой перечисляет канонич. книги Библии. В ней он пишет: «Матфей описывал чудеса Христовы для евреев, Марк — для Италии, Лука — для Ахайи, а великий и небошественный проповедник Иоанн — для всех» (О подлинных книгах богодухновенного Писания). Примечательно, что в этом перечне отсутствует Откровение Иоанна, а из книг ВЗ признаются только 22, «равночисленные еврейским буквам».

◆ M i g n e. PG, t.35–38; в рус. пер.: Творения, ч.1–6, М., 1843–48; Памятники визант. лит-ры IV–IX вв., М., 1968.

● Архим. А г а п и т, Жизнь св. Г.Б., архиеп. Константинопольского и его пастырская деятельность, СПб., 1869; В и н о г р а д о в Н.П., Догматич. учение св. Г.Б., Каз., 1887; Г о в о р о в А.В., Св. Г.Б. как христ. поэт, Каз., 1886; И в а н о в Н.П., Святительский подвиг Г.Б., ЖМП, 1959, № 3; диак. М е н ь А., Поэзия св. Г.Б., т а м ж е; ПБЭ, т.4, с.615–26; [С а л а м и н М.], Жизнь св. Г.Б., ПТО, 1843, ч.1; архим. С е в а с т и а н (П и л и п ч у к), Св. Г.Б. о вере, надежде и любви, ЖМП, 1975, № 2; [Т р о и ц к и й И.Е.], Последние годы жизни св. Г.Б., ХЧ, 1863, ч.II. Библиогр. на иностр. яз. см. в кн.: Q u a s t e n. Patr., v.3, p.236–54. См. также ст. Святоотеческая экзегеза.

ГРИГО́РИЙ (Γρηγόριος) НЕОКЕСАРИЙСКИЙ, ЧУДОТВОРЕЦ, свт. (ок. 213–ок. 270), вост. отец Церкви. Род. в понтийском г. Неокесарии в знатной языческой семье. Рано овладел знаниями в области лит-ры и права. Для изучения философии отправился со своим братом в Палестинскую Кесарию, где познакомился с *Оригеном. Влияние последнего привело Г. к христианству. Он на всю жизнь сохранил благоговейную память об учителе, посвятив ему панегирик. Возвратившись на родину, Г. принял деятельное участие в церк. жизни и вскоре, несмотря на молодость, был избран епископом Неокесарии.

Г. участвовал в Антиохийском поместном соборе, осудившем ересь Павла Самосатского. В народе он получил прозвище Чудотворца, поскольку имел дар исцеления. Г. принадлежит переложение Кн. Екклезиаста, к-рое блж. *Иероним признавал весьма полезным, хотя и кратким (на рус. яз. перевел Н.И.Сагарда: Святого Григория Чудотворца еп. Неокесарийского «Переложение Екклесиаста», ХЧ, 1913, № 4, 5).



Святитель Григорий Неокесарийский. Мозаика из церкви св. Софии Киевской. 11 в.

Память святителя Правосл. Церковь празднует 17 ноября.

● Сагарда Н.И., Свт. Г. Чудотворец. еп. Неокесарийский, Пг., 1916; *Фаррар Ф.В., Жизнь и труды Святых отцов и учителей Церкви, пер. с англ., т.1–2, Пг., 1902–03²; Quasten. Patr., v.2, p.123–28.

ГРИГО́РИЙ НИ́ССКИЙ (Γρηγόριος ὁ Νύσσης), свт. (ок. 335–ок. 394), вост. отец Церкви, богослов, философ, экзегет, один из трех великих «каппадокийцев», младший брат свт. *Василия Великого.

С юных лет находился под сильным влиянием своей семьи, в частн. брата Василия и сестры Макрины, к-рые призывали его к церковнослужению. Однако, чувствуя склонность к занятиям философией, Г. Н. предпочел карьеру ритора. Закончив обучение, он стал преподавателем и женился. В 371 свт. Василию все же удалось убедить брата принять сан епископа небольшого капподокийского г. Ниссы, хотя он знал, что созерцательный по природе Г. Н. мало способен к обществ. деятельности. Но Василий стремился, чтобы капподокийские кафедры занимали люди, верные православию. Во время своего епископства Г. Н. испытал множество нападок со стороны ариан и даже должен был предстать перед судом, но спасся бегством. Лишь после смерти Валента, императора-арианина, в 378 Г. Н. с триумфом вернулся в Ниссу. Нек-рое время был митр. Севастийским.

Г. Н. участвовал во II Вселенском соборе (381) и был признан одним из авторитетов правоверия. По церк. делам Г.Н. побывал в Аравии и посещал Св. землю. Паломничество в Иерусалим произвело на него тяжелое впечатление, он пришел к выводу, что такие путешествия мало полезны с духовной точки зрения. О последних годах жизни Г. Н. почти ничего не известно. Мы знаем только, что после смерти свт. Василия мн. епископы относились к Г. Н. недружелюбно.

Память свт. Г. Н. Правосл. Церковь празднует 10 января.

Библейские труды. Г. Н. был одним из самых глубоких философов среди св. отцов классич. поры, равный в этом отношении только блж. *Августину. Общий характер его богосл.-филос. построений был определен влиянием *Оригена, что впоследствии стало причиной недоверия к его взглядам; но в конце концов авторитет Г. Н. остался бесспорным.

Среди произведений Г. Н. есть несколько экзегетических: «О Шестодневе», «Об устроении человека», «О жизни Моисея законодателя», «О надписании псалмов», «Толкование на Песнь Песней», «Толкование на Екклесиаста», «Толкование блаженств», «Толкование молитвы Господней» и «О чревовещательнице». Нек-рые из них «являются скорее богослужебными беседами, чем трактатами экзегетического типа» (архим. Киприан Керн).

В целом Г. Н. следовал *аллегорич. методу Оригена. Так, напр., он писал о библ. Древе познания: «Мы уверены, что запрещенное для вкушения древо — не смоковница, как утверждали некоторые и не другое какое из плодовитых деревьев» (Толкования на Песн, предисловие). Это дерево, как и Древо жизни, и сам Эдем, в глазах Г. Н., — символы духовных реальностей. Такой подход святитель обосновывал самим же Писанием. Он напоминал слова Господа о «закваске фарисейской», к-рые Сам Христос призывал толковать иносказательно. «В евангельских изречениях, — писал он, — можно набрать тысячи таковых мест, что в них иное представляется с



Святитель Григорий Нисский. Мозаика из церкви св. Софии Киевской. 11в.

первого взгляда, а к иному относится с м ы с л сказанного» (здесь и далее разр. наша. — А. М.) (там же).

Аллегорически понимал Г. Н. и события, описанные в Кн.Исхода, когда комментировал жизнь Моисея. Труд евреев на стройках фараона означает рабское подчинение страстям, дочь егип. царя — язык. философию, Неопалимая Купина — Богоматерь, казни египетские и смерть первенцев — умерщвление греха, медный змей — Христа, двенадцать родников в синайском оазисе — двенадцать апостолов, а семьдесят пальм — семьдесят апостолов; руки, простертые Моисеем на молитве во время битвы с амаликитянами, — прообраз Креста Христова. Эти толкования, вошедшие в литургич. поэзию, показывают, что Г. Н. стремился отыскать в Библии не столько историч. смысл, сколько смысл внутренний, духовный. Аллегорич. метод толкования Свящ. Писания остается в Церкви непреходящим, но всякий раз его конкретные формы меняются в связи с расширением экзегетич. кругозора.

В книге о *Шестодневе Г. Н. развивает и дополняет труд своего брата Василия Великого. Он подчеркивает боговдохновенные истоки сказания, повествующего о временах дочеловеческих. Познать тайны миротворения бытописатель мог лишь потому, что был просвещен Духом Божьим. Начало мира есть, по Г. Н., мгновенный акт божественного всемогущества. Г. Н. указывает, что перевод *Акилы снимает в данном случае хронологич. оттенок и передает его словами ἐν κεφαλαίῳ, т. е. «во главе» (ср. евр. **בראשית**, *БЕ-РЕШИ́Т*, от **ראש**, *РОШ* — голова). В то же время «начало» содержит в себе уже всю потенцию материального мира. «Слово “начало” чуждо понятия о всяком протяжении. Как точка — начало черты и атом — начало телесного объема, так мгновение — начало временно́го протяжения».

Миротворению свойственны два этапа. Первый — создание всей материи в смешении ее элементов, второй — сотворение частей мира «по самой последовательности естества в некоем порядке и стройности». В Кн.Бытия не случайно сказано, что Бог дал имена элементам природы, в т. ч. светилам. Это указывает, что их появление соответствовало закономерности, предусмотренной свыше. Космогенез происходит «как бы от вложенной н е к о е й с и л ы, осеменяющей бытие Вселенной». В данном толковании ощущается влияние мысли Платона («Тимей»), воспринятой через Филона и Плотина. «Этот святоотеческий “платонизм” показывает, что понимание творения отцами не противоречит принципу эволюции» (прот. И. Мейендорф).

Говоря об Адаме, Г. Н. «придерживается библейского понимания челове-

ка» (прот. И. Мейендорф). Святитель отмечает, что не случайно имя Адам означает просто «человек». «Имя сотворенному человеку дается не как какому-либо одному, но как вообще роду <...>. Целое наименовано одним человеком». Адам есть «все-человек», «все естество, простирающееся от первых людей до последних» (Об устроении человека, XVI).

Путь христ. жизни, по Г. Н., есть путь восхождения к Богу. Этой мистич. теме посвящены соч. «О жизни Моисея...» и «Толкование на Песнь Песней». Биография Моисея раскрывает три ступени, или три аспекта, этого восхождения. Начальная ступень — это катарсис, очищение от тех «кожаных одежд», к-рые дал Бог падшему человеку. Эти одежды есть немощная плоть. Когда Моисей снял обувь перед Купиной, он отрешился от царства греха. Вторая ступень есть путь умственного созерцания, «естественного видения». Высшая же есть «трезвое опьянение» экстаза, восхождение на вершину Синая. Ее знаменует священный мрак св. горы, где Моисей созерцал Сущего, где он «видел незримое, слышал неизглаголанное словом».

Кн.Песни Песней, согласно Г.Н., также есть символич. описание пути человеческого духа, стремящегося к Возлюбленному — Господу. Любовь преодолевает препятствия и страхи, как невеста в Песни Песней. «Кто стремится душою к совершенству, тот гонит от себя страх, потому что такое расположение — не по любви оставаться при господине, но не бежать от него по страху бичей — свойственно рабу» (Толкование на Песн, I). Традиция мистич. истолкования Песн, получившая начало уже в ветхозав. экзегезе (брак Господа со Своей Церковью), нашла развитие в богатой мистич. лит-ре последующих веков.

В небольшой гомилии о чревовещательнице Г. Н. отвергает возможность того, что Саулу явился сам Самуил, и относит виденное к действию темных сил. В толковании на Еккл святитель продолжает развивать свои мысли о катарсисе и преодолении чувственного ослепления. Та же идея господствует и в гомилиях «О надписании псалмов».

◆ Migne. PG, t. 44–46; в рус. пер.: Творения, ч.1–8, М., 1861–71.

● *Аверинцев С.С., Г. Н., в кн.: Памятники визант. лит-ры IV–IX вв., М., 1968; свящ. Вергезе П., Взаимоотношение между Богом, человеком и миром в творениях св. Г.Н., ЖМП, 1971, № 6,7; Мартынов А.В., Учение св. Григория, еп. Нисского, о природе человека, М., 1886; его же, Эсхатология св. Г.Н., М., 1883; *Несмелов В.И., Догматич. система св. Г.Н., Каз., 1887; *Оксиюк М.Ф., Эсхатология св. Г.Н., К., 1914; ПБЭ, т.4, с.633–43; Подлуцкий И., Эсхатология св. Г.Н., ВиР, 1914, № 17; Порфирий (Попов), Св. Григорий, еп. Нисский, М., 1861; Скворцов И.М., Христ. употребление философии, или философия св. Г.Н., ТКДА, 1863, № 10; Тихомиров Д.А., Св. Г.Н. как моралист, Могилев, 1886; Daniélou J., L'être et le temps chez Grégoire de Nysse, Leiden, 1970; пр. библиогр. на иностр. яз. см.: Quasten. Patr., v. 3, p. 254–96; см. также библиогр. к ст. Святоотеческая экзегеза.

ГРИГО́РЬЕВ Константин Григорьевич (1875–1925), рус. правосл. богослов. Окончил Каз.ДА (1901), слушал лекции на естественном ф-те Казанского ун-та. Был профессором основного богословия в Каз.ДА. В 1904 защитил магистерскую дисс. «Социальный вопрос в понимании графа Л.*Толстого» (ПС, 1904, ч. 2). Осн. его работа, связанная с библ. тематикой, направлена против критиков, к-рые утверждали, что толь-

ко в Ев. от Иоанна есть учение о Христе как о Богочеловеке, а у *синоптиков этого учения нет («Богосознание Спасителя по первым трем Евангелиям», Харьков, 1911).

◆ Пророчество Исайи о Мессии и Его царстве, Каз., 1901; Сущность христианства по Гарнаку, ВиР, 1903, № 1, 3–7; Самосвидетельство Христа о Своем Божестве по первым двум Евангелиям, Каз., 1912.

● НЭС, т.15; Памятная книжка Императ. Каз.ДА, Каз., 1914.

ГРИ́СБАХ (Griesbach) Иоганн Якоб (1745–1812), нем. протестантский исследователь НЗ. Образование получил в Галле (ученик *Землера), где впоследствии вел курс Свящ. Писания НЗ (1771–75). С 1775 преподавал НЗ в Иенском ун-те.

Гл. достижения Г. относятся к области *текстуальной критики. После тщательного изучения еванг. манускриптов в Англии и Франции он издал в двух томах *Текстус Рецептус («Novum Testamentum Graece», vol.1–2, Halle, 1775–77) и опубликовал «Си́нопсис», расположив первые три Евангелия в виде параллельных, синоптич. столбцов («Synopsis of the Gospels of Matthew., Mark and Luke», 1774–76). С тех пор в новозав. науку прочно вошли термины: *синоптики и *синоптич. Евангелия.

Г. продолжил начатую Землером работу по классификации библ. рукописей и выделил три *семейства текстов: Александрийское, Западное и Византийское. В решении синоптич. проблемы Г. стоял на позиции, близкой к блж.*Августину, и защищал *«взаимозависимости» теорию. Однако его убеждение, что Ев. от Марка было написано позже Ев. от Матфея и Ев. от Луки и зависело от них, приобрело мало сторонников.

◆ Commentarius criticus in Textum Graecum Novi Testamenti, pt.1–2, Ienae, 1798–1811.

● RGG, Bd.2, S.1876.

ГРОЛЛЕНБЕ́РГ (Grollenberg) Лукас, иером. (р. 1916), голл. католич. библеист. В 1934 вступил в Доминиканский орден. Им составлен «Библейский атлас» («Atlas van de Bijbel», Amsterdam, 1954), к-рый был переведен на англ., нем. и франц. яз. («Atlas of the Bible», L.–N.Y., 1956; «Bildatlas zur Bibel», Gütersloh, 1958; «Atlas de la Bible», P., 1955) и неоднократно переиздавался.

В своей кн. «Новый взгляд на Ветхий Завет» («Nieuwe kijk op het Oude Boek», Amst., 1968; нем. пер.: «Bibel-neu gesehen», Stuttg., 1969) Г. дал развернутый очерк *новой исагогики.

● CBQ, v.19, 1957.

ГРО́ЦИЙ (Grotius), Гуго де Гроот (1583–1645), голл. протестантский богослов и правовед, один из основоположников библ. историч. критики. Окончил Лейденский ун-т в 14 лет и через год получил во Франции степень доктора права. В 1601 опубликовал трагедию на библ. сюжет «Адам изгнанный» (рус. пер. в кн.: В о н д е л Й. в а н д е н, Трагедии, М., 1988). Служил адвокатом в Гааге, одновременно занимался филологией и библеистикой. Приверженность к учению Армия вовлекла Г. в религ.-политич. борьбу. Спасаясь от ареста, он перебрался в Париж (1621). Людовик XIII назначил ему пенсию. В 1634 Г. стал послом протестантской Швеции во Франции. В этот период он создал знаменитую доктрину международного права. Г. был горячим сторонником диалога между католиками и протестантами. Он первый предложил сделать основой такого диалога Свящ. Писание, признаваемое обеими конфессиями.



Гуго де Гроот Гроций

В своей кн. «Об истинности христианской веры» («De Veritate Religionis christianae», Amst., 1624; рус. пер.: Истинное благочестие христианское, М., 1768) Г. защищал учение о *боговдохновенности и *Откровении, пользуясь традиционными аргументами, в т. ч. ссылками на чудеса и исполнившиеся пророчества. Однако в др. работе — «Примечания к Ветхому и Новому Завету» («Annotationes in Vetus et Novum Testamentum», vol.1–3, P., 1642) Г. сосредоточил свое внимание на чисто историч., прямом смысле Писания. В поисках этого смысла ученый применял в исследовании ВЗ те же методы, что и в отношении любых древних памятников. В результате его толкования оказались изолированными от церк.-догматич. экзегезы, хотя сам Г. считал, что историч. и филологич. критика вполне совместимы с этой экзегезой. Напр., он думал, что под Служителем Господним (Ис 53 и др.) подразумевается не Мессия, а сам прор. Исайя или прор. Иеремия, и игнорировал мессианское значение псалмов.

Оригинальным вкладом Г. в библеистику явилось привлечение им евр. и сир. источников для толкования НЗ. Изучение лит-ры на семит. языках привело Г. к предположению о хронологич. приоритете евр. оригинала Ев. от Матфея. «Примечания» Г. были внесены в лондонскую *Полиглотту 1654–57, к-рая впервые включала текст *Пешитты. Взгляды Г. вызывали резкую полемику среди протестантских ортодоксов.

◆ В рус. пер.: Рассуждение против атеистов и натуралистов, М., 1781[2]; О праве войны и мира, М., 1956. См. также: Meulen J. ter, Diermanse P.J.J., Bibliographie des Ecrits imprimés de Hugo Grotius, La Haye, 1950.

● Казарин А.И., Гуго Г. как политич. мыслитель, «Вестник истории мировой культуры», 1958, № 6 (см. там же библиогр.); НЭС, т.15; Саккетти А.Л., Гуго Г. как ученый-гуманист, юрист и историк, в кн.: Советский ежегодник междунар. права, 1959, М., 1960; Шичалин Ю.А., Г. — муж от рождения, в кн.: Вондел Й. ван ден, Трагедии, М., 1988; Knight W.S.M., The Life and Works of Hugo Grotius, L., 1925; ODCC, p.604–05.

ГРУЗИ́НСКИЙ ПЕРЕВО́Д БИ́БЛИИ — см. Переводы Библии на древние языки.

ГРУ́ППА БИБЛЕ́ЙСКАЯ по изучению истории и проблем слав. и рус. переводов Библии. Была создана в 1969 при ЛДА. В задачу Г. б. входило продолжение работ Рус. *комиссии библейской по науч. изданию церк.-слав. Библии, начатых при Петрогр.ДА в 1915. Кроме этого, перед Г. б. была поставлена задача по пересмотру рус. син. перевода Библии для подготовки нового перевода, к-рый

учитывал бы последние достижения *текстуальной критики и изменения, произошедшие в рус. языке за истекшие 100 лет. С самого начала своей организации Г. б. поддерживала контакты с Объединенными библ. обществами.

● Логачев К., Библ. группа при ЛДА, ЖМП, 1974, № 9.

ГУ́ГО СЕН-ВИКТО́РСКИЙ (Hugo de Saint-Victor), иером. (ок. 1094–1141), франц. католич. богослов, философ и экзегет. Ок. 1115 вступил в обитель св. Виктора близ Парижа, руководил монастырской школой.

Г.С.-В. внес вклад в церк. возрождение, связанное с именем Бернара Клервоского, и в своих трудах сочетал мистику с признанием прав разума. По его мнению, разум ниже веры и Откровения, но в своих пределах он также приводит человека к Богу. Эти взгляды отразились и в экзегетич. трудах Г.С.-В. «Замечания к Пятикнижию» и «О Писании». Он указывал не только на таинственный смысл Писания, но и на необходимость учета историч., буквального его смысла. В этом плане Г.С.-В. открыл новую эпоху в ср.-век. толковании Библии.

◆ Migne. PL, t. 175–77.

● Штекль А., История ср.-век. философии, пер. с нем, М., 1912; Lubac H. de, Exégèse médiévale; les quatre sens de l'Ecriture, vol. 1–4, P., 1959–64.

ГУЛЯ́ЕВ Михаил Спиридонович (ум. 1866), рус. правосл. гебраист, переводчик ВЗ. Род. в Киеве в семье профессора КДА. Окончил КДА (1849) со степенью магистра, затем состоял в академии бакалавром каф. Свящ. Писания, а с 1861 преподавал и евр. язык. С 1863 орд. профессор КДА. Кафедра НЗ была открыта в связи с проникновением в рус. общество сочинений представителей *отрицательной критики (*Баура и др.).

В период подготовки *синодального перевода, когда духовные академии приглашены были дать свои варианты переводов, Г. по благословению митр. *Арсения (Москвина) перевел с еврейского 1–2 Кн. Паралипоменон, Книги Ездры, Неемии, Есфири, а также 1–4 Кн. Царств («Историч. книги Свящ. Писания ВЗ», К., 1866). Последний перевод вышел уже после смерти Г., скончавшегося от холеры. Переводы Г. сопровождались подстрочными примечаниями историч. и филологич. характера.

◆ Ветхозаветный праздник Кущей, ХЧ, 1832, ч.46.

● М-ский И., М.С.Г. (Некролог), ТКДА, 1866, № 7; ПБЭ, т. 4, с. 799–800.

ГУ́НКЕЛЬ (Gunkel) Герман (1862–1932), нем. протестантский историк и исследователь ВЗ. Род. в Ганновере в семье пастора, рано увлекся проблемами религ. истории. Окончил ун-т в Геттингене, где специализировался по библ. экзегетике. Преподавал ВЗ в Галле (1889–93). С 1894 по 1907 э.орд. профессор Свящ. Писания в Берлине, затем орд. профессор в Гессене (с 1920) и в Галле (с 1927). Проявил себя талантливым ученым и лектором; слушать его съезжались студенты со всех концов мира. Г. был инициатором создания, редактором и одним из авторов либерально-протестантской энциклопедии «Религия в истории и современности» (RGG).

Г. как библеист. Г. не удовлетворяла текстуальная и лит.-критич. экзегеза, на к-рую опиралась школа *Велльхаузена. Он обратил внимание комментаторов на роль духовной культуры *Древнего Востока в формировании Библии. По его мнению, Свящ. Писание следует рассматривать



Герман Гункель

в контексте этой культуры, чтобы точнее понять язык библ. авторов. Г. солидаризировался с *Буссе и др. представителями *религ.-историч. школы, к-рые понимали *боговдохновенность очень широко. Творчество свящ. писателей Г. приравнивал к любому высокому религ.-поэтич. творчеству. Специфику же библ. учения он видел в его идейном содержании, к-рое и отождествлял с *Откровением. Так, он признавал, что у пророков много общего с вост. прорицателями, однако подчеркивал, что *профетизм есть нечто уникальное. «Главную его ценность для нас, — писал Г., — представляет не его форма, а смысл; мы признаем, что божественное Откровение всегда присутствует в этих глубоко благочестивых и вдохновенных людях и в тех вечных мыслях, которые они высказывали».

Огромное влияние на ветхозав. экзегетику имел классич. труд Г. «Творение и хаос» («Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit», Gött., 1895), в к-ром подчеркнут аспект библ. учения о творении, прежде мало привлекавший внимание исследователей. В целом ряде мест Писания творческой силе Бога противостоят чудовища водного хаоса: левиафан, раав, дракон (Иов 9:13 [в рус. переводе слово «раав» в этом месте заменено словом «гордыня»]; Пс 73:13-14; 88:11; Ис 51:9-10 и др.). Они являются наиболее ранними в ВЗ символами сатаны. Образы хаоса, как показал Г., генетически связаны с вавилонским мифом о борьбе бога весеннего солнца Мардука с чудовищем Тиамат. Эта тема, по гипотезе Г., пришла в ВЗ из Ханаана, к-рый находился под сильным вавилонским влиянием. В то же время Г. признавал, что «Израиль самым радикальным образом приспособил миф к себе и своей религии. Прежде всего устранялся мифологический элемент, к-рый так противоречил его религии и в конце концов был полностью изъят». Действительно, хаос в Библии не божество, а тварь, восставшая против Бога. Ее разрушительные действия обузданы Богом, но полное поражение дракона совершится лишь в эсхатологич. время.

Т. о., Библия, используя *дуализм Востока, приоткрывает завесу над тайной миротворения, показывает его как процесс, в к-ром Бог торжествует над искажением Его замысла. Следует подчеркнуть, что дуализм творческой Гармонии и хаоса не был чертой, свойственной только вавилонскому мировоззрению. Впоследствии он был обнаружен и в ханаанской, и в егип., и в др. религиях (см. Т о п о р о в В., Хаос, МНМ, т.2, с.581–82). Г. проследил, как дуалистическая и другая древневост. символика оказали влияние на *апокалиптич. лит-ру, в т. ч. на Откровение Иоанна (свящ. число 7, эсхатологич. битва и т. д.). Г. подчер-

кивал и даже утрировал синкретич. элементы в иудаизме и христианстве, но считал, что это не может быть аргументом в пользу *отрицательной критики.

«Общий итог сравнительного изучения, — писал он, — сведется, конечно, не к тому, что исчезнет своеобразие Израиля и его религии, но к тому, что именно эта религия еще яснее засияет в своем удивительном величии. Все яснее будет для нас, что Бог, в Которого мы верим, был к этому народу ближе, чем к какому-либо другому до него и рядом с ним, что великим религиозным вождям Израиля открывались фундаментальные истины религии, которые человечество уже не сможет забыть, не теряя себя. Ибо пройдет и то впечатление, которое нередко создавалось прежде, — будто эта религия в своем начале была примитивна. Мы все больше будем понимать, насколько длинную, необозримую историю имело позади себя человечество, прежде чем могла появиться такая религия. И, быть может, когда-нибудь придет час, когда христианская Община осознает, что это исследование способно служить ей: служить тем, что оно по-новому сделает привлекательными и дорогими сокровища Библии, и тем, что все яснее предстанет перед ней удивительная картина истории библейской истины».

Одна из ведущих идей Г. заключалась в установлении Sitz im Leben — *«жизненного контекста» того или иного библ. произведения. Для этой цели он разработал методику различения *жанров в Библии, к-рые указывали бы на среду и обстоятельства, служившие фоном для Свящ. Предания. Тому, что записано в Библии, предшествовала долгая письменная традиция; в свою очередь, она уходила корнями в устное предание. Г. смотрел на экзегезу как на искусство, к-рое требует тонкого чутья и позволяет определить особенности дописьменных элементов Предания и их «жизненный контекст». Сам он применил свой метод в толковании *Псалтири («Ausgewählte Psalmen», Gött., 1904; «Die Psalmen», Gött., 1926), в посмертно изданном «Введении в Псалтирь» («Einleitung in die Psalmen», Gött., 1933). Метод Г. положил начало *«истории форм» школе в новозав. науке (*Дибелиус, *Бультман, К. *Шмидт).

Наиболее слабой стороной в наследии Г. является его историч. скептицизм, мешавший ему видеть за большинством сказаний Быт и Исх реальную основу. Г. считал, что легенда развивается по собств. законам, не находясь в большой зависимости от подлинных историч. воспоминаний. Развитие библ. археологии в 20 в. сильно подорвало аргументы в пользу такого скептицизма. Хотя взгляды и выводы Г. нередко оспаривались, влияние его трудов сказывается и по сей день. В наше время с подходом Г. к истории свящ. письменности считаются почти все европ. и амер. библеисты.

◆ Genesis, Gött., 1901; в рус. пер.: Храм в Элефантине, «Странник», 1912, № 2.

● *Gibert P., Une Théorie de la légende: Hermann Hunkel et les légendes de la Bible, P., 1979 (там же дана библиогр. трудов Г.); ODCC, p.607; RGG, Bd.2, S.1908.

ГУПФЕЛЬДТ Герман — см. Хупфельдт.

ГУ́РИЙ (Григорий Платонович Карпов), архиеп. (1814–82), рус. правосл. богослов, переводчик Библии на китайский язык. Род. в Саратове в семье священника. Окончил СПб.ДА и с 1839 находился в составе пекинской миссии, к-рую возглавлял в 1855–66.

Г. принадлежит перевод НЗ и Псалтири на китайский язык. В 1876 получил степень магистра за труд «О богоучрежденности епископского сана в Христовой Церкви» (ХЧ, 1876, I). С 1881 архиеп. Таврический.

◆ О переводе НЗ на китайский язык, «Рус. архив», 1893, № 11, 1894, № 1.

● Кончина высокопреосвящ. Г., архиеп. Таврического, ЦВ, 1882, № 12/13.

ГУ́РИЙ НИКИ́ТИН (Кинешемцев) (ум. 1691), рус. художник. Род. в 20-х гг. 17 в. в Костроме, где был обучен ремеслу иконописца. В 1653, как предполагают историки, Г.Н. участвовал в росписи церкви Троицы в Никитниках в Москве. Первое упоминание о Г.Н. как мастере относится к 1659, а через два года он уже возглавил артель иконописцев, работавших в Переславле-Залесском (Данилов монастырь).

В родном городе Г.Н. владел иконными лавками; его произведения высоко ценились. В эпоху, когда творил Г.Н., в рус. изобразит. искусство стали проникать ренессансные веяния с Запада. Г.Н. противился этой тенденции; однако, предпочитая строго придерживаться канона, он в нек-рых случаях давал простор фантазии и импровизации, а в сложных композициях использовал гравюры Библии *Пискатора, к-рые были популярны среди рус. художников. Многочисл. библ. фрески Г.Н. отличаются праздничной декоративностью и богатством символики.

● Брюсова В.Г., Г.Н., М., 1982.

ГУС (Hus) Ян (ок. 1370–1415), чеш. реформатор. Род. в селе Гусинец. Окончил Пражский ун-т. Рукоположен в 1401, в 1409 был избран ректором Пражского ун-та. В этот период складываются воззрения Г., близкие идеям *Уиклифа. С церк. амвона и университетской кафедры он стал вести борьбу против злоупотреблений клира, упадка духовной жизни, засилья немцев в Чехии. В 1410 Г. был отлучен католич. архиепископом Праги. Покинув столицу, реформатор, однако, продолжал свою борьбу словом и средствами лит. полемики. В 1414 его вызвали на Констанстский собор и, несмотря на охранную грамоту имп. Сигизмунда, арестовали и предали суду. Г. отказался отречься от своих взглядов и умер на костре как мученик.

В борьбе со злоупотреблениями папства, индульгенциями и язвами церк. действительности Г. постоянно опирался на Библию. Мн. его беседы, проповеди и книги содержат изъяснение слов Писания. Как толкователь он часто следовал блж. *Иерониму и Уиклифу. Ориентируясь на *Вульгату, он осуществил полный пересмотр и редактуру чеш. перевода свящ. книг, сделанного на протяжении 14 в. Задачей Г. было дать народу Библию, свободную от тех неясностей и погрешностей, к-рые имелись в старом переводе. Эта работа шла параллельно с его трудами в области преобразования чеш. лит. языка.

◆ Sebrané spisy, D.1–6, Praha, 1904–08; в рус. пер.: Послания магистра Иоанна Г., М., 1903.

● Бильбасов В.А., Чех Ян Г. из Гусинца, СПб., 1869; Кратохвил М.В., Ян Г., пер. с чеш., М., 1959; Лаврентий из Бржезовой. Гуситская хроника, пер. с лат., М., 1962; Ли Г.Ч., История инквизиции в средние века, пер. с франц., т.1–2, СПб., 1911–12; митр. Никодим (Ротов), Памяти магистра пражского Яна Г., ЖМП, 1965, № 8; Новиков Е., Г. и Лютер: Критич. исследование, ч.1–2, М., 1859; НЭС, т.15; ПБЭ, т.4, с. 818–48; Рубцов Б.Т., Ян Г., М., 1958; Филиппов М.М., Ян Г., СПб., 1902[2]; Флайшганс В., Ян Г., пер. с чеш., М., 1916; Mačekj., Jan Hus, Praha, 1961.

ГУ́СЕВ Александр Федорович (1842–1904), рус. правосл. богослов. Окончил СПб.ДА (1871). С 1889 э.орд. профессор богословия в Каз.ДА. В 1896 получил звание орд. профессора. Плодовитый писатель. Его работы касались вопросов буддизма, учения Шопенгауэра, *Толстого, Спенсера. Библ. тематике посвящены труды «Евангельские советы и их отношение к положительным требованиям Евангелия» (ХЧ, 1873, ч.3) и «Отношение евангельского нравоучения к закону Моисея и к учению книжников и фарисеев по Нагорной проповеди Иисуса Христа» (Харьков, 1895).

● Григорьев К., Памяти проф. А.Ф.Г. (1845–1904), Каз., 1905; ПБЭ, т.4, с. 848–54.

ГУ́ТЕНБЕРГ (Gutenberg) Иоганн (ок.1396–1468), нем. изобретатель книгопечатания и первопечатник. Род. в Майнце в семье аристократа Генсфлейша (позднее принял фамилию матери). По профессии ювелир, Г. одно время жил и работал в Страсбурге. Ок. 1450 он с семьей вернулся на родину. В то время у него уже возник проект книгопечатания с помощью подвижных выпуклых литер (в Китае уже 400 лет существовал иной способ печатания).

В 1450 Г. по договору с *Фустом основал типографию, где в 1455 выпустил два первых изд. Библии (36- и 42-строчную). 42-строчная Библия («Библия Мазарини») была украшена от руки заголовками и инициалами. Вскоре Фуст за долги отобрал у Г. типографию, и предпринятое им изд. Псалтири осталось незавершенным. О дальнейшей жизни первопечатника достоверных сведений не сохранилось.

● Владимиров Л.И., Всеобщая история книги, М., 1988; Немировский Е.Л., Иоганн Г., М., 1989; Проскуряков В.М., Иоганн Г., М., 1933. См. также ст. Первопечатные Библии.



Иоганн Гутенберг

ГЭ́РСТАНГ, Гарстанг (Garstang), Джон (1876–1956), англ. археолог и протестантский библеист. Окончил Оксфордский ун-т; участвовал в раскопках *Питри Флиндерса в Египте. Руководил археологич. работами в М. Азии, Эфиопии, Палестине. Был директором Британской археологич. школы (Иерусалим, 1920–26), преподавал археологию в Ливерпульском ун-те. В 1930–36 Г. вел раскопки в Иерихоне, где обнаружил культурный слой 5 тыс. до н.э. и остатки храмового сооружения. Ученый пытался установить дату разрушения Иерихона Иисусом Навином. Выводы его были пересмотрены в свете раскопок К. *Кеньон.

◆ The Heritage of Solomon, L., 1934; The Story of Jericho, L., 1940.

● Церен Э., Библейские холмы, пер. с нем., М., 1966; NCE, v.6.

ГЭТЧ Эдвин — см. Хэтч.

ГЯУ́РОВ Христо (1886–1966), болг. правосл. библеист. Был профессором Софийской ДА им. св. Климента Охридского, одним из первых ее сотрудников по каф. Свящ. Писания НЗ. Работы Г. охватывают вопросы истории новозав. канона, исагогики и экзегетики.

◆ Публ. в: Годишник на Богословски факултет (ГБФ): Притча за неправедне домоуправител (1928); Протоевангелие на Иакова (1930); Евангелие на евреите (1931); Мураториевят канон (1932); Братята Господни (1933); Евангелие от Матея: Исагогическо изследоване (1936); Предговорът на Евангелието от св. ап. Иоана (1939); Евангелието от Лука (1941); Деяние на св. апостоли (1942); Новозаветна херменевтика (1943); Послание на ап. Иакова (1945); Живот и дейност на св. ап. Павла (1946); История на новозаветния канон (1947–1948); Проповедта на Иисуса Христа та на планината (1949); в: Духовната култура (София): Подлинност на Евангелието от св. ап. Иоана Богослова (1929, Кн. 34–41); Св. ап. Павел — Апостол на любовта (1951, Кн. 7–8); Св. Писание на Нове Завет и путовато зачение (1955, Кн. 2–3); Св. ап. Петър в Новия Завет (1954, Кн. 7–8); Годишник на Духовната академията (София): Денят на Тайната вечеря (1952); Първо послание на св. ап. Петра (1954); Апостолският собор в Иерусалим (1954); Вяра и добри дела: Екзегетическо изследоване (1960). Кроме того, в 1946 в Софии вышла работа «Евангелски синопсис».

Д

ДАГА́ЕВ Нестор Константинович (1871–?), рус. правосл. библеист и церк. писатель. Род. под Курском в семье диакона. Окончил Курскую ДС и СПб.ДА (1895), после чего был назначен во Владимирскую ДС помощником инспектора, а затем преподавателем общей церк. истории. С 1900 Д. вел курс Свящ. Писания ВЗ в Рижской ДС.

За год до назначения в Ригу Д. защитил магистерскую дисс. «История ветхозаветного канона» (СПб., 1898). Этот труд как бы подвел итоги старым представлениям о времени и обстоятельствах канонизации ветхозав. книг. Исследование начинается с обнародования царем Иосией Кн. Закона в 622. Д. не отрицает, что реформа царя была осуществлена под влиянием Второзакония, но думает, что в Кн. Закона входили и прочие части *Пятикнижия. Он тщательно прослеживает влияние Торы на пророческие писания и делает вывод, что она была известна пророкам. В сохранении и кодификации Закона в *Плена период он усматривает участие прор. Иеремии.

На основании перечня пророков в Кн. Иисуса, сына Сирахова, Д. выдвигает тезис, что во 2 в. до н.э. канон был уже сформирован. Его установление он связывает с *Мужами великого собора и деятельностью Ездры. Споры вокруг ряда библ. книг, к-рые велись среди иудейских учителей в 1 и 2 вв. н.э., Д. считает «вторичными», т. к. канон был уже установлен. Данная т. зр. в наст. время признана устаревшей, и завершение всего канона относят к рубежу 1 и 2 вв. н.э. Однако книга Д. не потеряла ценности как собрание многочисл. фактов, касающихся истории канона. Так, он показывает, что принятие его христ. Церковью было длительным и сложным процессом, к-рый имел свои особенности на Востоке и на Западе.

Диссертация Д. была отмечена современниками как «исследование высокой научной ценности, и едва ли не единственная на эту тему на русском языке специальная работа».

◆ Вопрос о Великой синагоге в его отношении к истории ветхозав. канона, ХЧ, 1895, № 11/12; Талмудич. хронология в ее отношении к истории ветхозав. канона, «Владимирские ЕВ», 1897; Два важнейших вопроса в истории ветхозав. канона, СПб., 1899; Беседы на 1–6 гл. I Послания ап. Павла к Коринфянам, «Владимирские ЕВ», 1900, № 3, 6, 8; Обет Иеффая, «Рижские ЕВ», 1902, № 1.

● ПБЭ, т. 4, с. 873–74.

ДА́ЙССМАНН (Deissmann) Адольф (1866–1937), нем. протестантский библеист, богослов и экуменич. дея-



Адольф Дайссманн

тель. Состоял профессором НЗ в Гейдельбергском (с 1897) и Берлинском (1908–34) ун-тах.

Д. явился основоположником нового направления в исследовании греч. яз. Библии, к-рое базировалось на открытии многочисл. древних папирусов эллинистич. и рим. эпох. Д. удалось доказать, что язык НЗ был не классическим, а народным (см. ст. Койнэ). В своей работе «Свет с Востока» («Das Licht vom Osten», Tüb., 1908) Д. писал: «Новый Завет в своих важнейших частях говорит нелитературным, обиходным языком народа; сотни словесных особенностей, которые раньше считались признаком новозаветного греческого языка, могут быть теперь определены как народные выражения на основании примеров из малоазийских надписей или египетских папирусов и черепков».

В докладе на XIX Евангелическо-социальном конгрессе, к-рый проходил под председательством *Гарнака (1908), Д. развил свои выводы, доказывая, что Евангелия не искусственные произведения «литературы», а подлинно народные книги. Ученый призывал глубже войти в мир людей новозав. времени, чтобы лучше понять их восприятие Благой Вести. «Греческая Библия, — писал Д., — обрамлена пышным венком современных ей текстов. Помимо языка, новозаветные писания близки к этим текстам еще в одном отношении: подобно последним, и первые так же мало желают быть «литературными», как письма, протоколы и завещания Египта. Обе группы, в сущности, одинаково непосредственны, но в этой непосредственности кроется их ценность. Они позволяют нам получить представление о том, что чувствовали, думали, на что надеялись и за что страдали простые люди в ту поворотную в истории религии эпоху... И чем глубже будут проникать в тайники сознания людей того времени, тем больше будут понимать, как случилось, что написанное ἀγράμματοι (людьми некнижными) в Новом Завете стало книгой всего человечества».

Д. писал также на темы раннего христианства и был ред. сборника работ по *христологии, в к-ром участвовали англ. и нем. богословы («Mysterium Christi», L.–N.Y., etc., 1930). Его труды получили высокую оценку специалистов, в т.ч. русских (*Глубоковского, *Булгакова).

◆ Bibelstudien, Marburg, 1895; Neue Bibelstudien, Marburg, 1897; The Religion of Jesus and the Faith of Paul, L.–N.Y., 1923; в рус. пер.: Совр. состояние и дальнейшие задачи изучения греч. Библии в филологич. отношении, ХЧ, 1898, № 9.

● *Булгаков С.Н., Два града, М., 1911, т.2; *Глубоковский Н.Н., Греч. язык НЗ в свете совр. языкознания, Пг. 1915; Дойель Л., Завещанное временем, пер. с англ., М., 1980; *Зарин С.М., Совр. открытия в области папирусов и надписей в их отношении к НЗ, СПб., 1914; ПБЭ, т.4,

c.976–77; Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstelungen, Bd.1, Lpz., 1925; Enc.Kat., t.3, s.1104; Festgabe für A. Deissmann zum 60. Geburtstag, Tüb, 1927; RGG, Bd.2, S.69.

ДА́ЛЬМАН (Dalman) Густав Герман (1855–1941), нем. протестантский библеист, специалист по библ. *археологии. Преподавал в Ин-те им. Франца Делича в Лейпциге (1891–1901); в 1902–17 состоял директором Палестинского немецко-евангелич. ин-та археологии в Иерусалиме. После 1-й мировой войны в 1925 вернулся в Иерусалим, где возглавил Ин-т палестинских исследований, названный его именем. Д. много сделал для изучения иудейства *междузаветного периода, составил «Арамейско-новоеврейский словарь к *таргумам, *Талмуду и *мидрашам» («Aramäish-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch», Frankfurt, 1922[2]). В своей кн. «Слова Иисуса» («Die Worte Jesu», Lpz., 1898) Д. одним из первых привел развернутую аргументацию в пользу уже раньше выдвигавшейся теории, что повседневным языком Христа был арамейский.

◆ Christentum und Judentum, Lpz., 1898 (англ. пер.: Christianity and Judaism, L., 1901); Orte und Wege Jusu, Gütersloh, 1919 (англ. пер.: Sacred Sites and Ways: Studies in the Topography of the Gospels, L.–N.Y., 1935). См. также библиогр. его трудов: Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Arndt-Universität, Greifswald, 1954–55, p. 209–32.

● ODCC, p.373; RGG, Bd.2, S.21.

ДАНИЕЛУ́ (Daniélou) Жан, кард. (1905–74), франц. католич. богослов, библеист, историк Церкви. Род. в высококультурной религ. семье (отец был министром, мать — основательницей пед. ин-та). Окончил филологич. ф-т Сорбонны. В молодые годы входил в экуменич. кружок Ж.Маритена, в к-ром участвовали и правосл. богословы (*Бердяев, *Булгаков). В 24-летнем возрасте Д. вступил в Общество Иисусово. Рукоположен в 1938. Интересы Д. в этот период были сосредоточены на вост. патристике (его диссертация посвящена свт. *Григорию Нисскому). С 1943 по 1969 занимал должность профессора, затем декана в Парижском католич. ин-те. Был духовником студентов, основал молодежный кружок по изучению религий. Участвовал в подготовке и работе *Ватиканского II собора, а с 1964 вошел в Секретариат по нехрист. религиям. В 1969 Д. был хиротонисан во епископа, получил кардинальское звание и был назначен членом Конгрегации по делам монашествующих. В 1972 стал членом Французской академии.

Как писатель Д. отличался необыкновенной плодовитостью и широтой интересов, хотя никогда не отступал от гл. направления: богословски осмыс-



Кардинал Жан Даниелу

лять библ. и церк. историю. Ему принадлежит исследование по истории христ. Церкви от возникновения ее до 3 в., работы об *Оригене, *Филоне, о святоотеч. мистике в ее связи с платонизмом, очерки христ. историософии, анализ понятий бытия и времени у свт. Григория Нисского, но б. ч. его трудов посвящена библеистике.

Библейские труды. В кн. «Тайна ожидания» («Le mystère de l'Avent», P., 1948) Д. рассматривает духовное соотношение между ВЗ и НЗ. Сущность Завета не в «договоре», а в обетовании Божьем, к-рое не зависит от человека. Бог верен всегда, даже если люди не верны Ему. Принятие обетования требовало от людей ВЗ готовности пойти на самоотречение, ибо замысел Творца не может быть объят ограниченным сознанием человека. В своей основе ВЗ завершается только в Новом. «Совершенно очевидно, — пишет Д., — что иудаизм был целиком ориентирован на христианство. Но также важно это и по отношению к нехристианским религиям. Они не ложны, но они по существу не полны, не завершены. Вспомним, что нам говорил св. Ириней: Бог вначале приучал человека к некоторым естественным истинам, к известному понятию о Боге. Но эти цивилизации на том и остались, они не вместили полноты Откровения».

Развитие этих мыслей мы находим в книге Д. «Святые «язычники» Ветхого Завета» («Les saints païens de l'Ancien Testament», P., 1956), в к-рой рассмотрены сказания об Авеле, Енохе, древнем финикийском царе Данэле, Ное, Иове, Мелхиседеке. Автор хочет показать на примере этих лиц, что в ветхозав. время существовало некое универсальное Откровение, явленное не только Израилю.

Д. дал одну из первых церк. интерпретаций находок *кумранских текстов в работе «Рукописи Мертвого моря и происхождение христианства» («Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme», P., 1957). В этом исследовании Д. показал не только сходство между ессейскими текстами и раннехрист. лит-рой, но и их глубокое различие. Он отметил следы кумранского влияния у ап. Павла, гностиков, сирийских и римских христиан. Говоря о ессейском Учителе Праведности, Д. рассматривает его как ключевую фигуру *междузаветного периода. «Рядом с великими пророками Ветхого Завета и Иоанном Крестителем он появляется как новое связующее звено в подготовке пришествия Христа». Учитель не объявлял себя Мессией, но он верил, что живет в мессианское время. Подводя итог, Д. пишет: «Познакомив нас со средой, непосредственно окружавшей зародившееся христианство, кумранские открытия разрешили многие вопросы, на которые экзегеза не могла дать удовлетворительного ответа: характеристика среды, окружавшей Иоанна Крестителя в ранний период его жизни, точная дата Пасхи, происхождение иерархии, словарь понятий св. Иоанна и происхождение гностицизма... Это важное открытие... несомненно, поможет увидеть, в чем именно заключается уникальность и отличительный характер христианства».

След. работой Д. было «Богословие иудео-христианства» («Théologie du judéo-christianisme», P., 1958). Исследователь скрупулезно изучил все тексты, к-рые относились к иудеохристианству (как ортодоксальному, так и еретическому), и попытался реконструировать его духовный облик и воззрения. По мнению Д., Вселенская Церковь, преодолевая *иудео-христианство, сохранила нек-рые его элемен-

ты, подобно тому как молодые церкви афро-азиатского региона неизбежно удерживают нечто из европ. христ. наследия. Эту же тему Д. продолжил в исследовании об экзегезе иудео-христианства («Etudes d'exégèse judéo-chrétienne», P., 1966). Кн. «Иоанн Креститель, свидетель Агнца» («Jean-Baptiste témoin de l'Agneau», P., 1964), хотя и привлекает историч. данные (в т.ч. о Кумране), носит в большей степени богосл. характер и, по признанию самого Д., находится в тесной связи с трудом о. С.Булгакова о Крестителе. В небольшой работе «Евангелия Детства» («Les Evangiles de l'enfance», P., 1967) Д. дает богосл. интерпретацию новозав. сказаний о Рождестве и детстве Спасителя. Много внимания Д. уделял изучению раннехрист. символики и связи Библии с литургич. жизнью. В своих работах он учитывал выводы библ. критики, но стоял на традиционной платформе, скептически относясь к модным малообоснов. гипотезам.

◆ L'Eglise des apôtres, P., 1970; в рус. пер.: Бог философов, «Логос», 1971, № 4 (здесь же см. библиогр. осн. трудов Д.); Богословие иудео-христианства; Новый взгляд на христ. истоки; Израиль по замыслу Бога; Христ. миссионерство, «Символ», 1983, № 9; Христ. понимание истории; Эсхатологич. чаяния, «Символ», 1986, № 16.

● Жан Д., «Логос», 1971, № 1; его же, «Символ», 1983, № 9; К у б л а н о в М.М., Кумранские открытия и совр. богословие, «Ежегодник музея истории религии и атеизма», т.6, М.–Л., 1962; DIC, p.293–94; Enc.Kat., t.3, s.1012–13; NCE, v.17.

ДАНИЕ́ЛЬ-РОПС (Daniel-Rops) Анри (наст. фамилия Петьо) (1901–65), франц. католич. писатель и историк. Образование получил на филологич. ф-те Гренобльского ун-та. Преподавал лит-ру в ряде лицеев. Его перу принадлежат множество романов, эссе и публицистич. статей. В нач. 30-х гг. Д.-Р. примкнул к движению молодежи «Новый порядок», к-рое стремилось к идеалам демократии и гуманизма, противостоя тенденциям, ведущим к диктатуре. С этого же времени он открыто заявил себя исповедником демократич. католицизма. В годы нем. оккупации Д.-Р. приступил к написанию своей знаменитой серии книг по церк. истории, начинавшейся с библ. периода. Первый том, о ветхозав. времени, вышел в 1943 и был сразу же конфискован гестапо. Только после войны Д.-Р. смог продолжить издание своего цикла (всего вышло 12 т.). Кроме того, Д.-Р. редактировал серию «Тексты по священной истории», был редактором журн. «Церковь» («Ecclesia») и разработал план 150-томной энциклопедии католицизма. В 1955 Д.-Р. был избран во Французскую академию. Книги Д.-Р. переведены на мн. европ. языки.

Первые два тома цикла — «Народ Библии» («Le peuple de la Bible», P., 1943) и «Иисус и Его время» («Jésus en Son temps», P., 1945) — имеют общее заглавие «Священная история» («Histoire sainte»). Они написаны не как академич. исследование, а в манере историко-худож. прозы. Д.-Р. начинает с Авраама и лишь потом переходит к сказаниям первых глав Кн. Бытия (гл. «Вера и предания»). Увлекательно и в то же время строго научно рисует Д.-Р. картину ветхозав. истории, завершая ее очерком мессианских чаяний *междузаветного периода. Книга Д.-Р. о Христе была одной из самых популярных в 50–60-е гг. из написанных на еванг. тему. Автору удалось учесть достижения критич. исследований *новой исагогики, избежав при этом скороспелых гипотез.

Обе книги — свидетельство блестящего таланта и познаний, одушевленных глубокой верой. Погружаясь в историю прошлого, реконструируя его средствами науки, Д.-Р. никогда не забывал, что Библия — «книга молитвенная, книга священная». Любить Библию, по словам Д.-Р., «это не значит впадать в фетишизацию текста, как это принято у иных историков литературы в отношении к изучаемым ими творениям великих писателей; это не значит придавать чрезмерное значение букве в ущерб духу... Это значит услышать в сокровенных глубинах нашей души голос Того, Кто так возлюбил человека, что вызвал его из небытия и многократно говорил ему в знамениях и пророчествах, а затем устами Своего воплотившегося Сына».

Книга «Церковь апостолов и мучеников» («L'Eglise des apôtres et des martyrs», P., 1955) открывает вторую серию цикла, общее название к-рой «История Церкви Христовой» («Histoire de l'Eglise du Christ»). Д.-Р. с любовной проникновенностью описывает первые шаги христианства, драматич. события апостольской эпохи, особо останавливаясь на личности и деяниях ап. Павла. «После Иисуса, — пишет Д.-Р., — он является самой живой и законченной фигурой Нового Завета, человек, чье лицо мы можем видеть наиболее явственно. Проблемы, постоянно волновавшие его, — те же, что волнуют нас всегда. И когда бы мы ни услышали его слово — пусть самое незначительное, — мы ощущаем тон уверенности, доступной только тем, кто прошел через все испытания... Обращение Савла было обращением, как его понимали французы XVII века, например Паскаль: изменился человек в самой своей глубине». Д.-Р. изображает Павла проповедником, чьи дарования при содействии Духа Божьего помогли ему совершить всемирно-историч. переворот. Как и в книге о Христе, история апостолов дана на фоне окружающего мира.

◆ La vie quotidienne en Palestine au temps de Jésus, P., 1961; в рус. пер.: Общее введение в Свящ. Писание, в кн.: Ключ к пониманию Свящ. Писания, Брюссель, 1982.

● Convertis du XX siècle, vol.1–5, P., 1959–67, vol 3; Enc.Kat., t.3, s.1007–09.

ДАНИ́ЙЛА ПРОРО́КА КНИ́ГА, каноническая книга ВЗ, помещаемая в евр. Библии среди Писаний, а в *Септуагинте — среди пророческих книг (так же и в син. пер.). Состоит из 12 глав, причем греч. перевод содержит три дополнения к ним, к-рые признаны *неканоническими (песнь отроков в гл. 3, сказания о Сусанне и Виле в гл. 13–14).

Д.п.К. распадается на две разнохарактерные части: 1) рассказы о Данииле и его друзьях (гл. 1–6), 2) апокалиптич. видения Даниила (гл. 7–12). На арам. языке написан почти весь 1-й раздел (за исключением 1:1—2:3, написанных на евр.), а также гл. 7. О причинах подобного двуязычия было выдвинуто неск. гипотез. Одни толкователи считали, что арам. переводы заменили утраченный евр. оригинал; другие полагали, что книга была написана на арам. языке, а позднее автор (или редактор) перевел начальные главы частей на евр. язык; третьи связывали двуязычие с двумя предполагаемыми авторами книги. Однако, несмотря на несходство *жанров и двуязычие книги, она обнаруживает единство духа и замысла, к-рое указывает на одного составителя.

1. Содержание и богословие. В первой части говорится о мужестве верных, вынужденных жить среди язычников. Четверо иудейских юношей, Даниил и его друзья, переселенные в

Вавилон после первой сдачи Иерусалима (597), воспитываются при халдейском дворе. Навуходоносор осыпал их милостями, готовя для царской службы, но они не отступили от заветов отцов и не осквернялись «яствами со стола царского». Бог наградил их стойкость и даровал им мудрость, а Даниилу еще и способность толковать сны и видения (гл. 1).

Гл. 2 повествует об огромной статуе, к-рую видел во сне царь. Голова кумира была из золота, грудь и руки — из серебра, бедра — из меди, голени — из железа, а ступни — из глины. Оторвавшийся от горы камень сокрушил идола, «сделался великою горою и наполнил всю землю». Даниил истолковал царю этот сон: он означает постепенный упадок земных империй, на смену к-рых придет вечное Царство Бога.

Гл. 3–4 рассказывают о повелении царя поклоняться истукану и о том, как трое юношей предпочли смерть в раскаленной печи отступничеству от Бога. Но они не погибли: ангел, «подобный сыну Божию», укротил огонь, а самого царя за гордыню Бог поразил на долгое время безумием. В итоге Навуходоносор раскаялся и прославил «Царя небесного».

В гл. 5 Валтасар, сын Навуходоносора, пирует в своем дворце и внезапно видит на стене загадочные слова, начертанные неведомой рукой. Даниил толкует их в том смысле, что царство Валтасара, к-рый оскорблял Бога (он пил вино из свящ. сосудов Храма Иерусалимского), обречено. В ту же ночь Валтасара убивают и власть переходит к Дарию Мидянину. Дарий также покушается на веру тех, кто предан Господу. Он запрещает в течение 13 дней обращаться с просьбой к кому бы то ни было, кроме царя. Но Даниил не оставляет ежедневной молитвы. В наказание его бросают в ров, где содержались львы. Звери не трогают героя, и Дарий вынужден признать величие «Бога Даниилова».

В этих сказаниях ведущими являются два мотива: живя среди язычников и даже принуждаемые под страхом смерти к измене Богу, верные могут и должны сохранять преданность Господу, пунктуально блюсти уставы Закона и отвращаться от идолов. Тирания не властна над душами людей; мало того, у нее вообще нет будущего. Царства мира сего неуклонно идут к упадку, вечным останется лишь Царство Божье.

Вторая часть книги написана в основном от лица самого Даниила и содержит ветхозав. ф и л о с о ф и ю и с т о р и и. Из морской бездны (символизирующей силы тьмы) выходят четыре чудовища. Вид их противоестественный; они бросают вызов правде Божьей. Эти чудовища — четыре мировых державы (Вавилонская, Мидийская, Персидская и Греческая). У четвертого зверя вырастает рог с «устами, говорящими высокомерно». Это царь-богохульник и гонитель Антиох Епифан. Даниил созерцает престол «Ветхого днями» (Бога) и суд Его над четырьмя империями.

Число «четыре» в древности имело символич. значение и указывало на всемирность события или явления. Во мн. язык. мифах мы находим четыре поколения богов; греч. писатель 8 в. до н.э. Гесиод говорил о четырех веках постепенного упадка человечества. Принимая этот образ четырехфазной истории, Даниил, однако, не приемлет язык. пессимизма; он лишь показывает, что по мере приближения Царства Божьего зло в мире возрастает. Но злым силам не вечно бушевать на земле. Пророку открыто, что конец их предопределен.

Видел я в ночных видениях,
вот, с облаками небесными
шел как бы Сын человеческий,
дошел до Ветхого днями
и подведен был к Нему.
И Ему дана власть,
слава и царство,
чтобы все народы, племена и языки
служили Ему;
владычество Его — владычество вечное,
которое не прейдет,
и царство Его
не разрушится.

(7:13-14)

Человеческий облик Владыки вечного Царства противопоставлен звериному и уродливому облику царств мира сего. Словосочетание *Сын Человеческий (арам. בר־אנש, *БАР-ЭНА́Ш*) означает человека вообще, но в видении Даниила Он — больше, нежели человек; подобно Богу, Он шествует «с облаками небесными» (образ *теофании). Он есть и Мессия, и одновременно «народ святых Всевышнего» (7:27), т. е. Церковь. В этом откровении уже предвосхищено учение ап. Павла о Теле Христовом.

Видение гл. 8 снова возвращает читателя к судьбам четырех империй, причем они конкретно называются. Подробнее всего сказано о борьбе между Ираном и Мидийской державой. После того как умер Александр и ему наследовали четыре диадоха («сломился большой рог, и на место его вышли четыре» — 8:8), является гонитель веры, прообраз Антихриста, селевкидский царь Антиох Епифан (см. ст. Второго Храма период).

Он вторично изображен как «небольшой рог, который чрезвычайно разросся к югу и к востоку и к прекрасной стране (имеется в виду Св. земля. — А. М.), и вознесся до воинства небесного, и низринул на землю часть сего воинства и звезд, и попрал их, даже вознесся на Вождя воинства сего (т. е. Господа Саваофа, Вождя воинства небесного, см. ст. Имена Божьи. — А. М.), и отнята была у Него ежедневная жертва, и поругано было место святыни Его» (8:9-11). На вопрос, долго ли будет торжествовать нечестивый, пророку дается ответ, что Бог очистит святилище через 2300 суток (8:14), т. е. через три с половиной года. Число три, или три с половиной, становится в Кн. Даниила символом с р о к а и с п ы т а н и й.

Гл. 9 содержит мессианское пророчество о «седминах» (см. ниже), а гл. 10–12 рисуют эсхатологич. битву против сил тьмы, после к-рой гонители падут и история выйдет за свои пределы.

И многие из спящих в прахе земли
пробудятся,
одни для жизни вечной,
другие на вечное поругание
и посрамление.
И разумные будут сиять,
как светила на тверди,
и обратившие многих к правде —
как звезды,
вовеки, навсегда.

(12:2-3)

Т. о., мрачная картина рождения, борьбы и упадка земных царств сменяется благовестием о Царстве Божьем и Воскресении. Вся Д. п. К. пронизана надеждой и верой в победу добра. Скорбные недоумения пророка, к-рый живет в годы тяжких бедствий, разрешаются в несокрушимой надежде. Она торжествует в сердцах верных подобно тому, как герои первой части книги торжествовали, несмотря на угрозы гонителей.

В Д.п.К. сосредоточены самые высокие чаяния ВЗ. Поэтому мы находим частые ссылки на нее в НЗ. Господь Иисус именует Себя Сыном Человеческим, Он описывает разрушение Иерусалима и конечные судьбы мира

языком этой книги. Апокалипсис Иоанна имеет с Д.п.К. тесную связь как в литературном, так и в духовном плане.

2. Исторический фон. Язык книги, особенно в ее первой части, несет явные следы персидского влияния. Автор знаком со мн. обычаями и ходячими выражениями времен Иранской империи. Культовая реформа Навуходоносора, приказавшего строить храмы так, чтобы изваяние божества было видно молящимся во дворе, находит отголосок в сказании об идоле, к-рому велено было поклоняться. Валтасар был действительно сыном Навуходоносора, к-рого царь Набонид сделал своим соправителем (наместником Вавилона; ср. Дан 5:29). О пире в Вавилоне сообщает Геродот (История, I, 191). Из документов известно, что вавилонский царь действительно страдал какой-то болезнью и вынужден был покинуть столицу (этим царем был Набонид). Сказание об иудейском мудреце (видимо, Данииле), исцелившем его, найдено среди рукописей Кумрана. Несомненно, существовали и др. сказания о Данииле, на что указывают неканонич. дополнения к книге. Однако в ней есть ряд анахронизмов и свидетельств, к-рые ставят под сомнение датировку ее *Плена периодом.

3. Датировка Д.п.К. Еще в 3 в. философ *Порфирий высказал мнение, согласно к-рому Д.п.К. была написана в эпоху гонения Антиоха Епифана. В 17 в. эту мысль возродил Спиноза, и постепенно она завоевала широкое признание среди толкователей. Их аргументы можно свести к след. положениям.

1) На Вавилон перенесены черты Персии (упоминание сатрапов; употребление арам. слова רָזָא, *разá* — тайна, от иран. *раз*; неотменимость царских указов, что было характерно только для Персии, и т. д.).

2) В Д.п.К. неточно указывается последовательность царствований: Навуходоносор, Валтасар, Дарий, Кир. Согласно др. книгам ВЗ и внебибл. документам, последовательность была иной: Навуходоносор (604–562), Амель-Мардук (562–60), Нериглис-Сар (560–56), Лабаши-Мардук (556), Набонид (555–39) — узурпатор, к-рый женился на вдове Навуходоносора и усыновил Валтасара. В 538 перс. царь Кир II покоряет Вавилон (Набонид пленен, Валтасар убит). Киру наследует Камбиз II (530–23), и лишь затем уже к власти приходит Дарий I (522–486). Эти несоответствия указывают на то, что свящ. автор записал предание о событиях, уже значительно отдаленных от его времени.

3) Как отметил *Роули, арам. язык книги — поздний (не ранее 3 в. до н.э.).

4) Употребление греч. слов (таких как «симфония») также говорит о более поздней эпохе, чем время описываемых в книге событий.

5) Аллегорич. изображения борьбы царств в гл. 11 прямо указывают на Селевкидский период, а именно на 2 в. до н.э.

6) До 2 в. ни на Востоке, ни в др. странах не было религ. гонений, между тем Д.п.К. их явно подразумевает и написана для людей, к-рые терпят преследования за веру.

7) Намеки на прекращение жертвоприношений в Храме и на «мерзость запустения» позволяют говорить о периоде репрессий Антиоха (1 Макк 1:54-57).

8) Имя Даниила нигде в ВЗ не упоминается (в Иез 14:12-20 имеется в виду не пророк, а древний финикийский царь Данэл). В Кн.Иисуса, сына Сирахова (ок.190), при перечислении пророков не называется Даниил, что

было бы невозможно, если бы Д.п.К. уже существовала. Это лишь гл. аргументы, наряду с к-рыми имеется еще много других.

«Бесполезно, — пишет А.*Карташев, — тратить теперь усилия на невозможные доказательства о написании книги прор. Даниила самим Даниилом при его жизни, т.е. в 6 в. Для всех, не держащих волей или неволей свои глаза закрытыми на литературно-историческую очевидность, ясно, что книга написана неизвестным автором в 165 г. до Р.Х. после очищения Храма Иерусалимского Иудой Маккавеем от «мерзости запустения», водворенной Антиохом Епифаном еще до смерти последнего зимой 164 г.».

Вполне возможно, что неведомый боговдохновенный пророк (может быть, тоже носивший имя Даниила) соединил агадические *мидраши о временах Плена с апокалиптич. видениями именно в то самое время, когда ветхозав. Церковь нуждалась в слове утешения и ободрения. «Псевдонимность книги, — по словам Карташева, — принятой в канон, опять-таки при точном историческом истолковании ее буквального смысла, нисколько не умаляет ее прообразовательно-пророческого значения». Смысл и духовное провозвестие Слова Божьего не могут зависеть от проблем хронологии древних царей или датировки книги. Это провозвестие несет в себе непреходящую истину об истории как арене борьбы сил добра и зла, которая завершится торжеством Царства Божьего.

4. Мессианское пророчество о «седминах» занимает особое место в Д.п.К. Пророк недоумевал, почему Плен длился меньше, чем было предсказано у Иеремии (25; 9–12), а испытания все еще продолжаются. И тогда ему было открыто, что полоса бедствий увеличена в 7 раз (ср. Лев 26:21), после чего наступит мессианское время. Эта полоса невзгод охватывает не 70 лет, как говорил Иеремия, а 70 седмин (семилетий). Она разделена на 2 фазы: испытание (7 седмин) и возрождение (62 седмины).

Среди экзегетов существует два толкования седмин.

1) До 19 в. их отсчет вели с момента указа персидского царя Артаксеркса (445; ср. Неем 2:1) и доводили до конца земного служения Христа Спасителя.

2) За последние сто лет почти всеми библеистами принят отсчет от Плена, а само течение седмин разделено на 2 фазы. Первая фаза — округленно 49 лет (7 седмин) — длится от Плена (587) до освобождения иудеев персидским царем Киром II (538), согласно Д.п.К., «до вождя помазанника», евр. משיח נגיד, *машИах нагИд* (син. пер. «Христа владыки»). Этот помазанный Вождь — либо Кир (Ис 45:1), либо первосвященник Иисус, сын Иоседеков (Зах 6:11).

Вторая фаза — округленно 434 г. (62 седмины) — длится до смерти некоего «помазанника» (в син. пер.: «Христа»), под к-рым разумеется первосвященник Ония III (ум.171). Разорение святилища «народом вождя» указывает на гонение Антиоха.

Последняя седмина — время самых горьких испытаний (175–163). Половина ее начинается с 167 г. (3,5 года; ср. Дан 7:25; 8:14; 12:7, 11-13). Храм осквернен языческим алтарем; «мерзость запустения» продлится 1290 дней (ср. 1 Макк 1:54; Дан 11:31; 12:11). Здесь, по замечанию прот. *Князева, дается та же 4-частная схема истории, что и в описании звериных царств, и в сновидении Навуходоносора, хотя в пророчестве есть и определенное своеобразие: за 3 фаза-

ми (7 седмин, 62 седмины и 70 седмин) следует последняя — мессианская.

Одной из замечательных черт учения Д.п.К. является благовестие о воскресении из мертвых, которого прежде ВЗ не знал или только смутно предчувствовал.

Д.п.К. оказала огромное влияние на священную и апокрифич. письменность. Вся *апокалиптич. лит-ра так или иначе черпала из нее образы и идеи. Рожденная в годину скорбей, она осталась для Церкви на все века источником вдохновения и надежды.

Святоотеч. комментарии: блж. *Иероним Стридонский, Толкования на прор. Дан., Ос., Иоил., Творения, К., 1894, ч.12; свт.*Иоанн Златоуст, Толкования на Книгу прор. Даниила, Творения, СПб., 1900, т.6 (авторство И. Златоуста оспаривается); свт. Ипполит Римский, Толкования на Книгу прор. Даниила, Творения, Каз., 1898, вып. 1.

● *Булгаков С., Два града, М., 1911, т.2; свящ. Введенский А. Л., Язык Кн. прор. Даниила в связи с историей ее происхождения, ТКДА, 1912, № 4; Громогласов И., Наименование Иисуса Христа Сыном Человеческим, ЧОЛДП, 1894, № 2; Даниил, НЭС, т.15; Даниила книга в Библии, ЕЭ, т.6; *Карташев А.В., Ветхозав. библ. критика, Париж, 1947; прот. *Князев А., Пророки, «Вестник РХД», № 118; *Марковски И.С., Прор. Даниил, «Годишник на Духовната академията», София 1951, т.1 (27); *Некрасов А.А., Год крестных страданий Господа нашего Иисуса Христа и седмины прор. Даниила, Каз., 1892; его же, Седмины прор. Даниила по олимпиадам, ПС, 1887, № 4; *Ньютон И., Замечания на Кн. прор. Даниила и «Апокалипсис св. Иоанна», пер. с англ., Пг., 1915; Петровский А., Книга прор. Даниила, ТБ, т.7, с.1–83; Потапов В.Н., О Книге св. прор. Даниила, ПТО, 1871, № 24; свящ. Разумовский А.Ф., Св. прор. Даниил и его книга, СПб., 1891; *Смирнов И.К., Св. прор. Даниил и его книга, Рязань, 1879. (Большинство этих трудов устарело.) Charles R.H., Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel with Introd., Indexes and a New English Transl., Oxf., 1929; Childs, p.608–23; Delcor M., Le Livre de Daniel, P., 1971; NCCS, p.650; Porteous N.W., Das Buch Daniel, Gött., 1968^2. См. также ст. Второго Храма период.

ДА́НТЕ АЛИГЬЕРИ (1265–1321), итал. поэт, мыслитель и политич. деятель, представитель «христианского Возрождения», предшествовавшего Ренессансу. Род. во Флоренции, образование получил, вероятно, в школе правоведения в Болонье; занимал административные должности в родном городе, участвовал в военных кампаниях. Из-за поражения партии, к к-рой принадлежал, Д. вынужден был навсегда покинуть Флоренцию (1302). После этого жил в ряде итал. городов и, по нек-рым данным, в Париже. Скончался в изгнании, в Равенне.

Поэт имел энциклопедич. по тому времени познания и интересы. Во многом (хотя далеко не во всем) его мировоззрение определялось богословием ср.-век. схоластики. «От времен юности книги Библии были постоянными спутницами поэта» (И.Голенищев-Кутузов). Специальных комментариев к ВЗ или к НЗ Д. не писал, но его трактаты и знаменитая «Божественная комедия» были насыщены библ. тематикой. Обличая нравств. и социальные недуги своего времени, Д. постоянно ссылался на книги Свящ. Писания (особенно на *пророков). Современные ему события он осмыслял в образах библ. истории. Нередко для этой цели поэт использовал метод толкования, способствующий раскрытию *анагогического смысла Свящ. Писания. При этом он не отрицал опасно-



Данте Алигьери.
Художник школы Джотто. Фрагмент фрески из собора Санта Мария Новелла. 14 в. Флоренция

сти произвольного комментирования Библии аллегористами. «В отношении мистич. смысла, — писал Д., — возможны ошибки двоякого рода: либо тогда, когда его ищут там, где его нет, либо когда толкуют иначе, чем надлежало бы толковать» (Монархия, III, 4, 6). Характерно, что поэт отказывался считать Писание единств. источником знаний о мире: по его мнению, Библию дополняют «физика» и «метафизика», т.е. естественные науки и философия (Рай, XXIV, 133–238).

По фабуле «Божественная комедия» Д. является вариантом распространенных в Средние века сказаний о странствиях по загробному миру, но в глубинной своей сущности она есть символич. описание пути, к-рый проходит душа от пропасти зла (Ад), через зарю надежды (Чистилище) к вечному свету спасения (Рай). Изображая это духовное восхождение, поэт воспроизводит, толкует и переосмысляет библ. образы Древа жизни, земного Эдема, Вавилонской блудницы и т. д. В небесных обителях Д. встречает библ. героев, мудрецов и пророков. Особую роль в творчестве поэта играют «Соломоновы писания», и сам царь Соломон изображен в «Комедии» и трактатах Д. как идеал мудрости (Рай, XIII).

◆ Opere, Florence, 1921; в рус. пер.: Божественная комедия, М., 1967; Малые произведения, М., 1968.

● Голенищев-Кутузов И.Н., Д. и Библия, в кн.: Голенищев-Кутузов И.Н., Творчество Д. и мировая культура, М., 1971; Эллис [Кобылинский Л.Л.], Учитель веры, «Труды и дни», 1914, № 7. См. также: Данченко В.Т., Д. Алигьери: Библиогр. указатель рус. переводов и критич. лит-ры на рус. яз. 1762–1972, М., 1973.

ДАРМСТЕТЕ́Р (Darmesteter) Джемс (1849–94), франц. востоковед. Окончил Парижский лицей и Школу высших исследований (1871). Изучал гл. обр. иранскую культуру и религию *маздеизма. Был профессором Коллеж де Франс. Для англ. серии «Священные книги Востока» («Sacred Books of the East») сделал перевод Авесты. Путешествовал по Индии, собирал афганский фольклор. В 1892–93 Д. издал франц. перевод Авесты. Его перу принадлежит книга о библ. пророках («Les Prophètes d'Israël», P., 1892), в к-рой он пытался сблизить *профетизм с эволюционистским мировоззрением 19 в. Согласно Д., взгляд на мир как на единство сил природы и вера в прогресс у пророков оформились в виде монотеизма и учения о Царстве Божьем. В толковании Д. не вера была источником морали, а мораль делала веру своим «орудием».

◆ В рус. пер.: Профетизм, «Восход», 1904, № 7, 9; Происхождение персидской поэзии, М., 1924.

● Breal M., James Darmsteter, L'Annuaire de L'École pratique des Hautes Études.

Section des sciences historiques et philologiques, P., 1895 (p.33–40 — полн. библиогр. трудов Д., составленная E. Blochet).

ДАТИРО́ВКА БИБЛЕ́ЙСКИХ КНИГ, определение времени, когда была написана та или иная книга Свящ. Писания. Являясь второстепенной для непосредственного духовного восприятия Библии, Д.б.к. играет немаловажную роль в *экзегезе, т.к. указывает, в какой историко-культурной обстановке были созданы свящ. книги. Существует неск. критериев и методов Д.б.к.

1. Прямое свидетельство самих библейских авторов встречается сравнительно редко. Так, прор. Аггей датирует свое пророчество 1-м числом 6-го месяца правления Дария, т.е. 520 до н.э. Началом того же правления датируется и 1-я часть Кн. прор. Захарии. У Исайи есть неск. дат, позволяющих определить время написания отд. частей книги (напр., 6:1). Подобные же хронологич. указания есть у прор. Иеремии. Прор. Иезекииль датирует свое первое видение 30-м годом, но не указывает, от какого события он ведет исчисление. 40-я глава книги датируется 14-м годом по разрушении Храма. В большинстве пророч. книг перечисляются цари, современники того или иного пророка, что позволяет определить время его деятельности, но не точную дату составления книги.

2. Косвенные хронологические указания. Поскольку *Пятикнижие, Кн. Иисуса Навина и Книги Самуила (1–2 Цар) повествуют о кончине Моисея, Иисуса и Самуила, в своей окончат. форме они не могли появиться раньше смерти этих лиц. Но такая датировка лишь относительна и не исключает необходимости установления абсолютной датировки (т. е. переведенной на общепринятую хронологич. систему). Напр., последняя дата, упомянутая в 4 Цар (25:27), — «тридцать седьмой год переселения Иехонии, царя Иудейского», т.е. 562 до н.э., и, следовательно, весь корпус *Исторических книг 1-го цикла не мог быть завершен ранее этого времени.

3. Д.б.к. путем сопоставления содержания различных книг. Примером такого рода датировки является установление хронологии посланий ап. Павла с помощью сопоставления их с Деяниями.

4. Филологический метод предполагает изучение особенностей языка свящ. книг. В частн., обилие арамеизмов может указывать на *Второго Храма период, поскольку со времен Плена *арамейский язык широко распространился среди иудеев (особенно много арамеизмов в Еккл).

5. Содержание свящ. книг, указывающее на время их написания. Напр., обычаи, описанные в Кн.Бытия, существовали лишь во 2 тыс. до н.э., а затем исчезли (см. ст.: Нузийские тексты; Хаммурапи), что подтверждает древность сказаний о *патриархах. Напротив, историч. анахронизмы, свойственные Кн.Даниила, позволяют датировать книги значительно более поздним временем, чем описанные в них события. *«Жизненный контекст» Евангелий, тесно связанный с культурой Палестины, указывает на древность предания, хотя оно было записано в среде *языко-христ. общин.

6. Использование исторических намеков свящ. книг для датировки — наиболее спорный, хотя и широко применяемый метод. Так, в Откровении Иоанна находили зашифрованные указания на события времени правления Нерона (60-е гг.) и Домициана (90-е гг.). Но такого рода указания недостаточно определенны и оставляют простор для различных догадок.

7. Свидетельства древних преданий содержатся у *Иосифа Флавия и в раввинистич. письменности (для ВЗ) и у раннехрист. писателей — *Папия, свт. *Иринея Лионского и др. (для НЗ). На эти свидетельства при датировке обычно опирались отцы Церкви.

8. Цитация. Для установления датировки новозав. писаний немалую роль играет цитирование их *мужами апостольскими, в *гностич. писаниях и др. памятниках раннехрист. лит-ры. Наличие таких цитат в текстах 2 в. опровергает мнение авторов, к-рые датировали книги НЗ сер. 2 в. (*Виппер, *Тюбингенская школа).

9. Использование древних рукописей. Напр., попытка *Ренана датировать Еккл эпохой Ирода Великого была опровергнута находкой среди *кумранских текстов рукописи этой книги, относящейся к нач. 2 в. до н.э. Папирус *Райленда (нач. 2 в. н.э.), содержащий фрагмент Ев. от Иоанна, показывает, что к тому времени 4-е Евангелие уже существовало и список его успел попасть в Египет (где и был найден папирус).

10. Датировка тех *источников, из к-рых составлялись нек-рые кн. Библии, является особой дисциплиной в контексте библ. *исагогики.

Определенную помощь в установлении Д.б.к. оказывают древние памятники внебибл. круга.

● *Брюс Ф., Документы НЗ: достоверны ли они, пер. с англ., Чикаго, 1988; *Карташев А.В., Ветхозав. библ. критика, Париж, 1947; *Козаржевский А.Ч., Источниковедческие проблемы раннехрист. лит-ры, М., 1985; Источниковедение истории Др. Востока, под ред. В.И.Кузищина, М., 1984; прот. Мень А., Как читать Библию, Брюссель, 1981; Шифман И.Ш., ВЗ и его мир, М., 1987. Библиогр. на иностр. яз. см.: JBC; NCCS; RFIB. См. также ст.: Исагогика; Историко-литературная критика, статьи об отд. свящ. книгах.

ДВОЕВЕ́РИЕ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ. Форма религиозного *синкретизма, в соответствии с к-рой наряду с *Яхве израильтяне чтили других богов. Когда в Свящ. Писании говорится, что народ «оставил Господа» и «пошел вслед ваалам», почти всегда имеется в виду Д. Вспышками его отмечена вся допленная история начиная от времен Моисея, но даже в периоды наибольшего развития Д. Яхве считался общенациональным (а потом и государственным) Богом. Д. имело три основные причины.

1. Соприкосновение израильтян с развитой городской и земледельческой культурой Ханаана в период их перехода к оседлому образу жизни оказало на них большое влияние. Боги стихий и плодородия (Хадад и др., именовавшиеся «ваалами», владыками) считались хозяевами земли. Непросвещенное сознание вчерашних кочевников легко заражалось этими крестьянскими культами (период Моисея, Иисуса Навина и Судей).

2. Немалую роль играло влияние соседних государств, в т.ч. Финикии. От них древние евреи заимствовали мн. элементы цивилизации, тесно связанные с язычеством. Так, жена Ахава, Иезавель, дочь финикийского царя-жреца Этбаала (Ефваала), пыталась ввести в Самарии почитание Ваала-Мелькарта как вторую законную религию Израиля (эпоха пророков Илии и Елисея).

3. Подчас Д. имело чисто политич. причины. Царь Соломон, завязав торговые контакты с др. странами, разрешил строить в Иерусалиме языческие капища (к этому его побуждали и жены-язычницы). В тех случаях, когда Иудея подчинялась иноземному игу



Предметы ханаанского культа, найденные в Хацоре. Поздняя бронза

(время Ахаза и Манассии), цари вводили языческие обряды как знак вассальной зависимости.

Что касается почитания «тельцов» в Северном царстве, введенного Иеровоамом I (3 Цар 12:25-33), то его нельзя целиком отождествлять с Д. Как убедительно показали *Эвальд, Ф.*Елеонский и др. библеисты, этот культ имел в виду не др. богов, а Самого Яхве. Отступление заключалось лишь в форме культа, т. к. он, вопреки завету Моисееву, допускал символич. изображение Божества в виде тельца (распространенный на Востоке символ божественной мощи — см. обстоятельную монографию П. К р а с и н а «Государственный культ Израильского (десятиколенного) царства», К., 1904). Впрочем, по мнению *Олбрайта, телец изображал не Самого Бога, а служил как бы подножием для Его незримого присутствия (наподобие херувимов Ковчега). Это толкование Олбрайт обосновал аналогией с древневост. религ. искусством, для к-рого характерно изображение богов, стоящих на тельцах (или львах). Однако вполне вероятно, что изваяния тельцов стали восприниматься простым народом как изображения Бога. Отсюда осуждение пророками святилищ Вефиля, Дана и Самарии, где имелись эти изображения (Ам 4:4; Ос 10:5; 13:2).

Пророки всегда энергично боролись против Д. Иногда и цари проводили реформы для его искоренения (деятельность Иосафата, Езекии, Иосии). К концу допленного периода Д. почти полностью исчезло. С его рецидивами мы сталкиваемся лишь дважды. О жителях, переселенных с востока в Самарию, сказано: «Господа они чтили, и богам своим они служили по обычаю народов, из которых выселили их» (4 Цар 17:33). В арамейских документах евр. гарнизона, состоявшего на службе Египта (5 в. до н.э.), кроме Яхве упоминаются и др. боги (см. ст. Элефантинские папирусы).

В Евангелии символом Д. становится «служение двум господам» (Мф 6:24). История народов, принявших

христианство, также изобилует примерами Д., когда параллельно церк. вере существовал полузапретный культ языческих божеств (как второстепенных стихийных духов).

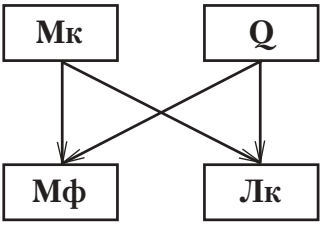
● Гордон С., Ханаанейская мифология, в кн.: Мифологии древнего мира, пер. с англ., М., 1977; Идолы и идолопоклонство в Библии, ЕЭ, т. 8; К-ий [Казанский П.И.], Состояние Иудейского царства при Езекии, Манассии, Аммоне и Иосии, ЧОЛДП, 1875, № 2; МНМ, т.1, с.456–60; Пальмов М.С., Идолопоклонство у древних евреев, СПб., 1897; его же, Науч. мнения о происхождении идолопоклонства у древних евреев, ХЧ, 1897, № 7; *Пиперов Б., Ваал и Астарта, ГДА, т.7 (33), 1957–58, София, 1958; Шифман И.Ш., Угаритско-финикийская лит-ра, ИВЛ, т.1; см. также работы *Брайта, Р. *Киттеля, *Риччотти и др. общие труды по истории ВЗ.

ДВОЙНА́Я ТРАДИ́ЦИЯ В ЕВА́НГЕЛИЯХ, сходство или буквальное совпадение мест в двух *синоптич. Евангелиях — в Мф и Лк, в Мф и Мк, в Мк и Лк.

ДВУСТИ́ШИЕ — см. Поэтика Библии.

ДВУХ ИСТО́ЧНИКОВ ТЕО́РИЯ — одна из наиболее распространенных теорий о происхождении *синоптич. Евангелий и об их *источниках. Еще блж. *Августин отметил многочисл., подчас буквальные совпадения у первых трех евангелистов и объяснил это взаимозависимостью свящ. авторов друг от друга. Впоследствии экзегеты предпочли искать др. решение вопроса. Было отмечено, что Мк почти целиком входит в Мф и во многом отражен в Лк (ок. 630 стихов из 675). Кроме того, Мк представлялся более «непосредственным». Из этого сделали вывод, что Мк был первоисточником для Мф и Лк. Но у первого и третьего евангелистов есть много такого, чего нет в Мк (иногда общего для обоих, иногда независимого).

В 1832 *Шлейермахер предположил, что авторы Мф и Лк пользовались вторым, кроме Мк, источником – логиями Христовыми (усл. обозначение Q, от нем. Quelle — источник). Следовательно, происхождение синоптиков могло иметь такой вид:



Наиболее тщательно Д.и.т. была обоснована Г.*Хольцманном. С различными модификациями она сохранила свое влияние до наших дней. Однако при кажущейся простоте Д.и.т. встречает ряд трудностей, что вызывает к жизни др. гипотезы (см. ст.: Квелле; Четырех источников Евангелий теория; Синоптическая проблема, раздел 2д).

● Евангелия, НЭС, т.17; *Жебелев С.А., Евангелия канонические и апокрифические, Пг., 1919; *Мережковский Д.С., Иисус Неизвестный, Белград, 1931, т.1; *Троицкий Н.И., О происхождении первых трех канонич. Евангелий, Кострома, 1878; Feihe P. und Behm J., Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg, 1965[14]; JBC, v.2, p.40; RFIB, v.2; RGG, Bd.2, S.754.

ДЕ ВЕ́ТТЕ (De Wette) Вильгельм Мартин Леберехт (1780–1849), нем. либерально-протестантский богослов и экзегет. Род. близ Веймара в семье лютеранского пастора. Образование получил в Веймаре и Иене. Профессор на каф. экзегезы в Гейдельберге

(1807–10) и в Берлине (1810–19). С 1822 профессор нравств. и практич. богословия в Базеле.

В первый период своей деятельности находился под влиянием идей *Гердера и исповедовал рационалистич. философию. Неудовлетворенный «натуральным» толкованием библ. чудес, к-рое предлагал *Паулюс, Д.В. стал искать решения экзегетич. проблем в аспекте мифа. Изучение Библии свелось для Д.В. гл. обр. к ее «объективной» (не богословской) историко-литературной критике, поскольку он смотрел на свящ. книги как на «историческое явление в ряду других подобных явлений». Такая т. зр. Д.В. сочеталась с выводом, что все сказания *Пятикнижия суть мифы, т.е. «зачастую полностью вымышленные писателями и традицией фантастические и сверхъестественные истории». Однако Д. В. не хотел становиться в ряды сторонников *отрицательной критики и силился убедить своих противников, пиетистов, что его взгляд на Библию не подрывает основ христ. веры. При этом он утверждал, что мифы и даже вымыслы полезны, ибо могут «наполнять читателя набожностью». Историч. достоверность, доказывал он, несущественна, и напрасно «мы пренебрегаем прекрасным и большим наслаждением восприятия мифов и гонимся за мелочным удовлетворением любопытства». Не все ли равно: существовал ли Авраам, если его образ важен как «тема для религиозных размышлений»? И все же сам Д.В. всю жизнь был раздираем внутренней борьбой между критицизмом и верой во Христа. Знакомство в Берлине со *Шлейермахером в какой-то мере смягчило этот конфликт, и во второй, базельский, период жизни (1822–49) Д.В. укрепился на позициях либеральной теологии.



Вильгельм Мартин Леберехт де Веттe

Д. В. как библеист стремился рассматривать библ. историю в русле общих законов историч. развития (в том виде, как их понимала наука), но поступательное движение ветхозав. учения представлялось ему путем к «божественному духу христианства». В своем «Учебнике христианской догматики» («Lehrbuch der christlichen Dogmatik», Bd.1–2, B., 1813–16) он разделил этот путь на 4 фазы: 1) домоисееву — еще наполовину языческую; 2) Моисееву — обремененную обрядами и символами; 3) допророческую, искаженно-Моисееву, в к-рой вновь появились элементы *политеизма, и, наконец, 4) чистое учение пророков и псалмопевцев, свободное от обрядов и символов. «Весь Ветхий Завет, — заключал Д.В., — был одним великим предсказанием, одним великим прообразом грядущего Нового Завета». Д.В. пытался полемизировать со *Штраусом, к-рый в своей книге «Жизнь Иисуса» (1835–36) почти половину Евангелия объявил мифом, но под влиянием гегельянства Д.В. и сам

отдал дань этой тенденции (в частн., он, как и Штраус, отрицал историч. ценность Ин). И все же в этих колебаниях победа осталась за верой. Незадолго до смерти Д.В. писал: «Нет спасения ни в каком другом имени, кроме имени Иисуса Христа распятого, и для человечества нет ничего выше, чем осуществленное в Нем Богочеловечество и насажденное Им Царство Божье».

В историю библеистики Д.В. вошел прежде всего как ученый, доказавший, что Кн. Закона, найденная при царе Иосии в 622 до н. э. (4 Цар 22-23), была не чем иным, как Второзаконием. Это мнение впервые высказали еще свт. *Иоанн Златоуст и блж. *Иероним. Во времена Д.В. критики, признавая составной характер первых четырех книг Пятикнижия, отмечали, что Второзаконие имеет гораздо более цельный характер. В своей докторской диссертации (1805) и в ранней работе «Введение в Ветхий Завет» («Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament», Bd.1–2, Halle, 1806–07) Д.В., приводя серьезные аргументы в пользу своей гипотезы, высказал догадку, что Второзаконие было составлено тогда же, в 7 в., а находка его была подстроена священником Хелкией. «Однако, — писал Д.В., — я далек от того, чтобы считать это предположение доказанным». Тезис о тождестве Кн. Закона с Второзаконием удерживается в библеистике и поныне; что же касается даты написания этой книги, то исследователи теперь относят ее к более раннему периоду (см. ст. Пятикнижие).

Д.В. также положил начало классификации псалмов, к-рая в 20 в. была продолжена *Гункелем. Эту классификацию и исследование содержания Псалтири Д.В. считал делом более важным, чем тщетные попытки установить, кем конкретно были написаны псалмы. «Единственная критика псалмов, — писал он, — которая возможна и может нас удовлетворить, — эстетическая: она в состоянии просеять пеструю антологию псалмов и по их внутренней ценности определить их место в букете еврейской поэзии; она может определить, что является оригиналом и что — подражанием, что носит на себе краски ранней весны и поздней осени. И все же она не сможет указать авторов соответствующих песен и время, в которое они жили; ее мало будет интересовать, сочинил ли ту или иную песнь Давид, Исайя или позднейший безымянный поэт... но когда внутренний дух этой песни дышит юностью древних столетий, то для эстетической критики вопрос о древности решен».

Широкое признание получил перевод Библии, сделанный Д.В. в 1809–11, а также его учебник по библ. *археологии («Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie», Lpz., 1814).

◆ Commentar über die Psalmen, Heidelberg, 1811; Das Wesen des christlichen Glaubens, Basel, 1846; в рус. пер.: Очерки к введению в ВЗ, ПБ, с. 254–341.

● ПБЭ, т. 4, с. 968–70; H a n d s c h i n P., W.M.L. de Wette als Prediger und Schriftsteller, Basel, 1958; K r a u s, S.160–75; RGG, Bd.2, S.158.

ДЕ ВÓ (De Vaux) Ролан, иером. (1903–71), франц. католич. библеист, археолог, кумрановед. Род. в Париже. Учился в Сорбонне и духовной семинарии. В 1929 стал священником Парижской епархии и вскоре вступил в Доминиканский орден. Тогда же началась его преподавательская деятельность. Вначале занимался проблемой влияния арабов на ср.-век. культуру Запада. В 1933 был направлен в *Иерусалимскую библ. школу, и с тех пор его деятельность была тесно связана с ней. Д.В. читал там лекции по библ.

*археологии, аккадскому языку и *экзегезе ВЗ. В 1945–65 был директором Иерусалимской библ. школы, одновременно исполняя обязанности ред. «Библейского обозрения» («Revue Biblique»).

В 1961–63 совместно с К.*Кеньон вел раскопки в Иерусалиме. Принимал активное участие в кумранских исследованиях и в издании рукописей Мертвого моря. Ученый с мировым именем, Д.В. состоял членом многочисл. обществ и академий. Ему принадлежит проект Иерусалимской Библии, для к-рой он подготовил Кн.Бытия (1951) и 1–4 Цар (1949–53), а также библ. главы для «Новой Кембриджской истории древнего мира». По словам сотрудника Д.В. *Бенуа, «он осуществлял свои исторические исследования и археологические проекты как священник и монах, посвятивший себя служению Богу... Идеалом его жизни оставалась проповедь Иисуса Христа».

Гл. труды Д. В. носят итоговый характер. Среди них: «Институты древнего Израиля» («Les institutions de l'Ancien Testament», vol.1–2, P., 1958–60), своего рода энциклопедия, освещающая различные стороны ветхозав. жизни (семья, социальные и хозяйств. структуры, военные правила, времяисчисление, культ, праздники, обряды и обычаи). К книге приложена обширная библиография. Незаконченным остался труд Д.В. «Древняя история Израиля» («Histoire Ancienne d'Israël», vol.1–2, P., 1971–73), второй том к-рого вышел уже посмертно. В 1-м томе, к-рый охватывает период до Иисуса Навина, Д.В. признавал, что библ. сказания о *патриархах и Исходе записаны значительно позднее самих этих событий, но, в отличие от нем. школы *Альта и *Нота, Д.В. не считал, что сказания Быт и Исх отражают в большей степени веру Израиля, чем подлинные факты. В то же время он не следовал целиком взглядам амер. школы *Олбрайта и *Брайта, к-рые, по его мнению, слишком прямолинейно толкуют свидетельства Предания. Д.В., однако, учитывал роль *устной традиции, к-рая существовала задолго до того, как была записана в Библии. Разделы, посвященные истории религии, «представляют большой интерес



Ролан де Во

с богословской точки зрения, ибо дают исключительно ценный материал для разработки библейского богословия с учетом различных библейских преданий и исторических данных» (П.Богарт). Книга Д.В. — не только история, но и исчерпывающий справочник по ветхозав. истории.

◆ Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes, RB, 1946–49; L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte, L., 1961; Les sacrifices de l'Ancien Testament, P., 1964. Список трудов Д.В. см. в: Ephemerides theologicae Louanienses, v.40, Louvain, 1964, p.185–90.

● *А м у с и н И.Д., Кумранская община, М., 1983; Б о г а р т П.М., Рецензия на 1-й т. «Древней истории Израиля», «Логос», 1972, № 8; Ш т о л ь Г.А., Пещера у Мертвого моря, пер. с нем., М., 1965; B e n o i t P., Le Père Roland de Vaux, «Lettre de Jérusalem aux amis de l'École Biblique et Archéologique Française», 1971, № 3; NCE, v.16, p.122.

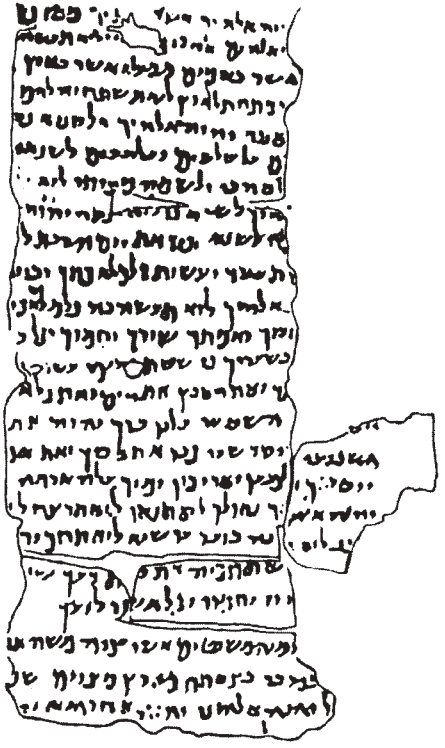
ДЕВТЕРОГРА́ФЫ (от греч. δεύτερος — второй и γραφή — писание), книги или разделы свящ. книг, к-рые повторяют с вариациями темы, рассмотренные в более ранних библ. текстах. Так, многие законы Кн. Второзакония являются Д. по отношению к законам Кн. Исхода; 1 Кн. Паралипоменон является Д. по отношению к 1–2 Цар, а 2 Езд — Д. по отношению к 1 Кн. Ездры.

ДЕВТЕРОНОМИ́СТ, или автор Второзаконнической истории — см. Исторические книги Ветхого Завета.

ДЕКАЛО́Г (греч. Δεκάλογος — Десятословие), десять Моисеевых заповедей. Само слово Д. является переводом евр. наименования заповедей — עשרת הדברים, *АСЕ́РЕТ ХА-ДЕВАРИ́М* (Исх 34:28), «десять слов», к-рые были написаны «на скрижалях» как «слова Завета». Еще до кон. 18 в. предпринимались попытки отождествить Д. с культовыми заповедями Исх 34:14-26, но эти попытки успеха не имели, поскольку в *ритуальном декалоге отражен оседлый образ жизни (ст. 22, 26).

Общепризнано, что Д. — это те заповеди, к-рые мы находим в Исх 20:1-17 и Втор 5:6-21. Среди внебибл. текстов Моисеева и домоисеева времени существуют параллели Д. (в т.ч. в егип. «Книге мертвых»), однако все они сочетают нравств. заповеди со сложным магическим ритуалом (см.: Повесть Петеисе III, в кн.: Древнеегипетская проза, М., 1978). Исключительный характер богооткров. заповедей Д. заключается в том, что он связывает служение Богу н е с о б р я д а м и, а с фундаментальными этич. нормами. В этом смысле Д. не имеет аналогий в рамках своего времени. Вместе с древнейшим Моисеевым исповеданием веры (Втор 6:4-5) Д. выражает с а м у ю с у т ь в е р о у ч е н и я В З — того, что в нем есть непреходящего. Поэтому Христос Спаситель освящает Своим авторитетом Д., сводя его к двум главнейшим заповедям: любви к Богу и любви к человеку (Мк 12:28-31; ср. Мф 22:35-40). Согласно ап. Павлу, 5-10-е речения Д. «заключаются в сем слове: люби ближнего твоего, как самого себя» (Рим 13:9). Иными словами, закон скрижалей содержит ядро *этического монотеизма.

Представители школы *Велльхаузена, исходя из своей эволюционистской концепции, пытались доказать, что Д. мог возникнуть лишь в эпоху пророков. Но, как показал Р.*Киттель, этот вывод покоится лишь на предубеждении, будто этический монотеизм н е м о г существовать в столь раннее время. Анализируя особенности Д., Р. Киттель и др. библеисты (*Брайт,



Древнейший текст Декалога. Папирус Нэша. 1 в. до н. э.

*Менденхол, *Роули) привели многочисл. доказательства, что его происхождение связано с Моисеем. Пророки действительно исходили из учения Д., но они никогда не считали, что это учение открыто ими впервые («отвергли закон Господень», букв. «Тору Яхве» — Ам. 2:4; «Написал Я ему важные законы Мои, но они сочтены им как бы чужие» — Ос. 8:12; «О, человек! сказано тебе, что́ — добро и чего требует от тебя Господь» — Мих. 6:8).

Д. не несет следов земледельческого быта. Что же касается субботы, то, как замечает Р. Киттель, «и кочующему пастуху известно немало занятий, которые он может в тот или иной день выполнять или не выполнять». По словам Дж. Брайта, Десять заповедей «представляют собой основной и первоначальный элемент веры Израиля». Такие принципы, как Завет, обетование, историзм Библии и запрет изображать Божество, не были порождением ветхозав. Церкви, а сами формировали ее.

Согласно гипотезе Г. Роули, заповеди Исх 34 существовали еще до Синайского законодательства, к-рое дало *этический Декалог. «Переход от первоначального Десятословия к Десятословию этическому, — пишет ученый, — естественно следует связывать с некой выдающейся личностью, и этой личности более, чем любая другая из известных нам фигур, соответствует Моисей».

Если сравнить версии Д. в Кн.Исхода и в Кн. Второзакония, то становится очевидным, что они различаются не по существу, а по дополнениям. «Следует предположить, — писал библеист МДА *Жданов, — что в том и другом случае пояснительные слова вставлены». Однако это не может ставить под сомнение каноничность обоих текстов, т. е. и дополнения, сделанные после Моисея, входят в состав книг, признанных Церковью боговдохновенными.

Порядковое разделение заповедей Д. не одинаково в зап. и вост. церк. традициях. На Западе, начиная с блж. *Августина, заповедь Исх 20:2-3 соединяется с Исх 20:4, а в Исх 20:17 слова «не желай жены ближнего твоего» выделены в отдельную (9-ю) заповедь. Восточная же традиция считает 20:4 (запрет изображений) особой (2-й) заповедью, а 20:17 рассматривает как единую (10-ю) заповедь. Это деление совр. библеисты признают более обоснованным.

Первоначально Д. был, вероятно, написан на скрижалях буквами синайского *алфавита. Скрижали хранились в Ковчеге Завета, по крайней мере, до 10 в. до н.э. (Втор 10:5; 3 Цар 8:9). Неизвестно, когда был утрачен Ковчег,

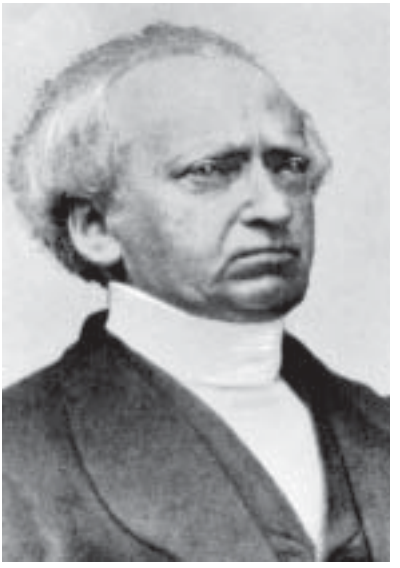
но во *Второго Храма период он уже не существовал.

Благоговейное отношение к Ковчегу и др. реликвиям Моисеева времени привело к тому, что из страха прикоснуться к скрижалям заповеди Д. в основном передавали изустно. Этим объясняется то, что к Д. были сделаны дополнения.

Новозав. толкование Д. мы находим в Нагорной проповеди Христа Спасителя (Мф 5:21-30). По словам свт. *Иринея Лионского, Господь «учил не в противность Закону, в о с п о л н я я (разр. наша. — А. М.) Закон и вкореняя в нас (разнообразную) праведность Закона <...> Он повелевал воздерживаться не только от (дел), запрещенных Законом, но и от пожеланий их» (Против ересей, IV, 13, 1). Однако следует подчеркнуть, что евангельская этика качественно превосходит «запретительную», элементарную этику Д. Христос не только призывает «любить ближнего, как самого себя», но и любить врагов (Мф 5:44). Он дает н о в у ю заповедь — заповедь о самоотверженной любви, подобной той любви, к-рую Он имеет к людям (Ин 13:34).

● *Ж д а н о в А.А., Десятословие, в его кн.: Из чтений по Свящ. Писанию ВЗ, вып.1, Серг. Пос., 1914; Н а й д е н о в Г., Заповеди Божии и права человека, «Логос», № 15–16; *Ф а р р а р Ф., Голос с Синая, пер. с англ., СПб., 1895; Enc.Kat., t.3, s.1106–12; W o o d s R o b e r t s B., Ten Comandments, L., 1966. См. также работы Дж. Брайта, Р.*Киттеля и Дж. Э. Менденхола и ст. Пятикнижие.

ДЕ́ЛИЧ (Delitzsch) Франц Юлиус (1813–90), нем. протестантский богослов, библеист и востоковед. Род. и учился в Лейпциге, где впоследствии был профессором ун-та каф. Свящ. Писания (кроме того, преподавал в Ростоке и Эрлангене). Знаток вост.



Франц Юлиус Делич

языков и раввинистич. письменности, «он обладал обширной ученостью, искрометным духом, искренним благочестием, он волновал и одушевлял, у него была богатейшая фантазия, он был очень популярным преподавателем, влияние его было велико; его много читали как писателя» (*Гункель).

Перу Д. принадлежат обширные комментарии к Пс (1859–60), Иов (1864), Ис (1866), Притч (1873), Песн и Еккл (1875), Малым пророкам (1880), Иез (1884), а также Евр (1857). Д. участвовал в работе по редактированию масоретского текста и Лютеровского перевода Библии. Он считал своим долгом содействовать распространению христианства среди исповедующих иудаизм и с этой целью перевел НЗ на *древнееврейский язык (1877).

В 1886 Д. основал в Лейпциге специальный ин-т (позднее названный его именем), в задачу к-рого входило изучение иудейского наследия и диалога между христианами и иудаистами. Этой же теме посвящен его последний труд «Мессианские пророчества»

(«Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge», Lpz., 1890). В нем Д. обрисовал контуры ветхозав. мессианства в широкой перспективе истории спасения. Ученый постоянно полемизировал с теми экзегетами, к-рые, углубившись в историч. исследования, упускали из виду осн. цель библеистики — познание Слова Божьего. Он осуждал высокомерный подход критиков, не желавших видеть разницы между ВЗ и прочими лит. памятниками древности. По его мнению, экзегет должен прежде всего обращать внимание на духовный смысл Писания. Предпочитая метод *Хенгстенберга в изучении Писания методу *Де Ветте, Д., однако, не отвергал необходимости науч.-историч. исследования. Он отмечал его важность в постижении человеческого аспекта Библии, ее историч. и эстетич. ценности.

Первоначально Д. не признавал выводов *новой исагогики, но постепенно убедился, что они не идут вразрез с христ. взглядом на Писание, поэтому он со временем стал допускать, что *Пятикнижие не целиком принадлежит Моисею, что Кн. прор. Исайи была написана не одним автором, а Кн. прор. Даниила относится ко 2 в. Эти изменения в исагогич. концепциях Д. (к-рые получили отражение в переизданиях его книг) способствовали принятию новых теорий даже в консервативной среде. Труды Д. оказали немалое влияние на рус. экзегетов 19 в.

◆ Jesus und Hillel, Erlangen, 1866; Pentateuch-kritische Studien, Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft, 1880–82; в рус. пер.: Слово правды о Талмуде, СПб., 1885.

● ПБЭ, т. 4, с. 985–86; ODCC, p.390; RGG, Bd.2, S.74–5.

ДЕ́ЛИЧ (Delitzsch) Фридрих (1850–1922), нем. ассириолог. Сын Франца *Делича. Профессор востоковедения в Лейпциге (1878), Бреслау (1893) и Берлине (1899).

Широкий обществ. и науч. резонанс вызвали лекции Д. на тему «Вавилон и Библия», прочитанные им в «Немецком восточном обществе» в присутствии Вильгельма II. Вышедшие отд. книгой, они привели к острой полемике, в к-рой принял участие даже император. В этих лекциях Д. указал на роль *Древнего Востока, особенно Вавилона, для понимания Библии. Не ограничившись этим, Д. вслед за *Винклером пытался объяснить все элементы ветхозав. религии влиянием Месопотамии (см. ст. Панвавилонизм в библеистике). Тем самым Д. полностью зачеркивал веру в *боговдохновенность Писания.

В богосл. плане Д. был приверженцем *либерально-протестантской школы и получил поддержку *Гарнака. Позднее выступления Д. стали более критическими (лекции против веры в непорочное зачатие и пр.). В своей последней книге «Великий обман» («Die grosse Täuschung», Bd.1–2, Stuttg.–B., 1920–21) он утверждал, что вся ранняя история ВЗ фальсифици-



Фридрих Делич

рована книжниками и что «исследование древнееврейской письменности не должно больше составлять раздела христианского богословия, а должно лучше быть предоставлено восточной филологии и всеобщей истории религии». Дискуссия, вызванная проблемой «Вавилон и Библия», привела богословов к след. трем выводам: 1) изучение истории и культуры Древнего Востока действительно бесценно для понимания ВЗ; 2) влияние Вавилона не было столь абсолютным и не создало основ библ. религии; 3) исключение ВЗ из традиции Церкви, как предлагал Д., привело бы к отказу от тех основ, на к-рых строился НЗ, т. к. оба Завета, несмотря на их различие, составляют одно целое в Домостроительстве спасения (см. ст. Единство Библии).

◆ Das Buch Hiob, Lpz., 1902; в рус. пер.: Местоположение библ. рая по новейшим исследованиям клинообразных письмен (по Фридриху Деличу), «Век», 1882, № 7; Библия и Вавилон, СПб., 1906 (более полное изд. вышло под заг. «Колыбель христианства», СПб., 1909).

● Прот.*Е л е о н с к и й Н., Совр. критика свящ. ветхозав. писаний и ее слабые стороны, ВЦ, 1904, № 4; *М а р к о в с к и И., «Великата измама» от Фридрих Делич, ГДА, т. 2, 1952; ПБЭ, т. 4, с.986–87; диак. С а х а р о в Н., Новости нем. богосл. литры, БВ, 1905, № 2, 10; ODCC, p.390. См. также библиогр. к ст.: Древний Восток и Библия; Панвавилонизм в библеистике.

ДЕМИФОЛОГИЗА́ЦИЯ, термин, введенный в богословие и экзегетику *Бультманом для обозначения интерпретации смысла Свящ. Писания с учетом древних форм передачи *кериг мы.

Этот герменевтич. подход не является чем-то новым в богословии, и принципы его зависят от того, что вкладывается в понятие «миф». Существует множество его определений (см. ст. Миф и Библия); здесь же мы выделим три аспекта.

1) «Миф-сказка» — чистая фикция, лишенная глубинного содержания. Таково расхожее значение слова «миф», и так его воспринимают применительно к Библии крайние рационалисты.

2) «Миф-мифологема», или использование символико-образного языка для выражения сверхчувств. реальности. Такого рода мифологемы невозможно устранить из Писания и вообще из религии. «Откровение высшего мира совершается непосредственно в мифе, он есть те письмена, которыми этот мир начертывается в имманентном сознании, его п р о е к ц и я в о б р а з а х» (*Булгаков). Уже древняя философия со времен Упанишад и греч. мыслителей прибегала к мифологемам.

3) «Миф-миросозерцание», или недифференцированный способ восприятия и описания духовной реальности, к-рая мыслится и описывается по образу и подобию природных и социальных явлений. Эта форма мифа не отделяет реальности от конкретного образа, поскольку она зародилась и существовала на том этапе сознания, когда человек ощущал и Божество, и себя целиком включенными в бытие природы. Строго говоря, Д. приложима именно к данной форме мифа, хотя грань между «мифологемой» и «миросозерцанием» подчас остается размытой.

1. Д. в ВЗ. У египтян, вавилонян, финикийцев боги отождествлялись со стихийными силами, и само их бытие представлялось в категориях родовой и семейной жизни. В библ. монотеизме, напротив, «природа является лишенной божественности перед лицом абсолютного Бога» (Г. Франкфорт). Свящ. писатели, нередко пользуясь мифопоэтич. языком *Древнего Восто-

ка, в действительности уже не стояли на почве «мифа-миросозерцания». Бог открывался им как верховное Начало, несоизмеримое с творением (см. ст. Апофатич. богословие в Библии). Поэтому мифологич. элементы остались в ВЗ как второстепенный и декоративный рудимент. Так, вавилонская богиня морской бездны Тиамат в Кн.Бытия превращается в теом — олицетворение безликой водной стихии (1:2).

Сравнивая *Шестоднев и вавилонскую поэму о сотворении мира, *Гункель отмечает: «Едва ли можно представить большее различие. Там все дико и странно, там необузданная варварская поэзия, здесь торжественное возвышенное спокойствие сухой и трезвой прозы... поэзия мифа исчезла до малейших остатков». *Антропоморфизмы ВЗ в применении к Богу являются лишь *метафорами и усл. способом выражения, к-рый недвусмысленно корректируется апофатизмом («Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на (горе) Хориве из среды огня» — Втор 4:15; ср. Ис 40:25). Учение о запредельности (трансцендентности) Сущего есть антипод мифологич. сознания, к-рое сливает Божество и природу, а взгляд на человека как на образ и подобие Божье выводит библ. антропологию за пределы антропологии мифологической, в к-рой человек составляет одно целое с природой.

У пророков мы находим одухотворенную реинтерпретацию мн. понятий (таких как День Господень, царствование Бога и др.), к-рые в народном сознании носили мифологич. характер.

2. Философская Д. во внебиблейском мире. У древнеинд. мыслителей Д. носила исключительно своеобразный характер: придерживаясь апофатич. принципа определения божества как стоящего по ту сторону всего мыслимого, они в силу исходных пантеистич. установок допускали мифологию как простонародную форму мировосприятия, позволяющую говорить о проявлениях Высшего через многообразие мира.

У антич. философов Д. зародилась в ту эпоху, когда древние мифы перестали восприниматься как достоверные и превратились в «литературу». Одни философы (напр., Ксенофан, 6–5 вв. до н.э.) высмеивали антропоморфные и зооморфные представления о богах, другие пытались спасти мифологию для религии, толкуя ее аллегорически (платоники и особенно стоики). «В детском возрасте человечества, — писал Страбон, — люди, как дети, просвещались с помощью рассказов». Но в этих рассказах, по мнению философов, заключен реальный смысл. Эвгемер (4 в. до н.э.) полагал, что Зевс и др. олимпийцы есть не что иное, как обожествленные герои. Большинство же антич. демифологизаторов предпочитали видеть в мифах олицетворение стихий, проявлений сил природы, а также свойств Божественного. Следует подчеркнуть, что у Платона и Плотина мы находим понимание мифа как «мифологемы». Ветхозав. и антич. Д. были сплавлены воедино у *Филона Александрийского и др. представителей иудейской александрийской школы.

3. Евангельская Д. Христос Спаситель не избегал мифопоэтич. языка, понятного Его слушателям, но вкладывал в традиционные символы новый смысл. Особенно это характерно для эсхатологич. речей Господа. Он возвещает о Царстве Божьем, к-рое уже пришло на землю, хотя в представлении народа оно должно сопровождаться космич. катастрофой.

«Ныне суд миру сему» (Ин 12:31), — говорит Он и поясняет, что Суд заключается в том, что «свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет» (Ин 3:19).

«Встреча с Иисусом ставит человека перед выбором, перед Судом, который неотделим от грядущего Царства Божьего... Это Суд в истории, но значение его выходит за ее пределы. Надысторическое значение и выражено в образе, подобном действу: народы стоят у престола божественного Судии» (Ч. *Додд). В отличие от космич. *эсхатологии апокалиптиков провозвестие Христа говорит и о Царстве Божьем, к-рое уже пришло неприметным образом и уже находится среди людей (Лк 17:20-21). «Оно "вошло" в историю как раз в ту решающую пору, центром которой был Сам Иисус» (Ч. Додд). (См. ст. Осуществленная эсхатология.)

Христос явственно дает понять разницу между образом и реальностью. Образная проповедь предназначена для тех, кто не способен усвоить ее в иной форме. «Вам, — говорит Он апостолам, — дано знать тайны Царствия Божия, а прочим в притчах». Притча в данном случае подобна загадке, для разгадки к-рой требуется усилие разума и воли, без чего слушающие «видя не видят и слыша не разумеют» (Лк 8:10; ср. Ин 16:25).

4. Святоотеческая Д. была направлена гл. обр. против буквального понимания библ. символов и антропоморфизмов. Ведущим оставался аллегорич. способ толкования, воспринятый у Филона Александрийского и из антич. традиций. Кроме того, герменевтика св. отцов постоянно соотносилась с апофатич. богословием. «Бог, — писал свт. *Григорий Нисский, — не может быть объят ни именем, ни мыслью, ни какой-либо другою постигающею силою ума» (Против Евномия). В древних пророчествах Д. открывала *прообразы, соотнося свящ. события и символы прошлого с тайной спасения во Христе. По словам свт. *Василия Великого, между прообразом спасения и самим спасением «столько же разности, сколько может быть между сновидением и действительностию, между тению или изображениями и тем, что самостоятельно существует» (О Св. Духе, XIV).

*Дионисий Ареопагит считал, что метафизич. язык необходим при описании сверхчувств. реальности. Библия говорит о ней «в образах несходных, совершенно отличных, далеких от священных предметов» (О небесной иерархии, II, 3). В патристике и, в частн., в определениях *Вселенских соборов мы находим интерпретацию Писания с привнесением новых, небибл. понятий (Троица, Богочеловек, Единосущный) для осмысления понятий библ., таких, как, напр., «Сын Человеческий», «Мессия».

5. От Средних веков до Нового времени. Средние века мало нуждались в Д., поскольку мышление той эпохи само было мифопоэтическим и мифотворческим. Только у наиболее выдающихся визант. отцов (прп. Иоанн Дамаскин, свт. Григорий Палама) и зап. богословов (Эриугена, схоласты) мы находим развитие апофатич. мысли, возвышающейся над конкретностью библ. символизма. Так, *Фома Аквинат (13 в.), следуя Ареопагиту, писал: «Священному Писанию приличествует предлагать божественные и духовные истины под подобием материальных вещей. Ведь Бог устраивает все, сообразуясь со способностью восприятия. Для человека естественно достигать интеллектуальных истин через чувственные вещи, ибо наше знание исходит из чувства. Поэтому ду-

ховные истины вполне соответственно преподаются в Священном Писании через метафоры материальных вещей... Когда в Писании говорится о руке Божьей, буквальный смысл будет не в том, что Бог имеет руку, а в том, что́ обозначается этой частью тела, — действующая сила» (Summa theol., I. 1, 9).

На исходе Ренессанса прп. *Максим Грек прибегает к символич. толкованию нек-рых книг Библии, а кард. Николай Кузанский (1401–64) благодаря апофатич. методу создает новую филос. интерпретацию Шестоднева. Начиная с Боккаччо, европ. мысль обращается к исследованию самого понятия «миф» (на материале античности), и попытки определить его продолжаются до нашего времени (см. ст. Миф и Библия).

6. Рационалистическая и либерально-протестантская Д. относила к области мифа в Библии все, что не находит науч. объяснения. При этом рационалисты расценивали миф как простой вымысел, отражающий донауч. мышление, а либеральные экзегеты — как наивную, но достаточно глубокую символику религ.-нравств. характера. И те и другие считали необходимым «очистить» Библию от мифов. В этом сходились авторы весьма различ. мировоззрений (*Гегель и *Штраус, *Паулюс и *Гарнак).

Штраус называл мифом каждый еванг. рассказ, к-рый, по его мнению, лишен историч. достоверности, но «в котором религиозная община признает основной элемент своей веры ввиду того, что он заключает точное выражение ее главных чувств и наиболее дорогих ей идей». Паулюс же полагал, что те сказания евангелистов, к-рые говорят о чудесах, на самом деле подразумевают естественные события. Таким толкованием рассказ как бы «демифологизируется» (напр., на горе Преображения Христа просто озарили первые лучи восходящего солнца, а ангелы у гроба были на самом деле ессеями в белых одеждах).

Эта натуралистич. Д. была впоследствии окончательно отброшена, а тенденция, идущая от Штрауса, получила двойное развитие: у одних авторов вся еванг. история была, в конце концов, признана мифом (см. ст. Мифологич. теория), другие же пытались, не отказываясь от историчности свящ. событий, реинтерпретировать «устаревшую, но внутренне ценную» форму благовестия. Один из выразителей этого направления — богослов *тюбингенской школы *Пфляйдерер — писал в 1906: «Для нас потеряло значение все мифическое, сверхъестественное, чем характеризовались древние верования христиан, но известное зерно истины, заключавшееся в них, должно быть сохранено. Эта истина тождественна вечному мировому закону, в силу которого путь к жизни лежит через смерть! "Ветхий Адам", чувственно-эгоистическая душа человека должна умереть для того, чтобы ожила и сделалась действенной в нас божественно-духовная личность Сына Божьего».

Что касается ВЗ, то в нем путем сравнительного метода стремились найти отголоски вост. мифов, а затем выделить собственно библ. учение, свободное от мифов (Гункель).

7. Проблема Д. в русской религиозной мысли. Первым серьезным шагом в исследовании этой проблемы в рус. богословии явилась работа архим. *Сергия (Страгородского), будущего патриарха. Он показал, как юридич. принципы ответственности вассала перед сюзереном наложили свою печать на библ. и догматич. *сотериологию. Бог представлялся оскорбленным владыкой, гнев к-рого необходимо бы-

ло удовлетворить кровавой жертвой (теория сатисфакции). Отвергая это воззрение, автор писал: «Попытки обосновать добродетель на побуждениях, чуждых чистой нравственности, на выгоде или пользе, имеют в Свящ. Писании и Предании происхождение совершенно случайное, они обусловлены степенью развития читателей и слушателей, а совсем не существом того учения, которое там проповедуется» («Православное учение о спасении», Серг. Пос., 1895, с. 95).

В 20 в. к проблеме Д. обращается Н. А.*Бердяев. Фактически продолжая мысль архим. Сергия, он с присущей ему страстностью выступил против юридич.-механистич. интерпретации библ. сотериологии. «Христианство, — писал он в 1944, — учит о распятии Бога, что было для иудеев соблазн, для эллинов безумие. Но великую идею страдания и распятия Самого Бога человеческое сознание исказило привнесением понятий, взятых из падшего социального мира, и отношений, существующих в нем. Таково унизительное и для Бога и для человека понятие искупляющего значения крови: Христос вместо нас испытывал страдания за наши грехи. Бог принес в жертву Своего Сына, чтобы получить сатисфакцию за грехи людей и т. д.» («Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого», Париж, 1952, с. 21).

Н. А. Бердяев настаивал на том, что духовная реальность Бога вообще не может быть «подобной реальностям природного и социального мира». Бог не есть один из объектов бытия; Он выше самого бытия. Провозвестие о Нем всегда символично. Однако небезразлично, какие символы для этого используют. «Божество понимается или по социальным образам — господина, царя, отца, или по динамическим образам — силы жизни, света, духа, истины, огня. Только второе понимание достойно Бога и достойно человека».

Библия содержит Откровение, но оно не дается «в чистом виде». «Откровение двучленно, богочеловечно... Откровение окрашивается в разный цвет, в зависимости от состояния человеческого сознания и от целостной направленности человеческого существа... Не только мысль человека о Боге, но и Откровение окрашено антропоморфизмом и социоморфизмом». В частн., Бердяев считал, что «обычное понятие о Промысле взято из управления государством». На самом же деле «Бога невозможно найти в чуме и холере, в убийствах, в ненависти и жестокости, в насилиях, в зле и тьме. Ложное учение о Промысле вело к рабьему преклонению перед силой и властью, к апофеозу успеха в этом мире, в конце концов, к оправданию зла. Этому противоположно трагическое чувство жизни. Бог присутствует в свободе и любви, в истине и правде, в красоте. И перед лицом зла и неправды Он присутствует не как судья и каратель, а как оценка и как совесть».

Философ полагал, что Откровение уже на начальных стадиях было «социализировано, приспособлено к уровню масс», но по мере углубления духовного сознания человека эти временные оболочки должны спадать. Высвобождение истины из социо-, антропо- и натуроморфных оболочек и отыскание иного, более соответствующего для нее языка и есть Д. Писания (хотя самого слова «демифологизация» Бердяев не употреблял). Бердяеву были близки концепции эсхатологич. школы (И.*Вайсса и А.*Швейцера), но лишь в том смысле, что подлинное учение Евангелия эсхатологично, т. е. указывает на путь выхо-

да из нынешнего состояния мира. «Откровение Бога миру и человеку есть откровение эсхатологическое, откровение Царства Божьего, а не царства мира. Бог есть правда, мир же есть неправда. Но неправда, несправедливость мира не есть отрицание Бога, ибо к Богу неприменимы наши категории силы, власти и даже справедливости» («Самопознание», Париж, 1949, с.185).

Восставая против социо- и натуроморфных мифич. представлений, Бердяев в то же время признает значение мифа в высоком смысле слова для веры и религии. Мифологема конкретно-образно раскрывает тайны, невыразимые в отвлеченных терминах. То, что в ВЗ предстает в виде истории, часто является м е т а и с т о р и е й, раскрытием внутреннего смысла историч. процесса. «Мифологичность книги Бытия не есть ложь и выдумка первобытного наивного человечества, а есть лишь ограниченность и условность в восприятии абсолютной истины, предел ветхого сознания в восприятии Откровения абсолютной реальности. В этом, быть может, тайна всякого мифа, который всегда заключает в себе часть истины, за которым всегда скрывается некоторая реальность» («Философия свободы», М., 1911, с.141).

Несколько иной оттенок имел подход к проблеме у другого рус. христ. мыслителя — Н. О. Лосского (1870–1965). Он подчеркивал, что совр. науч. мышление, противопоставляя себя «мифическому», ограничивает реальность той сферой, к-рая доступна естествознанию. Между тем опыт и мысль человека открывают для себя области, выходящие за рамки «научной картины мира». «Научность» сыграла немалую положительную роль. «Дисциплинируя мысль на изучение предметов, доступных точному констатированию и проверке, она принесла, может быть, пользу как определенный этап развития духа; однако дальнейшее господство ее грозит множеству людей неисцелимой слепотой к высшим сферам бытия» (Мифическое и современное научное мышление, «Путь», 1928, № 14, с. 55). Эта т. зр. как бы предупреждает о тех трудностях в решении проблемы Д., с к-рыми пришлось столкнуться методу Бультмана.

В 30-х гг. 20 в. к вопросу Д. обращались рус. богослов В.Н.*Ильин и писатель *Мережковский. Первый подчеркивал роль мифологем в библ. учении и характеризовал миф как способ видения, в к-ром пересекаются вера и знание. «Как в основе мифа, так и в основе так называемой научной данности, — пишет В.Н. Ильин, — лежит некоторый изначальный, первичный, более или менее или же совершенно скрытый таинственный факт, исходный момент — “вещь в себе”, “изначало”. Эта “вещь в себе”, это “изначало” раскрывается одновременно как религиозный миф и как индивидуальное поэтическое творчество. Истинный поэт — всегда мифотворец. Миф, сагу, легенду — продукт соборного творчества, равно как и личное творчество поэта... можно уподобить некоему колодцу, шахте, который, прорезая все слои эмпирической действительности, доходит до ее первоначального и сокровенного ядра, до “вещи в себе”. Библейский миф и вообще всякий миф (равно как и сага, легенда, поэзия) перекрещиваются с наукой именно в таинственной сфере “вещи в себе”» («Шесть дней творения»).

Мережковский в своей книге «Иисус Неизвестный» предлагал различать в Евангелии Историю и Мистерию. История — это то, что относится к вещам,

доступным науч. знанию, Мистерия — то, что выходит за его границы и передается образно. В узловых моментах жизни Христа эмпирическое бытие соприкасается с вечностью, История — с Мистерией.

Одно из последних определений Д. с позиции православия принадлежит В.Н. Лосскому (в 60-е гг.). Охарактеризовав конкретно-образный язык Библии, он пишет: «Наш язык уже не тот; возможно, менее целостный, но более сознательный и четкий, он совлекает с архаического разумения обволакивающую его плоть и воспринимает его на уровне мыслимого (разр. наша. — А. М.); повторяем, не рационалистического рассуждения, а созерцательного разумения. Поэтому, если современный человек хочет истолковать Библию, он должен иметь мужество мыслить, ибо нельзя же безнаказанно играть в младенца; отказываясь абстрагировать глубину, мы, уже в силу самого того языка, которым пользуемся, тем не менее абстрагируем, — но уже только одну поверхность, что приводит нас не к детски восхищенному изумлению древнего автора, а к инфантильности» (Догматич. богословие, БТ, сб.8, 1979, с.149).

8. Герменевтические принципы Д. Бультмана. Свою концепцию Д. Бультман впервые сформулировал в 1941 в работе «Новый Завет и мифология». Она содержала проект переосмысления НЗ, осуществить к-рый, по Бультману, сможет лишь «целое поколение богословов». Показательно, что его «манифест» появился в годы войны, в то самое время, когда другой протестантский богослов, *Бонхёффер, ожидая казни в нацистской тюрьме, в своих письмах говорил о новом, «светском» понимании христианства, свободном от церк. форм (т. н. «безрелигиозная вера»).

Оба мыслителя, потрясенные духовной и политич. катастрофой своего времени, пришли к выводу, что слабость влияния еванг. идей коренится в разрыве между мышлением совр. человека и сакральным, устаревшим языком религии. Но если Бонхёффер призывал к реформе всей догматики и церк. уклада, то Бультман сосредоточил внимание на экзегетич. проблемах. «Наш радикальный опыт демифологизации Нового Завета, — писал он, — по существу вполне аналогичен учению св. Павла и Лютера о спасении только верой помимо дел Закона». Задачу Д. ученый видел в переводе «мифологического языка» НЗ на язык философии 20 в. и поэтому считал своими предшественниками св. отцов, следовавших аллегорич. методу, к-рые, по его словам, «одухотворяли мифические элементы таким образом, что они становились символами процессов, происходящих в духе».

Исходные предпосылки герменевтики Бультмана были связаны с экзистенциальной философией М. Хайдеггера (см. ст. Экзистенциалистские толкования Библии) и его собств. пониманием мифа. По его определению, миф есть донаучный способ говорить о духовном в терминах видимого мира. В этом определении смешивались два понимания мифа: а) как устаревшей, донаучной *космографии и б) как *мифологемы. «Новозаветный миф», по Бультману, сводится к четырем гл. пунктам: 1) представлению о «трехэтажной Вселенной» (небо, земля, преисподняя); 2) идее «схождения» в «дольний» мир Спасителя, Который потом «восходил» на небо; 3) вере в бесплотные силы и чудеса и 4) эсхатологии, воспринимаемой в виде космич. катастрофы. Эти черты, утверждал Бультман, не относятся к сути христ. благовестия. Их источники

коренятся во взглядах древнего человека на природу, в иудейской апокалиптике и гностич. сотериологии. При этом Бультман отказался от намерения вычеркнуть «мифологические элементы» из НЗ, как делали его учителя — либеральные богословы. Он даже упрекал Гарнака за то, что тот «обеднил керигму, сведя ее к нескольким религиозно-этическим принципам».

Бультман хотел превратить историко-критич. анализ Писания в инструмент для творческой реконструкции подлинной керигмы. «Если старые либералы использовали критику для упразднения мифологии Нового Завета, — писал он, — наша цель сегодня использовать ее для того, чтобы истолковать эту мифологию». Иными словами, «новозаветный миф» оказывался отнюдь не просто пережитком прошлого, но содержательной мифологемой. Критика способна дать лишь формальный анализ, но глубинную ее интерпретацию в состоянии дать лишь философия, точнее, философия экзистенциальная. Она одна может изложить сущность керигмы на «немифологическом языке». «Миф НЗ», полагал Бультман, в действительности говорит о внутреннем бытии человека, о его заброшенности, отчуждении от подлинной жизни, слепоте и отчаянии, выход из к-рых дается опытом духовного освобождения через веру. В этом основа новозав. сотериологии, в т. ч. сотериологии ап. Павла и Иоанна.

Тезисы Бультмана вызвали оживленную полемику. Мн. его оппоненты (напр., *Ломайер), в целом соглашаясь с необходимостью Д., считали неубедительной бультмановскую оценку новозав. терминологии как полностью чуждой совр. сознанию. Немало возражений вызывали и четыре пункта, к-рые Бультман считал характеризующими «новозаветный миф»:

1) Несомненно, что образ «трехэтажной Вселенной» восходит к древневост. и антич. космологии, к-рая уже в эллинистич. период претерпела изменения. Антич. наука рассталась с идеей «верха» и «низа», и даже геоцентрическая система Птолемея (отраженная позднее в творчестве Данте) исключала эти понятия. Для мыслителей новозав. эпохи они имели символический, метафизический, духовный смысл, а тем более — для последующих времен. Правда, Бультман и его единомышленники доказывали, что пространственные представления о «высшем» и «земном» сохранились в обыденном сознании, и предлагали заменить идею Бога, «пребывающего на небесах», понятием о Боге как Глубине, или Основе бытия (*Тиллих). Но ведь и эти понятия сохраняют связь с пространственными моделями. С др. стороны, совр. человек, если ему говорят о «возвышенных» или «низменных» чувствах, отнюдь не считает, что речь идет о чувствах, находящихся над облаками или под землей. Переносный смысл этих псевдопространств. представлений предельно ясен.

2) Библ. идея «вторжения» Бога в мир только кажется мифологической. «Сравнительная наука о религиях, — замечает Буйе, — доказала, что именно то, что воспринимается Бультманом как типично мифологическое в Новом Завете, — вмешательство в этот мир абсолютно запредельного Бога, — оказывается, напротив, понятием, в корне отличным от древних мифов, и именно тем самым понятием, которое привело их к крушению. Великие космические мифы эллинистических религий, как и религий Дальнего Востока, на самом деле являются просто своеобразной проекцией космических событий в их вечном повторении. Хри-

стианское утверждение Бога, внеположного миру и единожды вошедшего в него, чтобы его изменить, не только не может быть снято, как мифологическое, но и представляет собой преодоление как мифа, так и безнадежного детерминистского рационализма».

Другой католич. критик Бультмана — *Харрингтон — подчеркивает, что «наша возможность говорить о Боге только с помощью аналогий или символически, в категориях, взятых из природы или человеческого опыта... есть существенная часть человеческого мышления». Именно поэтому Бердяев делал ударение на религ.-нравств. аспекте Д. в отличие от Бультмана, к-рый ориентировался на «современную науку» и игнорировал апофатич. богословие. Примечательно, что в качестве альтернативы бультмановской «декосмизации» христологии на Западе возникло учение *Тейяра де Шардена, тесно связанное с наукой и настаивающее на вселенской, буквально космич. роли Боговоплощения.

3) Отрицание Бультманом явлений, выходящих за сферу науч. опыта, есть дань определ. форме мировоззрения, к-рое возникло отнюдь не сегодня. В то же время огромный интерес к мистич. учениям, йоге, целительству и т. п. показывает, что «современный человек» не может удовлетвориться признанием одной материальной действительности. Даже экзистенциальная философия не признает рассудок последним судьей в вечных вопросах жизни. Кроме того, именно нашему веку свойственно развитие иррационалистич. систем и взглядов. Вообще взглядам Бультмана присуща излишняя робость перед лицом науч. детерминизма 19 в., к-рый уже при жизни экзегета стал энергично оспариваться.

4) Хотя космич. эсхатология во многом должна пониматься иносказательно (как и понималась мн. отцами Церкви), нет оснований считать, что она реально отражает только внутренний мир человека и не имеет отношения к истории человечества в целом.

Не менее противоречивым, чем определение мифа, данное Бультманом, было его представление о христологии. Экзегет невольно солидаризировался с отвергаемым им либеральным богословием, проводя различие между *«историческим Иисусом» и Христом керигмы. О первом, по его мнению, известно лишь то, что Он жил, учил и умер на кресте, а второй есть «уникальное соединение мифологии с историей». Как Спаситель и Сын Божий, пришедший с небес, Он — вариант сотериологич. мифа гностиков, но в то же время Он — историч. Лицо, жизнь Которого входила в план спасительного деяния Бога, явленного в истории. Это, по Бультману, главный парадокс и «соблазн» христианства.

Христос, признает Бультман, не принадлежит только прошлому; более того, «Он не может быть понят просто из исторического контекста». Никакая науч. критика не в состоянии объяснить «того, что Иисус значит для меня». «Наш интерес к событиям Его жизни, и прежде всего к Кресту, нечто большее, чем академический интерес к событиям минувшего. Мы можем увидеть их смысл, только задаваясь вопросом: что́ Бог хотел сказать каждому из нас через Него». Т. о., еванг. сказание открывает душе «путь, который я свободен либо принять, либо отвергнуть».

Но если Бультман исповедует веру в еванг. события как тайну спасения, то у него нет никаких оснований принимать историч. скептицизм в отноше-

нии к Евангелиям и отвергать вместе с рационалистами тот язык, на к-ром говорит с нами христ. керигма, ибо рационализм с таким же успехом может отнести к области мифа и нашу веру в Слово Божье, обращенное к каждому человеку.

9. Заключение. Как мы видели, богословам задолго до Бультмана стало ясно, что мн. библ. символы нельзя понимать буквально, и христ. мысль, начиная с эпохи отцов Церкви, стремилась преодолеть буквализм и найти актуальное прочтение Библии. Но есть реальности, к-рые невозможно описать иначе, как языком мифологемы. Ее не может полностью заменить система отвлеченных терминов. Даже радикальный католик-неомодернист *Кюнг, разделяя идею Бультмана о Д., признает, что одним филос. и богосл. абстрагированием мифологем нельзя ограничиться. Он подчеркивает, что здесь Бультман отдает дань рассудочности, во многом свойственной протестантизму.

«Зачастую, — пишет Г. Кюнг, — образное, мифологическое, символическое и сакральное просто отметалось в Церкви вообще. Словно люди имели только уши, но не имели глаз. Словно наряду с разумом и критическим рациональным мышлением не могут играть никакой роли также фантазия, сила воображения, эмоции, вообще спонтанность, творчество, новизна. Словно христианская вера является лишь половиной дела, а именно только делом разума, а не захватывает человека полностью». Сам Г. Кюнг, а незадолго до него англичанин Джон *Робинсон (1963) пытались найти новые символы и слова для обозначения новозав. тайны. Но, как выяснилось, создание подобного языка — дело исключительно сложное; не случайно в эпоху Вселенских соборов новые догматич. формулировки прививались с огромным трудом (христологич. споры). Несостоятельность попыток Джона Робинсона и Г. Кюнга заменить такие емкие слова-знаки, как «Спаситель» или «Сын Божий», понятиями «глашатай Бога», «доверенное лицо Бога», «полномочный представитель Бога» (все эти определения подходят скорее к пророкам) показывает, что гораздо естественней и органичней продолжать углубленное осмысление уже имеющихся формул церк. Предания. Дело не в знаках, а в том, чтобы искать в них содержание, соответствующее духу Библии, чтобы натуро- и социоморфные способы выражения не претендовали на адекватное описание реальности.

Методы Д. в том виде, как они были разработаны Бультманом, не пережили самого богослова, хотя мн. элементы стали достоянием богословия (см. ст. Новая герменевтика). Важнейшие их недостатки связаны с неясностью и противоречивостью идейных предпосылок ученого, с его зависимостью от частной филос. школы, с его историч. скептицизмом. Такая тенденция вела лишь к размыванию основ Евангелия, к «декеригматизации». Внутренний опыт освобождения, к-рым Бультман ограничивал суть Благой вести и тем лишал ее историч. перспективы (см. ст. Историзм Свящ. Писания), в конечном счете становится неотличимым от любого вида внебибл. *мистицизма (дзэн, йога, кришнаизм и т. д.).

Тем не менее, как показывает история библ. герменевтики и богословия, проблема Д. остается важной для христ. сознания. Толкование Библии с учетом условности социо- и натуроморфизма не просто приближает ее к «современному человеку», но и раскрывает ее глубинную богочеловеч. сущность.

Г. Кюнг справедливо выдвинул требование, чтобы Д. была «дифференцированной». Решающим для нее является не равнение на ту или иную философию, а необходимость считаться с конкретными жанрами Библии. Подход к первым главам Кн.Бытия и Евангелию с одной меркой не оправдан. Бытописатель говорит о событиях, отдаленных от него на тысячи лет, он выражает Откровение средствами символов Древнего Востока, его цель — возвестить определенное у ч е н и е. Евангелисты же, хотя тоже возвещают керигму, опираются на уникальные историч. факты, свидетели к-рых были в их время еще живы. Точно так же специфика жанров не позволяет расшифровать в одном ключе *Исторические книги ВЗ и апокалиптич. писания, псалмы и законодательство. Когда автор 2 Цар говорит о грехе Давида, он имеет в виду историч. реальность, когда же описывает Бога, летящего на херувимах (2 Цар 22:11), перед нами — мифопоэтич. образ. Если обстоятельства жизни прор. Иезекииля в Плену относятся к области исторически познаваемого, то описание его видений передает в образах богооткровенную весть, к-рая выходит за пределы постигаемого рассудком. Историк может лишь анализировать лит. форму, в к-рой выражен опыт пророка, чтобы точнее уяснить содержание его провозвестия.

Внешние события жизни Богочеловека, хотя и имеют высочайший смысл, не требуют иносказательного прочтения (за исключением гомилетич. целей). Но есть моменты в еванг. сказании, когда историк вынужден отступать перед тайной. Она открывается только глазам веры.

Так, *Жибер указывает на различие двух сфер — исторической и сверхприродной — в повествовании о Благовещении в Ев. от Матфея и в Ев. от Луки. Взору историка доступны лишь Дева Мария и св. Иосиф как историч. лица, но не явления ангелов, к-рые принадлежат к сфере духа и веры. «В этих двух повествованиях, — пишет П. Жибер, — евангелисты настаивают на одном: Иосиф и Мария пережили особый благодатный опыт личного богообщения, последствия которого, однако, важны для всего человечества. Вот почему, с одной стороны, об этом необходимо было рассказать человечеству... а с другой стороны, рассказать, сохраняя сверхприродный аспект явлений, пережитых в опыте веры. Этим объясняется отсутствие свидетелей, сравнительная неясность даты и места явления ангела Марии, а также указание, что ангел является Иосифу во сне; в обоих случаях явление ангела знаменует наличие сверхприродного переживания». П. Жибер указывает, насколько ниже в этом отношении стоят новозав. апокрифы, к-рые стремятся конкретизировать детали и выдать мистическое за исторически познаваемое.

Каждая эпоха требует своего подхода к свящ. тексту, следовательно, каждая эпоха создает свой вид Д. Но для любого времени гл. вектором должен служить апофатич. принцип, не позволяющий рассматривать Бога как один из объектов бытия наряду с др. объектами. При этом, как заметил в полемике с Бультманом философ *Ясперс, «только тот имеет право демифологизировать, кто решительно сохраняет реальность, содержащуюся в языке-шифре мифа». В противном случае Д. будет служить не углубленному пониманию веры, а ее разрушению.

● *Б е р д я е в Н.А., Философия свободного духа, ч.1–2, Париж, 1927; прот.*Б у т к е в и ч Т.И., Жизнь Господа нашего Иисуса Христа, СПб., 1887[2]; Г и б е р (*Ж и б е р) П., Евангелия: вера и история, «Логос»,

1972, № 6; Кублановм.М., Возникновение христианства, М., 1974; *Кюнг Г., Быть христианином, пер. с нем., [Тюбинген], 1974; Маккуори Дж., Принципы христ. теологии, в кн.: Мартин Хайдеггер и теология, ч.2, М., 1974; прот. Мень А.В., Историки религии, Брюссель, 1981[2]; Совр. буржуазная философия и религия, под ред. Богомолова А.С., М., 1977; *Трофимова М.К., Некоторые проблемы изучения раннего христианства, в ее кн.: Историко-филос. вопросы гностицизма, М., 1979; Угринович Д.М., Попытка «экзистенциальной» интерпретации христианства, ВФ, 1966, № 8; *Berdiaeff N., Vérité et Révélation, trans. du russe, Neuchâtel, 1954; *Bultmann R.K., Jesus Christ and Mythology, L., 1960; *Jaspers K., Bultmann R.K., Die Frage der Entmythologisierung, Münch., 1954; Lane D.A., The Reality Christology: an Essay in Christology, Dublin–N.Y., 1975; Macquarrie J., An Existentialist Theology, Harmondsworth, 1973; *Perrin N., The Promise of Bultmann, Phil., 1969; RGG, Bd. 2, S. 496; *Robinson J.A.T., Honest to God, Phil.–L., 1963; *Wright G.E., God Who Acts: Biblical Theology as Recital, Chi., 1959.

ДЕ́НТАН (Dentan) Роберт (р. 1907), амер. протестантский библеист. Был профессором Свящ. Писания ВЗ в ряде богосл. школ США. Участвовал в палестинских археологич. экспедициях. Специалист по библ. *археологии и *апокрифам.

Гл. его труды посвящены ветхозав. богословию. Среди них — «Богопознание в древнем Израиле» («The Knowledge of God in Ancient Israel», N.Y., 1968). В книге рассматривается ветхозав. учение о Боге, человеке, грехе и спасении. Д. делает акцент на богосл. и жизненной актуальности древнего библ. богопознания. Мн. статьи Д. по библеистике помещены в Британской и Американской экциклопедиях, а также в «Interpretator's Dictionary of the Bible» (IDB).

◆ Preface to Old Testament Thelogy, New Haven–L., 1950; Apocrypha, Bridge of the Testaments, Greenwich, 1954; The Idea of History in the Ancient Near East, New Haven, 1955.

● WBSA, p. 52.

ДЕЭСХАТОЛОГИЗА́ЦИЯ, ослабление эсхатологич. напряженности или отход на второй план эсхатологич. тем в книгах НЗ. Согласно наиб. распространенной т. зр., Д. связана с постепенным отказом Церкви от ожидания скорого конца мира. Черты Д. можно найти в Ев. от Луки и особенно в Ев. от Иоанна, где нет апокалиптич. пророчеств. Впервые мотивы Д. появляются в одном из ранних произведений свящ. новозав. письменности — 2 Фес (2:1-12). Другая, реже встречающаяся т. зр. предполагает, что в проповеди Христа и первых апостолов был минимум эсхатологии. Эсхатологич. тенденция усилилась в годы проповеди ап. Павла и достигла кульминации в эпоху написания Апокалипсиса. И только во 2 в. вера в близкую *Парусию постепенно ослабевает.

ДЕЯ́НИЯ СВЯТЫ́Х АПО́СТОЛОВ (греч. Πράξεις Ἀποστόλων), пятая книга новозав. канона, к-рая является непосредственным продолжением Ев. от Луки, точнее, 2-й частью книги одного автора, адресованной новоначальному христианину по имени Феофил (Лк 1:3-4; Деян 1:1; был ли этот Феофил реальным лицом или же под ним подразумевалась всякая «боголюбивая душа», установить невозможно).

Д.с.а. сохранились в двух версиях: «восточной», общепринятой, и «западной», к-рая имеется в кодексе *Безы. Зап. вариант отличается рядом дополнений. Одни экзегеты считают, что ав-

тор Д.с.а. написал свой труд в двух вариантах, но большинство склоняются к мысли, что в данном случае имеет место перенесение в текст *глосс, сделанных древним переписчиком. Принадлежность одному автору Ев. от Луки и Д.с.а. почти никогда не оспаривалась. Обе свящ. книги имеют общий стиль, им свойственны специфич. выражения, к-рые или не встречаются в др. частях НЗ, или же встречаются очень редко (напр., Лк 4:16 и Деян 17:2).

1. Содержание и композиция книги. Подобно тому, как Ев. от Луки посвящено «делам» и учению Христа, Д.с.а. повествуют о «делах», миссионерских трудах и проповеди апостолов. Впрочем, о большинстве из них в книге рассказано кратко. Над всем повествованием возвышаются две фигуры: св. Петра, проповедовавшего преимущ. иудеям, и св. Павла, «апостола язычников». Автор говорит о распространении Благой Вести от Иерусалима до столицы империи — Рима. Он начинает рассказ с Вознесения Господня на Елеонской горе, связывая тем самым вторую часть своей книги с первой.

В начальных главах (1—5) говорится о восполнении числа Двенадцати апостолов и избрании Матфия, о сошествии Св. Духа в день Пятидесятницы и изображается жизнь общины до сер. 30-х гг.

Следующие 7 глав (6—12) посвящены деятельности первых миссионеров, проповеди и смерти первомч. Стефана, после к-рой мн. ученики покинули Иерусалим (а нек-рые и Иудею). Распространение Христовой веры идет концентрическими кругами: сначала крестят иудеев, затем *прозелитов и, наконец, язычников. Повествование о первых благовестниках переплетается с рассказом о призвании Савла (Павла), к-рому суждено стать одним из ведущих миссионеров Церкви среди иноплеменников. Раздел завершается описанием гонения Ирода Агриппы I (44).

В 3-м разделе (13:1—15:35) описывается миссия Варнавы и Павла, отправленных из Антиохии в южные города М. Азии (1-е путешествие ап. Павла).

Начиная с 4-го раздела (15:36—19:20) автор целиком переходит к повествованию об ап. Павле, подробно рассказывая о 2-м и 3-м миссионерских путешествиях ап. Павла и его сподвижников по странам Вост. Средиземноморья (М. Азия, Македония, Греция).

5-й раздел (19:21—28:29) посвящен испытаниям апостола: эфесскому мятежу, путешествию в Иерусалим, аресту в Храме, узам в Кесарии и прибытию его в Рим.

Эпилог книги (28:30-31) представляется незавершенным. Автор заканчивает словами о том, что Павел, ожидая суда, жил в Риме и проповедовал там «невозбранно». Ни об исходе его дела, ни о дальнейшей судьбе апостола не говорится ни слова. Ряд экзегетов выдвинули гипотезу, что св. Лука не хотел описывать последующих событий и закончил 63-м годом, т. к. в 64 началось гонение Нерона на рим. христиан. Дееписатель якобы не хотел бросать тень на имперские власти. Но гипотеза эта малоправдоподобна. Хотя Лука относился к римлянам вполне лояльно (напр., к Корнилию, Галлиону, Юлию и др.), но вместе с тем он не идеализировал их (ср. 24:26). Естественней всего предположить, что дееписатель не успел закончить свой труд.

2. Литературные особенности и цель книги. Автор Д.с.а. выступает как историк первенствующей Церкви, но его нельзя считать историком в совр.



Раннехристианское изображение апостолов Петра и Павла. Рельеф

смысле слова. Правильнее сравнивать его с авторами *Исторических книг ВЗ. Как и они, св. Лука опирался на предания и документы, однако он далек от того, чтобы удовлетворить простую любознательность читателя. Обе его книги — своего рода катехизисы, изложенные в форме историч. повествования. Они написаны для того, чтобы читатель «узнал твердое основание» еванг. учения (Лк 1:4). В обеих книгах просматривается сходство плана: от явления Духа Божьего, через труды, служение и страдания — к торжеству замысла Божьего. Катехизич. характер Д.с.а. обусловливает нек-рую их безличность, однако богословие и учение боговдохновенного писателя имеют ясные специфич. черты.

Обилие *гебраизмов на фоне хорошего греч. языка книги объясняется не только влиянием *Септуагинты, но и теми евр. (или арам.) источниками, к-рыми св. Лука располагал. Первые три раздела Д.с.а. неск. схематичны и составлены из отдельных, на первый взгляд, мало связанных между собой повествований. Очевидно, об этом времени дееписатель знал только из преданий и пользовался отд. записями. Напротив, 2-я половина книги, более цельная, полная деталей и живых описаний, указывает на то, что написана она очевидцем. Порой автор говорит от первого лица.

Нек-рые толкователи полагают, что целью св. Луки была апология, стремление доказать рим. властям, что христиане не представляют для них опасности. Но если сравнить Д.с.а. с книгами *Иосифа Флавия, написанными в ту же эпоху с целью защиты иудеев, становится ясно, что подобная гипотеза несостоятельна. Важнейшая цель книги — благовестие Иисуса Христа. На вопрос, почему в обстановке ожидания скорой *Парусии потребовалась книга по истории Церкви как продолжение Евангелия, *Кеземанн (1953) дал следующий ответ: в сознании христиан совершился переворот, они переосмыслили пророчества о конце. Действительно, Лука в отличие от Марка четче проводит различие между гибелью Храма и Парусией (Лк 21:20-24). Этот переворот во взглядах отражен Лукой, и именно в Д.с.а., ибо, как говорит Кеземанн, «нельзя писать историю, если ежедневно ожидаешь конца мира». Тем не менее Кеземанн

утрировал роль такого переворота. Эсхатологич. чаяния волновали Церковь еще долгое время (достаточно указать на Апокалипсис, написанный, видимо, в кон. 1 в., «Пастырь» Гермы и учение монтанизма, возникшее во 2 в.).

3. Автор, дата и историческая достоверность книги. Предание древней Церкви единодушно приписывает Д.с.а. антиохийцу Луке, греку (или сирийцу), врачу по профессии, спутнику и другу ап. Павла (*Антимаркионитский пролог, *Мураториев канон, свт. *Ириней Лионский, *Евсевий Кесарийский и др.). В тех разделах, где автор говорит о совместных путешествиях ап. Павла и Луки, повествование ведется от первого лица (т. н. *«мы-отрывки»: 16:10-17; 20:5-15; 21:1-18; 27:1-37; 28:2-16).

Однако в 19 в. *Штраус и представители *тюбингенской школы положили начало попыткам оспорить достоверность предания. С этой целью выдвигались след. аргументы: 1) между Посланиями ап. Павла и Д.с.а. есть ряд расхождений, к-рые были бы немыслимы, если бы Д.с.а. писал спутник апостола (напр., характеристика Иерусалимского собора); 2) Павел в посланиях предстает более непримиримым и суровым, чем в Д.с.а., и с большей резкостью судит о Законе; 3) автор Д.с.а. смотрит на апостольскую эпоху уже ретроспективно; 4) отношение к Парусии изменилось лишь ок. 100. На этом основании Д.с.а. относили к нач. 2 в. Однако указанные доводы не могут быть признаны решающими, т. к.: 1) любым воспоминаниям (даже в наше время) свойственны неточности и расхождения; кроме того, как мы покажем далее, эти расхождения несущественны; 2) вполне естественно предположить, что св. Лука оценивал личность ап. Павла по-своему и брал краски для его образа не из посланий (как поступил бы поздний писатель), а из личных впечатлений. По свойствам собств. характера св. Лука мог оттенить те особенности апостола, к-рые были ему — человеку примирения — более близки; 3) св. Лука действительно мог писать в те годы, когда большинства апостолов уже не было в живых, и поэтому смотрел на апостольское время ретроспективно; 4) взгляд на Парусию мог принадлежать лично Луке или его окружению, что не исключает иных воззрений у других его современников.

В классич. исследовании о Луке (1906–08) *Гарнак указал на множество косвенных данных, к-рые подтверждают предание. Автор Ев. от Луки и Д.с.а., несомненно, был греком, хотя нек-рые считают, что он был евреем из диаспоры. В его книгах, по мнению Гарнака, встречаются термины, заимствованные из древней медицины; он говорит об ап. Павле с восхищением, как преданный ученик. Он уделяет большое внимание Антиохии, а именно оттуда, согласно преданию, происходил Лука. «Мы-отрывки» имеют 43 слова, к-рых нет в Мф, Мк и Ин, но есть в Лк и др. частях Д.с.а. *Рэмзи (1906) установил, что «историческая география» Д.с.а. отличается необыкновенной точностью. В этом Рэмзи убедили археологич. данные (с каждым годом они приносят все новые подтверждения достоверности книги даже в мелких подробностях). К этому следует добавить, что св. Лука не был столь знаменит, чтобы предание могло произвольно приписать ему такие важные книги, как Ев. от Луки и Деяния. Обычно отдавалось предпочтение именам, овеянным легендами. Т.о., аргументы в пользу подлинности книги намного перевешивают шаткие гипотетич. конструкции критиков. В таком случае Д.с.а., оставаясь назидательной, вероучительной книгой, есть

бесконечно ценное и достоверное свидетельство о ранней Церкви и апостолах. Когда были написаны Д.с.а.? Некрые экзегеты датируют эту книгу 63, т. е. до смерти ап. Павла и начала гонений Нерона (*Брюс), но большинство относит ее к периоду между 66 и 80. Когда Лука присоединился к ап. Павлу (51), он не мог быть старым человеком, возможно, ему было около 30 лет. Следовательно, в годы написания Ев. от Луки и Д.с.а. ему было не более 60 лет.

4. Источниками для св. Луки служили, кроме его собств. воспоминаний, рассказы самого ап. Павла, св. Марка (жителя Иерусалима, спутника первоверховных апостолов), диакона Филиппа, к-рого Лука посещал в Кесарии, а также письменные документы и традиции древней Церкви Иудеи и Антиохии. Эти документы и предания вышли из семитоязычной среды, чем и объясняются многочисл. гебраизмы книги.

Издавна ставили вопрос о происхождении речей, к-рые играют столь большую роль в Д.с.а. (речи ап. Петра, первомч. Стефана, ап. Павла). По мнению одних экзегетов, эти речи воспроизводят образцы первых апостольских проповедей (*Дибелиус, *Додд), согласно же мнению других, целиком составлены Лукой. Истина, скорее всего, лежит посредине. Дееписатель пользовался рядом источников и едва ли он мог сам измыслить то п о с т е п е н н о е у г л у б л е н и е *христологии, к-рое мы находим в речах Д.с.а. Но стиль проповедей, характерный для самого Луки, показывает, что евангелист излагал мысли апостолов своими словами. Утверждение, будто речи ап. Павла в Деяниях в корне расходятся с его посланиями, тенденциозно: родства между ними больше, чем вполне понятных отличий. Так, напр., речь к афинянам (Деян 17), к-рую многие критики считают недостоверной, вполне созвучна содержанию Рим 1:19-21. В речи ап. Петра мы находим представляющиеся вполне аутентичными выражения из евр. молитв того времени.

5. Богословие Д.с.а. Св. Лука не только первый историк христианства, но и историк-богослов. Он имел намерение не просто поведать о событиях первых 30 лет существования Церкви, но и собрать воедино факты, иллюстрирующие его гл. мысль: распространяясь от Иерусалима до Рима, Церковь превращается во В с е л е н с к у ю, открытую Востоку и Западу, иудею и эллину, варвару и скифу (Кол 3:11). Как истинный сын апостольского века Лука постоянно подчеркивает творческое и руководящее воздействие Духа Божьего в Церкви.

Нек-рые экзегеты (*Кеземанн, *Концельманн, *Кульманн) считают Луку первым, кто ввел «трехчастное» деление свящ. истории (время до Христа, время Христа и время Церкви). Но, скорее всего, евангелист не сам создал это учение, а заимствовал его из апостольского предания. Намеки на него уже есть в древнейших частях Мф и Мк и у ап. Павла.

Кроме пристального внимания к теме обращения язычников (к-рая предвосхищена уже в избрании 70 апостолов по усл. библ. числу народов), богословию Луки свойствен акцент на религ.-нравств. стороне социальных вопросов. Забота о бедных как неотъемлемая часть христ. служения стоит в центре его писаний. Но столь же важное место занимает молитва и Евхаристия. В Ев. от Луки и Д.с.а. чаще, чем в других книгах НЗ, приводятся славословия и гимны и говорится о молитвенной жизни Церкви.

Как отмечает еп. *Кассиан (Безобразов), «в основном мысль Луки течет по

путям, проложенным ап. Павлом». Но его нельзя считать «чистым» павлинистом. Для дееписателя полнота единства Церкви вмещает разнообразие мнений. Если ап. Павел ведет непримиримую борьбу со своими старозаветными оппонентами, то Лука становится выше этой борьбы, смягчая историч. конфронтацию течений. В этом смысле его можно было бы назвать первым экуменистом. Тем не менее ведущие идеи Павла — спасение через Христа, Церковь как Тело Христово, как Вселенская община — все это находит отражение у Луки. Его богословие есть синтез мн. традиций (в т. ч. иерусалимской, антиохийской и Павловой).

6. Частные церковноисторические проблемы, связанные с Д.с.а.

1) *Хронология Д.с.а. имеет отправную точку в рассказе о казни Иакова Зеведеева (12:1-2), к-рая может быть относительно точно датирована 44 г., и в упоминании правителя Ахайи Галлиона (18:12). Согласно дельфийской надписи, проконсул Галлион правил в Ахайе в 51–52 (см. ст. Археология библейская). Исходя из этого, можно датировать Апостольский собор 49 г. Призвание Савла произошло, когда Дамаск уже был передан набатейскому царю Арете (2 Кор 11:32). Но в 35 город еще принадлежал римлянам, а в 40 Арета умер. Отсюда возможная дата обращения Савла — 36 г.

2) Павел упоминает лишь о д в у х своих путешествиях в Иерусалим до того, как было написано Послание к Галатам (1:18; 2:1-10); между тем в Д.с.а. сказано о т р е х таких путешествиях [первое — после обращения, ок. 39 (9:26-28), второе — во время голода, ок. 46 (11:30), и третье — для встречи с апостолами, или Собора в 49 (15:2 сл)]. По мнению одних толкователей, в годы голода Иерусалим посещал только Варнава, а имя Павла попало в текст позднее; другие считают, что Павел только проводил Варнаву до Иудеи, не побывав лично в Иерусалиме.

Гораздо больше трудностей вызывают различия в освещении Собора апостолов в Послании к Галатам и Д.с.а. У Луки дано развернутое изложение хода Собора и приводится текст апостольского постановления о неевреях, входящих в Церковь. Павел же говорит лишь о том, что Петр, Иаков и Иоанн подали ему и Варнаве «руку общения» в знак того, что им идти к язычникам, а иерусалимским апостолам — проповедовать среди иудеев. О постановлении ап. Павел не упоминает и нигде на него не ссылается. Расхождение это, вероятно, вытекает из различных целей Д.с.а. и Послания к Галатам. Павлу было важно лишь показать, что его миссия одобрена столпами Церкви-матери, а Лука дал более детальное описание Собора. Впрочем, существует предположение, что «апостольский декрет» был составлен в Иерусалиме неск. позже, уже в отсутствие ап. Павла, и поэтому ап. Иаков говорил ап. Павлу о нем как о чем-то новом (Деян 21:25).

3) В словах Гамалиила, произнесенных в нач. 30-х гг., упомянут мятежник Февда (5:36), а согласно Иосифу Флавию (Древн., XX, 5), Февда действовал в 40-х гг. Это лишь доказывает, что Д.с.а. были написаны раньше труда Иосифа Флавия и Лука располагал иными сведениями.

4) Лука допускает неточность, говоря, что Савл сразу после обращения начал проповедь в Дамаске (9:20). Согласно Гал 1:17, до этого он нек-рое время провел в Аравии (Набатее). Однако цели дееписателя вполне допускали сжатое изложение, из к-рого выпадали отд. подробности.

5) Обращение Савла описано у св. Луки неск. раз (Деян 9:1-18; 22:1-16;

26:9-18), а также и самим апостолом (Гал 1:11-16; 1 Кор 15:3-8; Флп 3:12). В этих описаниях можно обнаружить незначит. вариации, естественные, когда речь идет о событиях минувшего. Как показал Г. Лофинк, дееписатель описывал их не с буквальной точностью, но сохраняя осн. смысл повествования.

Все указанные проблемы тем не менее не могут вызвать сомнения в историч. достоверности сообщений дееписателя, поскольку он не был летописцем в строгом смысле слова, а прежде всего — благовестником.

Святоотеч. комментарии: свт. *Иоанн Златоуст, Беседы о надписании Деяний, в кн.: Творения, т.3, кн.1, СПб., 1897; его же, Беседы на Деяния апостольские, там же, т.9, кн.1, СПб., 1903; его же, Беседы о Прискилле и Акиле, там же, т.3, кн.1, СПб., 1897; архиеп., блж.*Феофилакт (Болгарский), Толкования на НЗ, кн.1–6, СПб., 1911.

● Прот.*Афанасьев Н.Н., Церковь Духа Святого, Париж, 1971; Баркли У., Толкование Д. с. а., пер. с англ., Вашингтон, 1982; *Барсов М.В., Сб. статей по истолковательному и назидательному чтению Д. с. а., М., 1903[2]; Боголепов Д.П., Учебное руководство к толковому чтению Деяний апостольских, М., 1879; [прот. *Глаголев А.], Деяния св. апостолов, ТБ, т.10; *Глубоковский Н.Н., Св. ап. Лука, евангелист и дееписатель, София, 1932; свящ. Гнедич П., Начало христ. проповеди, ЖМП, 1954, № 7; Городцев П.Д., Апостолы — проповедники христианства, СПб., 1899[2]; прот.*Горский А.В., История евангельская и Церкви апостольской, М., 1883; *Гяуров Х., Апостолският Събор и Иерусалим, ГДА, т. 6 (32), 1957; *Даниелю Ж., Христ. миссионерство, «Символ», 1983, № 9; Добронравов Г.И., Гонение Ирода Агриппы I на христиан, Серг. Пос., 1911; *Добшюц Э. фон, Древнейшие христ. общины, в кн.: Общая история европ. культуры, СПб., 1908, т.5; *Зом Р., Церк. строй в первые века христианства, пер. с нем., М., 1906; Иванов А.В., Руководство к изъяснит. чтению книг НЗ. Обозрение Посланий апостольских и Апокалипсиса, СПб., 1886[3]; Иванов Н., Св. евангелист Лука, ЖМП, 1958, № 10; Иерусалимская апостольская Церковь в период управления св. ап. Иаковом, СПб., 1897; Ипатов А.В., К вопросу об общности имущества в первых христ. общинах, «Уч. зап. Омского пед. ин-та», вып.73, 1973; Историч. сведения о св. ап. Варнаве, ХЧ, 1839, ч.2; еп.*Кассиан (Безобразов), Христос и первое христ. поколение, Париж, 1950; Катанский А.А., Об изучении библ. новозав. периода в историко-догматич. отношении, ХЧ, 1872, № 1; Каутский К., Платоновский и древнехрист. коммунизм, пер. с нем., Пб., 1920; Кент Г.Э., От Иерусалима до Рима, Гуммерсбах, 1989; Краткий очерк истории апостольского века, «Руководство для сельских пастырей», 1877, № 15, 17, 21, 28–32, 34, 36, 39, 40; *Кульман О., Многообразные течения внутри первой христ. общины, «Символ», 1983, № 9; *Лебедев А.П., По вопросу о происхождении первохрист. иерархии, Серг. Пос., 1907; *Ле-Камю Е., Век апостольский, пер. с франц., СПб., 1892; *Лопухин А.П., Библейская история при свете новейших исследований и открытий. Новый Завет, СПб., 1895; свящ. Мень А.,Пятидесятницу празднуем, ЖМП, 1961, № 5; его же, Светочи первохристианства, ЖМП, 1961, № 7; его же, «Сын громов» (очерк жизни св. Иоанна Богослова), ЖМП, 1962, № 5; его же, Св. ап. Лука — дееписатель Церкви, ЖМП, 1963, № 11; [еп.*Михаил (Лузин)], Толковый Апостол, кн.1–2, К., 1905[2]; *Михайловский В.Я., Устройство христ. Церкви в I веке при апостолах, ДВ, 1865, № 7, 8; его же, Служения Церкви в апостольском веке, ДВ, 1865, № 10; его же, О дарах Св. Духа в первенствующей Церкви, СПб., 1868[2]; Мищенко Ф.И., Речи св.

ап. Петра в Кн. Деяний апостольских, К., 1907; *Муретов М.Д., Пророчество и языкоговорение (глоссолалия) как знамения для верующих и неверов, БВ, 1904, № 7/8; прот. Н - в М., Век апостолов, М., 1895; архиеп.*Никанор (Каменский), Толковый Апостол, т.1–3, СПб., 1904–05; Николин И.П., Деяния св. апостолов, Серг. Пос., 1895; НЭС, т.3, с.198–203; О Кн. Деяний апостольских по поводу неправых взглядов на нек-рые из совр. протестантских толковников, ТКДА, 1866, т.2, 3; Орлов К., Речь св. первомч. Стефана, БВ, 1900, № 9, 10; Очерки из истории миссионерства в первенствующей Церкви Христовой, «Руководство для сельских пастырей», 1871, № 13; ПБЭ, т.5, с.150–59; *Певницкий В.Ф., Проповедь в первенствующей Церкви христианской, ТКДА, 1875, № 6; Петрушевский П.П., Святые первоверховные апп. Петр и Павел, К., 1887; По стопам свв. апостолов, СПб., 1904 (по Л. Шнеллеру и др.), репр., М., 1994; *Поснов М.Э., Первая христ. община и коммунизм, ХЧ, 1909, № 4, 5; свящ.Потапов И., День Св. Духа, ЖМП, 1954, № 6; *Ренан Э., Апостолы, пер. с франц., СПб., 1907; его же, Апостол Павел, пер. с франц., СПб., 1907; Самарин Ф.Д., Первонач. христ. Церковь в Иерусалиме, М., 1908; Самарцев С., Христ. агапы, или вечери любви в апостольский век, ВиР, 1915, № 5; *Скабалланович М.Н., Из Апостола (трудные места), К., 1911; свящ.Страхов В.Н., Вера в близость «Парусии», или Второе пришествие Господа в первохристианстве и у св. ап. Павла, Серг. Пос., 1914; [Флери П.] Нравы христиан, ХЧ, 1825, ч.19, 20; Челышов И.В., Распространение христ. веры свв. апостолами, ХЧ, 1852, ч. 2; Шарко Ф., История Апостольской Церкви, ТКДА, 1868, т.1; Шатров П.К., Деяния св. апостолов, ББс, 1979, № 1–4, 1980, № 3, 1981, № 1, 2, 4, 5, 1982, № 4, 6, 1983, № 2–5, 1984, № 2, 4; *Шафф Ф., День сошествия Св. Духа на апостолов, ПС, 1863, № 4; его же, Письменность апостольского века и богословие вообще, пер. с нем., «Прибавления к Смоленским ЕВ», 1867, № 7–10; Шнеллер Л., По следам ап. Павла, пер. с нем., СПб., 1898. Библиогр. на иностр. яз. см.: *Boismard M.-E., Lamouille A., Le texte occidental des Actes des Apôtres, vol. 1–2, P., 1984; Dauvillier J., Les Temps apostoliques, 1-er siècle, P., 1970; Feine P., Behm J. und *Kümmel W.G., Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg, 1965[14]; *Harrington W.J., The New Testament: Record of the Fulfilment, Garden City (N.Y.), 1976; JBC, v.2; NCCS; RFIB, t.2; RGG, Bd.1, S.561–63.

ДЖО́ТТО (Giotto) ди Бондоне (1266–1337), итал. художник и архитектор эпохи Проторенессанса. О жизни его сохранилось мало сведений. Известно, что он был сыном зажиточного земледельца, состоял на службе у влиятельных лиц, успешно работал в Риме, Флоренции, Падуе и др. городах



Поцелуй Иуды.
Фреска Джотто из капеллы дель Арена.
Падуя. Ок. 1305 г.

Италии. В падуанской капелле дель Арена Д. создал цикл знаменитых фресок на еванг. сюжеты. В композиции цикла художник следовал визант. традиции, подчиняя его единому библ.-символич. замыслу. Но в то же время в Д. наметился и отход от этой традиции (повествовательная взаимосвязь сюжетов, новые принципы перспективы и объемного изображения). Образ Христа у Д. — один из лучших в мировом искусстве. В нем сочетаются небесное величие и простота человечности. Для этой же капеллы художник выполнил цикл фресок на тему о жизни Богоматери. Б. ч. их основана на апокрифич. сказаниях Протоевангелия Иакова.

● Алпатов М.В., Итал. искусство эпохи Данте и Джотто, М.–Л., 1939; Соломин Г.К., Джиотто Ди Бондоне, СПб., 1914.

ДИА́СПОРА (греч. διασπορά — рассеяние), пребывание части народа вне страны его происхождения. Применительно к Свящ. Писанию термин обозначает ветхозав. общины, рассеянные в языч. землях (Иер 25:34; 2 Макк 1:27; Ин 7:35; Иак 1:1).

В отличие от поселений того или иного народа на завоеванной территории Д. возникала в результате эмиграции, порой вынужденной, а порой добровольной. В библ. времена второй тип эмиграции был характерен для трех народов: финикийцев, греков и иудеев. Их страны занимали небольшую площадь и обладали скудными природными ресурсами; это побуждало людей эмигрировать, причем первыми эмигрантами чаще всего оказывались купцы. Финикийцы основывали свои торговые колонии по всему Средиземноморью, от Карфагена до Испании; греч. очаги, к-рые стали возникать ок. 7–6 вв. до н.э., были разбросаны от Атлантики и побережья Черного моря до Средней Азии и Индии; иудейская Д. шла в основном по путям, проложенным греками. Во всех трех случаях колонисты сохраняли свою религию и культуру.

В ВЗ факт существования Д. понимался как наказание и вразумление за грехи народа. При этом выражалась надежда, что после покаяния Бог соберет рассеянных (Иер 31:10). Действительно, начало иудейской Д. не было добровольным: основу ее составили люди, к-рых Навуходоносор депортировал в Вавилон в 597 и 587/586 до н.э.; кроме того, часть иудеев бежала в Египет. Всего в эти годы Иудею покинуло ок. 50 тыс. человек. После эдикта Кира, разрешившего им вернуться на родину (538 до н.э.), многие остались в Вавилоне. Египетская Д. особенно возросла в эллинистич. период. Самая большая колония иудеев находилась в Александрии. В эпоху господства Рима они расселились фактически по всем центрам империи, получив от правительства статус самоуправляемых общин. По мнению исследователей, к нач. 1 в. н.э. численность Д. значительно превышала численность жителей Палестины.

В религ. и культурном плане Д. дала четыре важных результата: 1. Она способствовала распространению веры в Единого Бога среди язычников и создала различ. формы прозелитизма. 2. Соприкасаясь с эллинской культурой, иудеи сделали первые попытки филос. обоснования и осмысления библ. веры (*Филон Александрийский и *александрийская школа). 3. В Д. Свящ. Писание впервые было переведено на греч. язык, к-рый понимали во всем цивилизованном мире (*Септуагинта). 4. Общины рассеяния были первыми опорными пунктами для проповеди ап. Павла и других провозвестников Евангелия. Значительную

часть новообращенных в 40–60-х составляли прозелиты.

В христ. богословии Д. рассматривается как прообраз Церкви Христовой, находящейся в рассеянии среди нехрист. мира.

● Марголин М.М., Вавилон, Иерусалим, Александрия, Пб., 1923; Мелихов В.А., Иудеи в Римской истории по исслед. Э.Ренана, Харьков, 1912; (Мибихов, псевд.) Хашки М.Я., История евр. народа от вавилонского пленения до эпохи первых танаев, СПб., 1901; *Рыбинский В.П., Религ. влияние иудеев на языч. мир в конце ветхозав. и в начале новозав. истории и прозелиты иудейства, К., 1898; Семенов И.И., Иудеи и греко-римский мир во втором веке христ. эры, «Уч. зап. Моск. ун-та» (отд. ист.-филологич.), т. 34, М., 1905; *Струве В.В., Упоминание иудеев в ранней эллинистич. лит-ре, «Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР», Л., 1927, т. 2, вып. 2; Сувальский З.С., Римская империя и евреи, СПб., 1903; *Терновский С.А., Иудеи рассеяния и их религ. пропаганда, ПС, 1881, № 2; The Jewish People in the First Century, ed. by S.Safrai and M. Stern, v.1–2, Assen, 1974–76. См. также труды *Буткевича, О.*Хольцманна, *Поснова, *Ренана, *Шюрера и библиогр. к ст. Второго Храма период.

ДИАТЕССА́РОН (греч. Τὸ διὰ τεσσάρων — через четыре), евангельская *гармония, или свод четырех канонических Евангелий, осуществленный *Татианом.

ДИБЕ́ЛИУС (Dibelius) Мартин (1883–1947), нем. протестантский исследователь НЗ, участник экуменич. движения. Род. в Дрездене. Образование получил в Невшателе, Лейпциге, Тюбингене и Берлине. Преподавал Свящ. Писание НЗ в Берлинском (1910–15), а затем с 1915 до конца дней



Мартин Дибелиус

в Гейдельбергском ун-тах. Был руководителем комиссии «Вера и устройство».

Д. — один из основоположников *«истории форм» школы. Вслед за своим предшественником по кафедре в Гейдельбергском ун-те И.*Вайссом Д. сосредоточил внимание на предыстории еванг. текста. В 1919 вышла работа Д. «История евангельских форм» («Die Formgeschichte des Evangeliums», Tüb., 1919), в к-рой он изложил свои осн. взгляды и методы. Д. считал, что экзегет должен строго разграничивать историч., науч., и богосл. точки зрения. «Они принадлежат двум различным уровням, и чем больше свободы сохранит ученый, тем больше будет у него возможности выделить и подчеркнуть сверхисторическое содержание Нового Завета». Как историк экзегет должен считаться с тем фактом, что «свидетельство об Иисусе никогда не существовало в чистом виде. Когда рассказывали о словах и делах Христа, это обычно было свиде-

тельством веры, сформулированным ради целей проповеди». Живая проповедь предшествовала Евангелию как записанному тексту. Поэтому сами Евангелия не были «литературой» в обычном смысле слова, а фиксацией предания, сохраненного «анонимной массой» верующих. *Досиноптич. традиция сохранилась, как думал Д., не в виде связного повествования, а в виде «форм», отд. сказаний, речений, эпизодов. Эти «единицы предания» и послужили материалом для *синоптиков, прежде всего для ап. Марка, к-рый положил начало *жанру Евангелий. По существу евангелисты были не авторами, а собирателями, объединителями живших в христ. среде традиций. Задача историка «форм» — рассмотреть эти традиции, имевшие долгую историю, с тем чтобы дойти до самых истоков.

Изучая «формы», Д. брал каждую из них в изолированном виде и пытался установить ее связь с *«жизненным контекстом» раннего христианства. Т. о., Д. применил метод *Гункеля к НЗ. Ему представлялось возможным определить как лит. жанр тех или иных «форм», так и их связь с жизнью общины. Однако в отличие от *Бультмана, выступившего с аналогич. идеями в 1921, Д. не исключал, что «формы» отражают реальные свидетельства о Христе (хотя и в богосл. осмыслении). «Сам тот факт, — писал он, — что Церковь сохраняла и собирала речения Христа, показывает, что она стремилась согласовать свою жизнь с Его заветами». В отношении Ев. от Иоанна Д. проявлял большой скептицизм и считал, что в 4-м Евангелии мы находим только исповедание веры Церкви, а не подлинные сведения о жизни и учении Христа.

В 50-х гг. взгляды Д. и его сторонников подверглись пересмотру. *«Истории редакций» школа отвергла оценку евангелистов просто как собирателей преданий и показала, что все они имели собств. богословие (*Борнкамм, *Концельманн, *Марксен и др.). Концепция Д. имеет две слабые стороны. Она не учитывает бережность, с какой Церковь сохраняла *устную традицию, и ставит досиноптич. «формы» в слишком большую зависимость от обстоятельств, в к-рых протекала жизнь первохрист. Церкви (о чем мы знаем опять-таки только из НЗ). Кроме того, те немногие десятилетия, к-рые разделяли Евангелия и события, описанные в них, не дают оснований предполагать слишком больших изменений в предании. Несомненна прямая связь между палестинским «жизненным контекстом» и сказаниями евангелистов, в то время как для апостольского времени связь эта намного слабее (см. ст. Евангелия).

◆ Список трудов Д. см.: Bibliographia Dibeliana atque Bultmanniana, «Comectanea neotestamentica», Ed. curavit A. Fridrichsen, t.8, Uppsala, 1944.

● Enc.Kat., t.3, s.1298–99; L i g h t f o o t R.H., History and Interpretation in the Gospels, L.–N.Y., 1935; *P e r r i n N., What is Redaction criticism? Phil., 1969; RGG, Bd.2, S.181.

ДИГЛО́ТТА (греч. δί- — дважды и γλῶττα — язык) — синоним *билингвы.

ДИДАХЕ́ (греч. διδαχή — учение), или Учение Двенадцати апостолов (полное название: «Учение Господа, преподанное народам через Двенадцать апостолов» (Διδαχὴ κυρίου [διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν]), новозав. апокриф, к-рый в древности иногда причисляли к канонич. книгам. На памятник ссылались *Евсевий Кесарийский, свт.*Афанасий Великий и др. древние христ. писатели, но в но-

вое время текст его стал известен только благодаря находке митр. Никомедийского Филофея (Врienниоса), к-рый обнаружил список Д. 11 в. Первоначально был сделан вывод, что книга относится к апостольскому времени, вернее к рубежу 1–2 вв. Сейчас принимается более поздняя датировка — первая пол. 2 в., хотя окончательно вопрос не решен.

Памятник является собранием отд. наставлений и может быть разделен на 2 части. Первая (гл. 1—6) содержит нравств. заповеди, а вторая (гл. 7—10) посвящена вопросам церк. жизни. Д. отражает ту стадию церк. истории, когда еще существовали странствующие апостолы и пророки, когда чин Евхаристии отличался бóльшей простотой. Однако в Д. упоминаются уже и епископы, к-рые управляют общинами.

Д. представляет собой род катехизиса, в к-рый вкраплены назидательные, в т. ч. и еванг., изречения. Хотя к моменту написания Д. Церковь уже обособилась от *синагоги, в памятнике заметно иудейское влияние. Многие его заповеди сходны с наставлениями раввинов, а композиция первой части с указанием «двух путей» жизни перекликается с «символом веры», известным из *кумранских текстов. Благодаря этому нек-рые исследователи (напр., *Даниелу) считают, что апокриф вышел из среды, близкой к *иудео-христианству, и, возможно, в нем сохранились ранние *аграфы.

■ Учение Двенадцати апостолов: Греч. текст с рус. пер. и примеч. М.С.Соловьева и введ. Вл.Соловьева, М., 1886; Писания мужей апостольских, пер. с греч. П.Преображенского, СПб., 1895[2]; Учение XII апостолов, пер. с греч. К.Д.Попова, М., 1898; Учение Двенадцати апостолов, ЖМП, 1975, № 11 (сводный перевод, сделанный на основании двух предыдущих); Ранние отцы Церкви, Брюссель, 1988; R o r d o r f W., T u i l i e r A., La doctrine de douze Apôtres ou Didaché, P., 1978.

● ЕЭ, т.7; П о п о в И.В., Конспект лекций по патрологии, Серг. Пос., 1916[3]; *Т о л с т о й Л.Н., Учение Господа, преподанное народам двенадцатью апостолами, ПСС, М., 1913, т.17. Библиогр. на иностр. яз. см.: G i e t S., L'Enigme de la Didaché, P., 1970; Q u a s t e n. Patr., v.1, p.29–39.

ДИ́ДИМ (Δίδυμος) СЛЕПЕЦ (ок. 313–ок. 398), егип. богослов и экзегет. В детстве лишившись зрения, он, однако, сумел получить обширное образование и был назначен главой александрийской катехизич. школы. Д. во многом следовал за *Оригеном, к-рого ставил очень высоко, хотя и корректировал его взгляды в духе православия. У Д. было много учеников среди иноков Египта, слушал его и блж.*Иероним. В период борьбы с арианством Д. проявил себя как убежденный сторонник свт.*Афанасия Великого. Только после кончины Д. нек-рые его теологумены подверглись критике и были осуждены на V Вселенском соборе.

От экзегетич. творений Д. сохранились комментарии на Кн. Бытия (Didyme d'Alexandrie, Sur la Génèse. Texte inédit d'après un papyrus de Toura, Introd. et notes P.Nautin, L.Doutreleau, P., 1976–78) и на Кн. Захарии (Didymus sur Zacharia. Texte inédit d'après un papirus de Toura. Introd., texte critique, trad. et notes de L.Doutreleau, P., 1962), остальное имеется лишь в виде фрагментов. Но есть свидетельства, что он написал толкование на все Свящ. Писание. Блж. Иероним руководствовался им в своих библ. трудах. Д., по словам прот. Г.Флоровского, «мыслил библейскими образами и оборотами. Его система есть прежде всего система библейских истин. Библия для него — Божественная и духовная книга, «Богом

помазанная» книга. И потому Ветхий и Новый Завет различаются только как аспекты, только «в примышлении». Ветхий Завет есть временная скиния, тень истины, приготовление к Евангельской полноте. Говорившие в тенях, однако, не не ведали истины, которой они были символом, — в частности, это относится к Псалмопевцу, к пророку Исайе. Этим определяется метод Дидима, всегда аллегорический». Впрочем, он не пренебрегал и буквальным смыслом Писания и признавал необходимость критич. работы над свящ. текстом.

◆ Migne. PG, t.39; Leipoldt J., Didymus der Blinde von Alexandria, Lpz., 1905; SC, t.83–5, 233–44; в рус. пер.: Пер. кн. Дидима о Св. Духе, в кн.: Блж. Иероним Стридонский, Творения, К., 1879, ч. 5.

● Дмитриевский В.Н., Александрийская школа, Каз., 1884; архим.Киприан (Керн), Золотой век святоотеч. письменности, Париж, 1967; прот.Флоровский Г., Восточные Отцы IV в., Париж, 1931; Bardy G., Didyme l'Aveugle, P., 1910; Bienert W., «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymos dem Blinden, B.–N.Y., 1972.

ДИДО́Н (Didon) Анри-Мартен, иером. (1840–1900), франц. католич. церк. писатель. По окончании семинарии в Рондо (близ Гренобля) в 1856 вступил в Орден доминиканцев. Рукоположен в 1862. Получив степень доктора богословия (1863), читал лекции в Сорбонне, ун-тах Англии и Германии.

Значит. часть трудов Д. посвящена апологетич. темам. Наибольшую популярность имела его книга «Жизнь Иисуса Христа» («Jésus-Christ», vol. 1–2, P., 1891; рус. пер.: т.1–2, СПб., 1892). За неск. месяцев она разошлась в Париже в количестве 20 тыс. экз. и была затем переведена на англ., нем., рус. и укр. языки. В этом труде Д. стремился противопоставить рационалистич. толкованиям Евангелия церк. взгляд на него. Учитывая успех *Ренана, он построил свою книгу в духе историко-худож. синтеза (его даже называли «католическим Ренаном»). Написанная популярно и живо, без науч. аппарата, работа была рассчитана на широкий круг читателей. Изложению еванг. истории Д. предпослал очерк о подлинности и достоверности Евангелий.



Анри-Мартен Дидон

◆ В рус. пер.: Доказательства божественности Иисуса Христа, М., 1899.

● ПБЭ, т.4, с.1028–29; Enc.Kat., t.3, s.1306.

ДИ́ЛЛЬМАНН (Dillmann) Христиан Фридрих Август (1823–94), нем. протестантский библеист, богослов и востоковед. Учился в Тюбингене у *Эвальда и *Баура. Еще молодым человеком приобрел имя в науч. мире своими исследованиями эфиоп. лит-ры, в т. ч. *апокрифов, рукописи к-рых он изучал в Лондоне и Париже (им издан эфиоп. пер. ВЗ, Кн. Еноха и Кн. Юбилеев). С 1848 Д. преподавал в ун-тах Тюбингена, Киля, Гиссена и Берлина.

Важнейшей экзегетич. работой Д. является серия комментариев на ВЗ («Экзегетическое руководство по Ветхому Завету» — «Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament», Lpz., 1866–82), к-рая включала толкование на *Шестикнижие («Genesis», Lpz., 1875[3]). Лекции Д. по экзегетике были посмертно изданы его учеником Р.*Киттелем («Handbuch der alttestamentlichen Theologie», Lpz., 1895). Как библеист Д. выступил с критикой крайних выводов школы *Велльхаузена. Хотя он признавал основы *документарной теории происхождения Пятикнижия, Моисей, по его мнению, был действительным основателем ветхозав. религии, и к нему восходят важнейшие тексты Торы (в т. ч. *Декалог). В своих толкованиях Д. применял сравнит. метод, привлекая данные исследований других культур *Древнего Востока. Во многом его труды сохраняют ценность и поныне.

◆ Über den Ursprung der alttestamentlichen Religion, Giessen, 1865; Über die Propheten des Alten Bundes nach ihrer politischen Wirksamkeit, Giessen, 1868. Биографию Д. см. в его кн.: Libri apocryphi, B., 1895.

● ODCC, p. 403.

ДИМИ́ТРИЙ (Николай Федорович Вознесенский), архиеп. (1871–1947), рус. правосл. церк. писатель. Род. в Курской губ., окончил МДА (1898), преподавал в семинариях расколоведение, издавал журн. «Вера и жизнь». С 1909 протоиерей в Благовещенске. В 1917 переехал в Харбин (Китай), где в 1934 был хиротонисан во еп. Хайларского. В 1946 вернулся на родину и проживал на покое в Псково-Печерском монастыре. Умер и похоронен в Ленинграде. Д. принадлежат экзегетич. труды, построенные в основном на святоотеч. комментариях.



Архиепископ Димитрий (Вознесенский)

◆ Псалтирь протолкованная, Харбин, 1941; Толкование на Апокалипсис [б. м. и г.].

● Мануил. РПИ, т. 3, с. 35; прот. Тарасов П., Кончина и погребение архиеп. Д. (Вознесенского), ЖМП, 1947, № 2.

ДИОДО́Р (Διόδωρος) ТАРСИЙСКИЙ, еп. (ок. 330 — ок. 394), экзегет и богослов. Род. в Антиохии. Получил классич. образование в Афинах и богословское — под руководством *Евсевия Эмесского. Д. отличался широкой эрудицией. Одно время он возглавлял монашескую общину в родном городе. Став пресвитером, прославился борьбой против арианства и аскетич. образом жизни. В 378 Д. был поставлен епископом г. Тарса в Киликии и, по нек-рым сведениям, митрополитом области. На него смотрели как на столп православия.

*Антиохийская школа была фактически создана Д.: среди учеников Д. были свт. *Иоанн Златоуст, блж. *Феодорит Киррский и *Феодор Мопсуестский. Дружеские узы связы-

вали его со свт. *Василием Великим. Однако нек-рые христологич. воззрения Д. стали оспариваться вскоре же после его смерти. Особенно резко восставал против них свт. *Кирилл Александрийский. Постепенно из мерила правоверия в глазах многих Д. превратился в еретика. Это привело к почти полной утрате большинства его сочинений.

Д. составил комментарии на все книги ВЗ, а также на четыре Евангелия, Деяния и 1Послание Иоанна. Блж. *Иероним пишет, что существовали его комментарии на все послания (О знаменитых мужах, 119). Фрагменты его толкования на Послание к Римлянам были открыты К. Штаабом. Множество цитат из экзегетич. трудов Д. сохранились в *катенах. Один из утерянных трудов его назывался «О различии между созерцанием и аллегорией». Из всех уцелевших отрывков можно сделать вывод, что Д. следовал букв. пониманию Библии, не отрицая, что в нек-рых случаях в ней присутствуют иносказания.

◆ M i g n e. PG, t.33; в рус. пер.: Книга против аполлинаристов, ХЧ, 1910, № 2.

● ПБЭ, т.4, с.1073–74; С п и р и д о н о в Д., К полемике Д. Тарсийского с Аполлинарием Лаодикийским, ХЧ, 1910, № 2; *H a r n a c k A., Diodor von Tarsus, Lpz., 1901; Q u a s t e n. Patr., v.3, p.397–401 (там же см. библиогр. на иностр. яз.).

ДИОНИ́СИЙ АРЕОПАГИ́Т (Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης), древнехрист. богослов. Его книги написаны от лица афинянина Дионисия, обращенного ап. Павлом (Деян 17:34). Однако с 16 в. (в результате трудов *Эразма Роттердамского и др. филологов) утвердилось мнение, что Д. А. — это псевдоним. В наст. время считают, что автором книг Д. А. был греч. или сир. монах, живший на рубеже 5–6 вв. Нек-рые ученые отождествляют его с грузинским мыслителем Петром Ивером.

Труды Д. А. представляют собой христ. переосмысление неоплатоновского *мистицизма в духе *апофатического богословия. Библ. тематике посвящено «Послание к Титу о том, что такое Дом Премудрости, что — чаша и что еда ее и питье» (9-е из десяти посланий, приписываемых Д. А.). В нем автор рассматривает особенности библ. символизма. Поскольку глубина истины неизреченна, свящ. писатели принуждены были обращаться к «условным знакам». Ими и являлись образы Писания, взятые из чувственного мира (таковы образы из Песн и Притч).

Толкователь, по словам Д. А., должен проникать «внутрь священных символов», к-рые являются «оттисками Божественных начертаний и преславных видений». Та же мысль проводится Д. А. и в книге «Об именах Божьих». Хотя сущность Божества абсолютно запредельна миру, Его отношение к твари познаваемо, что обозначается в Библии различными *именами Божьими. «Богословы, — пишет Д. А., — почитают не только те Божественные имена, которые имеют своим источником полные или частичные проявления Промысла или промышляемого, но и те, которые иногда происходят от некоторых божественных видений, которые в священных храмах или в ином месте где-либо озарили посвященных или пророков, и на основании многих причин и сил дают имена этому пресветлому и сверхименуемому Благу, облекая Его в человеческие или огненные или лучезарные формы и изображения» (I, 8).

Хотя в учении Д. А. библ. историзм значительно ослаблен за счет платонизирующей идеи Вечности, Церковь всегда высоко ценила его труды. Он

оказал большое влияние на многих визант. и зап. богословов (напр., прп. *Максима Исповедника, прп. Иоанна Дамаскина, Николая Кузанского). Творения его были рано переведены на Руси и пользовались большим авторитетом.

◆ M i g n e. PG, t.3–4; в рус. пер.: К Тимофею о таинственном богословии, ХЧ, 1825, ч.XX; Письма, ХЧ, 1825, ч.XIX, 1838, ч.IV, 1839, ч.I; Книга о церк. иерархии, в кн.: Писания свв. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию правосл. богослужения, СПб., 1855, т.1; О небесной иерархии, М., 1898, репр., М., 1994; О Божественных Именах, Буэнос-Айрес, 1957, репр. СПб., 1994; Антология мировой философии, т.1, ч.2, М., 1969; П р о х о р о в Г.М., Послание Титу-иерарху Д.А. в слав. пер. и иконография «Премудрость созда себе дом», ТОДРЛ, т. 38, 1985.

● Б е з о б р а з о в М.М., Творения св. Д.А., БВ, 1898, № 2; Н у ц у б и д з е Ш.И., Тайна Псевдо-Д. А., Тбилиси, 1942; С к в о р ц о в К.И., Исследование об авторе соч., известных с именем св. Д.А., К., 1871; свящ.Ф л о р о в с к и й Г., Визант. отцы V–VIII вв., Париж, 1933; ФЭС, с. 547 (там же см. осн. библиогр. на иностр. яз.); ODCC, p.406–07.

ДИОНИ́СИЙ (Διονύσιος) ВЕЛИКИЙ, свт. (ок. 190 — ок. 265), еп. Александрийский, отец Церкви, богослов и экзегет. Род. в богатой аристократич. семье араб. происхождения; получил разностороннее домашнее образование в языческом духе. Обращению Д. в христианство способствовало чтение ап. Павла и знакомство с еп. Александрии. Крестившись, Д. стал учеником *Оригена. В начале 30-х гг. он был рукоположен и вскоре назначен руководителем катехизич. школы (233). В 247 Д. становится еп. Александрийским, буквально накануне репрессий против христиан, начатых имп. Децием. Когда Д. был арестован, крестьяне освободили его и, вопреки его воле, укрыли в безопасном месте.

В столицу Египта Д., по всей вероятности, вернулся только в 251, когда гонения утихли. В это время святителю пришлось бороться с расколом Новациана, к-рый требовал излишне суровых мер в отношении «падших» (т. е. отрекшихся из страха в дни преследований). Немало тревог принесли Д. хилиасты (в т. ч. еп. Непот), к-рые настаивали на букв. толковании «тысячелетнего Царства Христова» в конце веков. Будучи сторонником аллегорич. метода, Д. выступал против них, но в полемике проявил широту взглядов и терпимость. Миротворцем показал себя святитель и в спорах, действительно ли крещение, совершенное еретиками (Рим признавал его действительным, Карфаген и Кесария отрицали).

В 257, во время гонения имп. Валериана, Д. был отправлен в ссылку, к-рую использовал для проповеди среди язычников. После возвращения он принял участие в борьбе с ересями Савеллия и Павла Самосатского. Всего он занимал кафедру Александрии 17 лет.

Правосл. Церковь празднует память святителя 5 октября.

Экзегетические творения свт. Д. сохранились только в отрывках. «Толкование на Екклесиаста» (остались лишь фрагменты) написано в духе *парафраза и содержит гл. обр. нравств. поучения. Примечательно, что в этом труде Д. отходит от аллегоризма, в частн., толкуя Эдем как земное местопребывание первых людей. В отрывках «Толкования на Книгу Иова» Д. объясняет, почему змий (диавол) был назван «хитрым». По словам святителя, его лжемудрость уловляла лишь людей, к-рые еще не достигли совершенства. В комментарии на Гефсиманскую



Святитель Дионисий Великий. Мозаика из монастыря св. Луки. Греция. 1-я половина 11 в.

молитву Христа Спасителя Д. говорит: «Иоанн, записавший на память самые великие и божественные из речей и дел Спасителя, слышал от Него Самого следующие слова: “чашу, юже даде Мне Отец Мой, не имам ли пити ея?” А пить чашу значило исполнить служение и, проникшись изволением Отца, мужественно совершить все домостроительство искупления и пройти ужасные страдания <...> Матфей весьма ясно показывает, что хотя Он и просил, чтобы прошла мимо чаша, однако молился, чтобы это произошло не так, как Он сам хотел, но как хотел Отец. Согласно с этим следует понимать и слова, переданные Марком и Лукою». Т. о., Д. стремился согласовать свидетельства *синоптиков с Ев. от Иоанна.

Полемический труд «Об обетованиях», направленный против хилиаста Непота, цитируется у *Евсевия Кесарийского («Церк. история», VII, 24–25) и представляет собой святоотеч. образец библ. критики. Сравнивая Откровение и Ев. от Иоанна, Д. признает *боговдохновенность этих книг, но доказывает, что их язык и стиль не позволяют приписать их одному автору. «Самый язык оправдывает предположение о различии Евангелия и Послания от Откровения. Первые написаны не только без ошибок против греческого языка, но и с особенным изяществом в выражениях при образовании умозаключений и при построении речи; в них весьма трудно найти какое-либо выражение иностранное или неправильное или вообще простонародное: видно, что писатель обладал и тем и другим разумом, так как Господь даровал ему оба — и разум ве́дения и разум речи. Я не отрицаю, что и тот (т. е. автор Апокалипсиса. — А. М.) видел Откровение, получил ве́дение и пророчество, но вижу, что речь и язык его не чисто греческие, но смешаны с речениями иностранными и по местам неправильными. Нет нужды указывать здесь на эти речения, ибо не с насмешкою, — да не подумает кто, — сказал я это, но только с намерением показать несходство этих сочинений» (Об обетованиях, фрагмент 5).

Иными словами, святитель допускал постановку исагогич. вопросов (в частн., вопроса об *авторстве) независимо от веры в боговдохновенность и не посягая на нее.

Сохранились также небольшие фрагменты комментариев Д. на Деяния, Послание Иакова и Послание к Римлянам. Толкование на Песнь Песней, к-рое ему приписывали, очевидно, принадлежит другому экзегету.

◆ M i g n e. PG, t.10; The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria, ed. by C. L. Feltoe, Camb., 1904; в рус. пер.: Творения св. Д. Великого, еп. Александрийского, Каз., 1900.

● Дружинин А., Жизнь и труды св. Д. Великого, еп. Александрийского, Каз., 1900; ПБЭ, т.4, с.1082–86; архиеп.*Филарет (Гумилевский), Историч. учение об Отцах Церкви, СПб., 1882[2], т.1; Bienert W.A., Dionisius von Alexandrien, B.–N.Y., 1978. Библиогр. на иностр. яз. см.: Quasten. Patr., v. 2, p.101–09. См. также ст. Святоотеческая экзегеза.

ДИ́ТТЕЛЬ Вильям Францевич (1816–48), рус. востоковед и путешественник. Окончил Казанский ун-т; преподавал вост. языки в С.-Петерб. ун-те. Во время экспедиции по Бл. Востоку Д. побывал на раскопках, к-рые вел франц. археолог П.Э.Ботта (1802–70). Хотя Ботта полагал, что нашел развалины Ниневии, рус. ученый доказал ошибочность этой гипотезы. Он же предложил начать раскопки холма Нимруд (самому вести эти работы не позволило отсутствие средств). Раскопки провел англичанин *Лэйард и нашел в Нимруде руины ассир. столицы Кальху, дотоле известной только из ВЗ (Быт 10:11).

◆ Обзор трехгодичного путешествия по Востоку, ЖМНП, 1847, № 10.

● Каз. ун-т. Отчет за 17 лет, сост. К.Фойгт, Каз., 1844.

ДОБРОНРА́ВОВ Николай Павлович — см. Николай (Добронравов), еп.

ДОБРОТВО́РСКИЙ Василий Иванович, прот. (1822–94), рус. правосл. богослов. Был профессором Харьковского ун-та. Его работа «Библейская хронология в связи с хронологиями древних восточных народов по новейшим исследованиям» (ПО, 1877, № 5), написанная в связи с трудами франц. историка аббата У.Шевалье (1841–1923), рассматривает важную исагогич. проблему (см. ст. Хронология библейская), но в наст. время устарела. Другой его очерк — «Критический метод в исследовании о книгах Свящ. Писания» (М., 1883) посвящен разбору *документарной теории происхождения Пятикнижия, в частн. теориям *Куэнена.

ДО́БШЮТЦ (Dobschütz) Эрнст фон (1870–1934), нем. протестантский исследователь НЗ и историк ранней Церкви. Преподавал в ун-тах Иены, Страсбурга, Бреслау и Галле. Ученик *Гарнака, Д. последовательно проводил в своих работах идеи либеральной теологии. Христос для него был Человеком, Который принес Откровение о Боге Отце и Сам был Откровением Божьим (в Своей вере и религ. самосознании). В трудах о раннем христианстве Д. подчеркивал прежде всего нравств. силу христианства и нравств. воздействие Библии на мир. Вслед за Гарнаком Д. рассматривал догматич. развитие Церкви как ее «эллинизацию», затемнившую «чистую религию Иисуса».

◆ The Eschatology of the Gospels, L., 1910; The Influence of the Bible on Civilisation, N.Y., 1914; в рус. пер.: Древнейшие христианские общины. Культурно-историч. картины, в кн.: Общая история европ. культуры, СПб., 1908, т.5; Греческий мир и христианство, в кн.: Христианство в освещении протестантских теологов, СПб., 1914.

● Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Hrsg. von E. Stange, Lpz., 1928, Bd.4.

ДОДД (Dodd) Чарлз Гарольд (1884–1973), англ. протестантский исследователь НЗ, богослов и экуменич. деятель. Род. в Рексеме, образование получил в Оксфорде и Берлине, где изучал классич. филологию, богословие и эпиграфику. В 1912 Д. рукоположен и назначен пастором в конгрегационалистскую церковь Варвика. В

1915–30 он преподавал Свящ. Писание в Оксфорде, в 1930–35 — библ. *экзегетику в Манчестерском ун-те, в 1936–55 — профессор богословия в Кембридже. С 1950 Д. стал гл. ред. перевода Новой Английской Библии (см. ст. Переводы Библии на новые европ. языки). Широкую известность приобрело его обращение к Всемирному Совету Церквей, в к-ром он изложил библ. основы общехрист. единения. Книги Д. переводились на мн. европ. языки.



Чарлз Гарольд Додд

Большую роль в истории новозав. исследований сыграли две работы Д.: «Притчи о Царстве» («The Parables of the Kingdom», L., 1935) и «История и Евангелие» («History and the Gospel», L.–N.Y., 1938). В них была обоснована теория *«осуществленной эсхатологии», согласно к-рой благовестие Господа о Царстве Божьем относилось не только к будущему, но прежде всего к моменту Его проповеди. Именно Его приход в мир и возвещение Им Евангелия открыли эру Суда. «Иисус провозглашает, что свершение, Царство Божье, уже пришло в историю, и Он принимает на Себя “эсхатологическую” роль “Сына Человеческого”. Абсолютное, “всецело иное” вступило во время и пространство. И поскольку Царство Божье явилось и явился Сын Человеческий, пришли также и Суд, и благословение... Отныне люди будут жить в новой эре, в которой Царство Божье и Его благодать и Суд явили себя». С приходом Христа люди уже живут в присутствии Бога, Судии и Спасителя. Что касается апокалиптич. пророчеств Евангелия, то, по мнению Д., они — просто традиционная форма, связанная с тогдашней эсхатологич. лит-рой. Мысль о том, что Суд и Царство уже «здесь и теперь», Д. находит у *синоптиков, но еще более определенно она выражена в Ев. от Иоанна. Поэтому ученый и обратился к исследованию Иоанновой традиции.

Свои выводы он обобщил в кн. «Интерпретация Четвертого Евангелия» («The Interpretation of the Fourth Gospel», Camb., 1953). По словам еп. *Кассиана (Безобразова), это исследование Д. — «плод величайшего труда, огромного напряжения мысли и подлинной любви». Прежде всего Д. указывает на многоликость культуры, в условиях к-рой возникло и получило распространение Ев. от Иоанна. Он подчеркивает, что евангелист обнаруживает глубокое знакомство с раввинистич. богословием, александрийским иудейством и зарождающимся гностицизмом (причем Д. подвергает уничтожающей критике гипотезу *Бультмана о мандейском происхождении доктрин 4-го Евангелия). Все указанные точки соприкосновения между Ев. от Иоанна и религ. течениями древности свидетельствуют, по словам

Д., о тех кругах, к-рым оно было адресовано, но основа Ев. от Иоанна — вполне оригинальная и библейская. В частн., учение о Логосе только внешне напоминает античное. На самом деле корни его уходят в ВЗ.

Большое внимание уделяет Д. «осуществленной эсхатологии», как она отразилась у Иоанна. Д. делит 4-е Евангелие на тематич. части: Пролог (1), Книгу знамений (2-12), Книгу Страстей (13–20) и дополнительный эпилог (21). Это деление стало общепризнанным среди библеистов. Все Евангелие имеет целью возвестить жизнь со Христом, к-рая начинается «ныне», и в этом оно тождественно по духу с благовестием ап. Павла. Толкуя духовный смысл Ев. от Иоанна, Д. признает его ценность и как историч. источника, к-рый питается ранним преданием, независимым от синоптического.

Итогом науч.-богосл. деятельности Д. явилась его книга «Основатель христианства» («The Founder of Christianity», L., 1971; рус. пер.: М., 1993). Она выросла из лекций ученого, прочитанных еще в 1954. Книга написана четким классич. языком, но за простотой стиля кроется многолетний опыт исследований. Автор анализирует источники еванг. истории, особенности Личности и благовестия Иисуса и дает очерк Его земной жизни. В противовес деструктивной критике он избегает (подобно мн. англ. библеистам) шатких конструкций и рискованных гипотез. Он убедительно показывает, как за самыми ранними пластами еванг. текста проступает живая Личность Христа во всем ее неповторимом своеобразии.

Для Д. Христос и Церковь неразделимы. Само название книги уже является программным. Д. не согласен с теми богословами, к-рые полагают, будто Христос не основывал Церкви и она возникла спонтанно в «послепасхальный» период. По словам Д., «Иисус не рассчитывал на реформированный иудаизм, хотя знал, что нужна определенная оболочка, в которую вольется вновь возникающая жизнь... Новая оболочка уже начинала обретать форму. Ученики Иисусовы не только были призваны собирать народ Божий, они сами стали его первыми членами, и на них стоит здание будущей Церкви». Их было 12, как праотцев Израиля, и они должны были стать зачинателями новозав. Израиля, Церкви. Говоря о Тайной Вечере, Д. пишет: «Не может быть никаких сомнений в том, ч т о имел в виду Иисус, когда предлагал Своим ученикам испить чашу Завета. Он фактически поставлял их “членами-основателями” нового народа Божьего».

◆ Список трудов Д. см.: The Background of the New Testament and Its Eschatology, in honour of C.H.Dodd, ed. by W.D.Davies and D.Daube, Camb., 1956.

● Еп.*К а с с и а н (Безобразов), Рец. на кн.: [Dodd C.H., The Interpretation of the Fourth Gospel, Camb., 1953], ПМ, вып. X, 1955; П о т е н Ж., Новые подходы к проблеме Иисуса из Назарета, «Логос», № 8, 1972; R o b i n s o n J., C.H.Dodd, TTS, S.237–42; NCE, v.16, p.132.

Д́ОДЕРЛЯЙН (Döderlein) Иоганн Кристоф (1745–92), нем. евангелич. богослов и экзегет. Сын пастора; окончил Альтдорфский ун-т, где в 1772 стал профессором. С 1782 вел курс догматики и экзегетики в Иенском ун-те. В историю библеистики Д. вошел как первый автор, детально обосновавший теорию, согласно к-рой Кн. прор. Исайи, начиная с 40-й гл., была написана не самим пророком в 8 в., а его продолжателем, жившим в 6 в. («Esaias, ex recensione textus Hebraei», Altdorfi, 1775). См. ст. Исайи пророка Книга.

◆ Sprüche Salomons, Altdorfi, 1778.
● Enc. Kat., t.4, s.4; RGG, Bd.2, S.217–19.

ДОКЕТИ́ЗМ (от греч. δοκέω — казаться), представление, согласно к-рому человечность Иисуса Христа была мнимой, а плоть — призрачной. Д. появился очень рано, в апостольскую эпоху, и следы полемики с ним можно усмотреть уже в НЗ (1 Ин 4:2-3). Первые прямые указания на Д. дошли от самого нач. 2 в. (сщмч. *Игнатий Антиохийский). Как самостоят. учение Д., по-видимому, не сформировался и стал одной из характерных черт гностич. писаний. Отзвуки Д. сохранились в монофизитском понимании природы Христа. Докетические мотивы присутствуют в ряде новозав. *апокрифов.
● Enc.Kat., t.4, s.30–2.

ДОКСОЛО́ГИЯ — см. Жанры литературные в Библии.

ДОКУМЕНТА́РНАЯ ТЕО́РИЯ ПРОИСХОЖДЕ́НИЯ ПЯТИКНИ́ЖИЯ, исагогическая теория, согласно к-рой первые пять книг Библии были составлены на основе древних письменных документов. Теория эта возникла из наблюдений над след. особенностями Пятикнижия: 1) существ. различия в языке и стиле — как между отд. книгами, так и между мн. их частями; 2) наличие повторений (с вариациями) одних и тех же тем (см. ст. Дублеты библейские); 3) расхождения в изображении событий, в именах и этногеографич. названиях; 4) *противоречия в сказаниях и законах; 5) употребление в разных частях *Торы либо свящ. имени Божьего Яхве, либо слова «Элохим» (Бог); 6) резкие переходы от одной темы к другой, к-рые можно истолковать как «швы» между исходными документами. Впервые Д.т.п.П. выдвинули католик *Мазиус (16 в.), нем. протестант *Виттер (1711) и франц. католик *Астрюк (1753).

Независимо друг от друга они выделили в Кн.Бытия два гл. документа, в к-рых используются два божественных имени. Позднее они получили у библеистов названия Яхвист и Элохист (Я и Э, лат. J и E).

Дальнейшее развитие Д.т.п.П. получила в 19 в. в работах *Ройсса, *Графа, *Велльхаузена и др. Согласно Велльхаузену и его сторонникам Пятикнижие сформировано из четырех источников: Я, Э, В, С (см. ст. Четырех источников Пятикнижия теория). Это деление с нек-рыми модификациями удержалось в зап. библеистике до наших дней.

По поводу авторства Моисея существуют две концепции. Предполагают, что либо гипотетич. документы были использованы самим Моисеем при написании им Торы (так считают гл. обр. католич. библеисты: в 18 в. Астрюк, в 19 в. *Вигуру, в 20 в. *Беа), либо эти документы по б. ч. были составлены после Моисея и соединены в одно целое накануне *Плена периода. Последнего мнения придерживается сегодня большинство комментаторов, хотя между ними существуют принципиальные разногласия относительно роли Моисея. Представители школ, близких к Велльхаузену, почти не видят связи между личностью Моисея и документами, вошедшими в Тору; другие же подходят к истории Моисеевых книг как к единому процессу фиксации *Предания, начиная от пророка-боговидца до Плена.

Критики Д.т.п.П. отмечали субъективизм при выделении документов, ведущий к неоправданной «атомизации» текста, а также пытались дать иное объяснение тем фактам, на к-рых

строилась теория (Вигуру, Ф.Г.*Елеонский, *Юнгеров). Кроме того, представители скандинавской библеистики считали, что Пятикнижие сложилось не из письменных документов, а выросло на основе устной традиции.

● См. ст. Пятикнижие.

ДОМОСТРОЙТЕЛЬСТВО — см. История спасения.

ДОПЛЕ́ННЫЙ ПЕРИ́ОД ВЕТХОЗАВЕТНОЙ ИСТОРИИ, условное обозначение для периода, к-рый охватывает время от Авраама, т.е. от начала ветхозав. Церкви, до разрушения Иерусалима Навуходоносором. Некрые библеисты считают началом периода эпоху Иисуса Навина, относя все предшествовавшие события к предыстории Израиля.

Д.п. распадается на пять эпох, к-рые отражают пять стадий религ.-обществ. становления ветхозав. Церкви: 1) 19–13 вв. до н.э., эпоха *патриархов — от Авраама до Моисея; 2) 13 в., эпоха Моисея; 3) 13–11 вв., период заселения Ханаана и эпоха судей; 4)11–10 вв., эпоха ранней монархии и единой империи при Давиде и Соломоне (до разделения империи на два царства в 931); 5) 10–6 вв., эпоха *разделенных царств (до гибели Храма в 587/586). Последняя эпоха делится на два неравных по времени периода, гранью к-рым служит падение Самарии (722/721).

1. Исторические события Д. п. В патриархальную эпоху ветхозав. Церковь представляла собой группу полукочевых кланов, обитавших в Сирии и Ханаане, к-рые временами поселялись на окраинах Египта. Последнее такое переселение привело к «рабству», когда фараоны стали использовать иноплеменников на строительных работах. В кон. 13 в. израильтяне обретают свободу и под руководством Моисея уходят в глубь Синайского полуострова. Там, у свящ. горы, они получают Закон и нек-рое время странствуют в окрестностях оазиса Кадеш (Кадес). На рубеже 13 и 12 вв. они уже образуют союз колен, народ, объединенный общей верой, и проникают (с боями и мирно) на территорию Ханаана.

В 12–11 вв. Израиль представляет собой *амфиктионию, к-рую время от времени возглавляют судьи (евр. שופטים, *ШОФЕТИ́М*), харизматические вожди. Разобщенность колен помогла соседним племенам и особенно пришедшим из Эгеиды филистимлянам держать их под своей властью. Восстание против филистимлян приводит к основанию монархии (ок. 1030), а затем, при Давиде, к созданию объединенной империи, к-рая включала и ряд окрестных земель (Моав, Аммон, Эдом, Сирию). Но уже при Соломоне эти владения одно за другим утрачиваются, а при его сыне Ровоаме империя распадается на Израиль (*Ефрем) и Иудею. Этим воспользовался фараон Шешонк I (Сусаким), к-рый на время устанавливает свой контроль над Палестиной. При Омри (Амврии) (885–874) столицей Ефрема становится Самария. Цари Ефрема ведут борьбу с Дамаском и с Ассирией, к-рая с 9 в. начинает угрожать всему Бл. Востоку. Но частые дворцовые перевороты (в Ефреме правили 5 династий) ослабляют Северное царство, и в 738 оно становится данником Ассирии. В 722/721 Салманассар V и Саргон II разрушают царство Ефрема и большую часть его населения депортируют на восток. Иудея, хотя и сохраняет династию Давида, уже не в силах противиться Ассирии и вынуждена платить ей дань. Однако ассирийцам не удается захватить Иерусалим. В 612 их собственная страна оказывается окончательно разгром-

ленной мидийцами и халдеями. Иерусалимский царь Иосия возвращает Иудее независимость и в 20-х гг. 7 в. устанавливает свою власть над всей Палестиной. После его гибели (609) Иудея сначала вынуждена подчиниться Египту, а затем Халдейскому (Нововавилонскому) царству. Попытки восстания приводят сначала к депортации знати из Иерусалима (597), а затем к разрушению Иерусалима (587/586). С этого времени начинается *Плена период.

2. Религиозная жизнь Д. п. меняла свой характер в соответствии с различными этапами ветхозав. истории. В патриархальную эпоху Бог воспринимался как небесный Покровитель клана, заключивший с ним Завет и давший обетование о великом будущем (через Авраама и его потомков «благословятся все племена земные» — Быт 12:3; 18:18; 22:18). Смысл этого пророчества, к-рое исполнилось во Христе, оставался до времени тайной. Осн. заповедь религии патриархов выражена в словах Бога: «Ходи предо Мною и будь непорочен» (Быт 17:1). Знаком Завета являлся обряд обрезания, к-рый был широко распространен на Востоке, но для Авраама стал символом посвященности «Богу Всемогущему» (Быт 17:9-14). Культ в эпоху патриархов носил еще черты первобытной простоты: благоговение перед Богом выражалось в жертвах, приносимых на импровизированных алтарях под открытым небом.

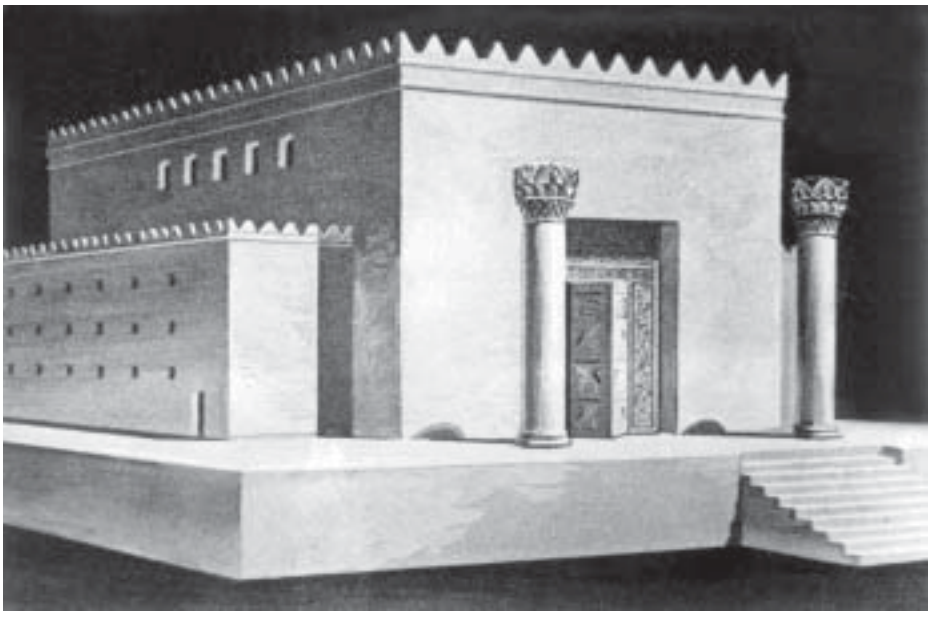
В годы пребывания под властью фараона, в «доме рабства», духовная жизнь израильтян приходит в упадок и становится наполовину языческой (Ис Нав 24:14; ср. Иез 20:8; 23:3). Из этого состояния выводит израильтян посланный Богом пророк и вождь Моисей. У Синая заключается Завет, но уже не с одним представителем на-



Древнеизраильское изображение херувима. 8 в. до н. э.

рода, а со всем Израилем, к-рый призван чтить единого Бога и быть для Него «царством священников и народом святым» (Исх 19:6).

Основы Моисеевой религии, заключенные в *Декалоге и др. заповедях, находят выражение в своего рода ветхозав. «символе веры» (Втор 6:4-5): «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть; и люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всеми силами твоими». В Декалоге верность Богу ставится рядом с нравств. обязанностями по отношению к человеку. Поэтому Христос Спаситель назвал Моисеев завет «люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев 19:18) второй заповедью, подобной первой (Мк 12:28-31; Мф 22:34-40). Эти две заповеди наряду с относительно несложной системой ритуала (ср. Иер 7:21-22) составляют сущность Моисеева *этического монотеизма. Он характеризуется учением о Боге, превосходящем все тварное (отсюда запрет изображать Его), Боге свя-



Иерусалимский Храм, построенный при Соломоне. Реконструкция

том, свободном от всякого несовершенства, Боге «человеколюбивом и милосердом, долготерпеливом и многомилостивом и истинном» (Исх 34:6), являющем Свои спасительные деяния в событиях истории, Боге, Который избавляет избранный Им народ для Своих целей, сокрытых в дали грядущего. Он пребывает с народом Божьим на его путях, являя Себя в огненных и облачных *теофаниях. Знак Его присутствия — это Ковчег Завета, как бы переносной престол Яхве.

Глубина Моисеева учения с трудом усваивалась непросвещенным народом. К тому же после вторжения в Ханаан религия Завета оказалась под угрозой воздействия различных финикийских культов. Став крестьянами, израильтяне легко склонялись к этим культам — плодородия, пола и т. п., хотя Яхве все же продолжал считаться верховным Богом. Библ. традиция, согласно к-рой все хананеи были изгнаны или истреблены в войнах, носит в значит. мере символич. характер (см. ст.: Иисуса Навина Книга; Судей Книга). Большинство местного населения осталось в Палестине, постепенно смешиваясь с израильтянами. Этим и объясняется соблазн *двоеверия в Д.п.

Только *пророки начали борьбу за возрождение Моисеевой религии. Сначала они пытались оказать влияние на ход обществ. развития (Самуил, Нафан, Ахия, Илия, Елисей и др.), но со временем целиком посвятили себя религ. преобразованиям. С 8 в. они выступают в храмах и городах с проповедью, направленной против двоеверия, обрядового формализма, нравств. язв общества. Сущность *профетизма сконцентрирована в словах прор. Михея:

О, человек! сказано тебе, что́ — добро
и чего требует от тебя Господь:
действовать справедливо,
любить дела милосердия
и смиренномудренно ходить
пред Богом твоим.
(6:8)

Свое учение пророки излагают в речах, к-рые они записывают, а затем собирают в книги их ученики. Определ. роль, хотя и меньшую, чем пророки, играют в Д.п. священники и мудрецы. Последние закладывают основы особого рода лит-ры, к-рая первоначально носит светский характер, а позднее становится религиозно-назидательной.

Что касается культа, то он сводится преимущ. к соблюдению праздничных и субботних дней и к жертвоприношениям. Алтари и храмы строились повсюду, но существовало неск. главных святилищ (в Сихеме, Силоме, Вефиле, а со времен Давида — в Иерусалиме). Жертвенные обряды символизировали присутствие Бога на народной трапезе (прообраз Трапезы Нового Завета). Совершать жертвоприношения могли все главы семейств, но предпочтение отдавалось потомственным служителям Левиина колена (ср. Суд 17-18). Множественность святилищ, часть к-рых находилась на местах, издревле чтимых язычниками, поддерживала двоеверие. Поэтому пророки все больше склонялись в пользу централизации культа. Осуществить ее удалось лишь после падения Самарии, причем поводом для реформы стала находка Кн. Закона в Иерусалимском Храме (622) при царе Иосии. Отныне никто не имел права приносить жертву где-либо, кроме этого Храма.

3. Свящ. письменность Д. п. включает важнейшие части ВЗ. Прежде всего к этому периоду относится создание *Пятикнижия (какова бы ни была история его возникновения). Впрочем, большинство библеистов считает, что нек-рые разделы (традиция Э) и окончат. редакция *Торы относятся уже к эпохе Плена. К этой же эпохе следует отнести завершение корпуса *Исторических книг, хотя они создавались на протяжении всего периода, начавшегося в 12–11 вв. до н.э.

В Д.п. писали пророки Амос, Осия, Исайя, Михей (7 в.), Софония, Наум, Аввакум, Иеремия (7–6 вв.). Д.п. датируется большинство псалмов, часть Кн. Притчей Соломоновых, а также первонач. варианты Кн. Руфи и Песни Песней (возможно, в устной форме).

● Валетон И., Израильтяне, в кн.: Иллюстрир. история религий, под ред. А.П.Шантепи де ла Сосей, СПб., 1899, т.1; *Лер М., История израил. народа, пер. с нем., М., 1902. См. труды: *Велльхаузена, *Даниеля-Ропса, *Де Во, Р.*Киттеля, *Лопухина, Н.*Никольского, *Нота, *Ренана, *Риччотти; а также ст.: Богословие библейское; Иисуса Навина Книга; Пятикнижие; Судей Книга; Царств Книги, и статьи о пророках Д. п.

ДОПОЛНЕ́НИЙ ТЕО́РИЯ, исагогическая теория, согласно к-рой *Пятикнижие первоначально состояло из некоего *«основного документа», на к-рый постепенно «наращивались» позднейшие слои. Впервые Д. т. разработал в 1830 нем.-швейц. библеист *Штэлин. В дальнейшем эта теория была модифицирована и постепенно сменилась *документарной теорией происхождения Пятикнижия, к-рая отвергла идею «основного текста». Тем не менее гл. тезис Д. т. не потерял актуальности, поскольку *Тора действительно формировалась на основе Синайского законодательства.

● *Вигуру Ф., Руководство..., т.1–2, М., 1897–99; Thompson R.J., Moses and the Law in a Century of Criticism Since Graf, Leiden, 1970.

ДОРЕ́ (Doré) Гюстав (1832–83), франц. график, живописец, скульптор, иллюстратор Библии. В иск-во пришел как самоучка. С 15 лет стал публиковать рисунки в журналах. Про-

явил себя как блестящий карикатурист. За 35 лет работы Д. создал сотни тысяч ставших классическими иллюстраций ко мн. произведениям мировой лит-ры. Работы Д. отличались необузданной, порой сумрачной фантазией и драматизацией композиции. В 1864–66 вышла двухтомная Библия, включающая 240 гравюр Д. Это издание пользовалось огромной популярностью во всех европ. странах. В Англии Д. называли «художником-проповедником». В России Библия с гравюрами Д. выходила неск. раз (в виде трех фолиантов и в виде однотомника). Его иллюстрации часто помещались в религ.-просветит. изданиях, с них делались копии на стенах церквей. После смерти Д. мода на него в Европе угасла, и заново его оценили лишь в 20 в. Один из опросов показал, что и сегодня мн. люди связывают библ. образы с работами Д. Художник также написал ряд полотен на темы Свящ. Писания («Медный змей», «Избиение младенцев», «Изгнание торгующих из Храма», «Се Человек», «Сон жены Пилата», «Снятие со креста»).



Гюстав Доре



Распятие. Гравюра Г. Доре

● Варшавский Л.Р., Гюстав Д., М., 1966; Гартлауб, Гюстав Д., пер. с нем., Л., 1935; Farner K., Gustave Dore, der industrialisierte Romantiker, Bd.1–2, Dresden, 1963; Stevens J. (ed. with introd.), Doré Treasury, N.Y., 1970.

ДОРМ (Dhorme) Эдуард Поль (1881–1966), франц. католич. библеист, филолог, востоковед. Род. в Па-де-Кале. Восемнадцати лет прибыл в Иерусалимскую библ. школу, вступил в Орден доминиканцев и был рукоположен (1900). С 1904 Д. стал профессором Иерусалимской библ. школы, а в 1923–31 состоял ее директором, преемником *Лагранжа. В 1931 Д. решил вступить в брак, в связи с этим вышел из Ордена и перешел на светскую работу: преподавал вост. языки в Сорбонне (1933–51) и Коллеж де Франс (1945–51). С 1948 член Французской академии надписей. Д. никогда полностью не порывал своих церк. связей и умер, приняв Св. Тайны и примирившись с Церковью.

Д. принадлежит перевод ВЗ на франц. яз. (1956–59), но гл. его заслугой как ученого является дешифровка ханаано-финикийских надписей, найденных весной 1929 при раскопках древнего *Угарита. Ключ к этой письменности Д. нашел независимо от нем. ученого Г. Бауэра и француза Ш. Виролло, работавших в том же направлении. Было установлено, что угаритская письменность (14–13 вв. до н.э.) относится к сев.-зап. группе семит. языков и наиболее близка к языкам Ханаана — финикийскому и *древнееврейскому. Это открытие свидетельствует о той большой роли, к-рую играла ханаано-финикийская культура в ранней ветхозав. истории (см. ст. Сравнительно-религиозное изучение Библии). Менее удачной была попытка Д., предпринятая им в 1946, по расшифровке древнего письма финикийского г. Библа.

◆ Les pays bibliques et l'Assyrie, P., 1911; Le livre de Job, P., 1926; Langues et écritures sémitiques, P., 1930; Recueil Edouard Dhorme, P., 1951 (с библиогр.).

● Гельб И.Е., Опыт изучения письма, пер. с англ., М., 1982; Дойель Л., Завещанное временем, пер. с англ., М., 1980; СИЭ, т.5; Фридрих И., История письма, пер. с нем., М., 1979.

ДОСИНОПТИ́ЧЕСКАЯ ТРАДИ́ЦИЯ, условное обозначение тех письменных еванг. *источников и преданий, к-рые хронологически предшествовали *синоптикам. Эту Д. т. имеет в виду ап. Павел, когда приводит краткое сказание о воскресшем Господе (1 Кор 15:3-7). Ев. Лука говорит о «многих», к-рые «начали составлять повествования» о жизни и учении Христа в соответствии с преданием «очевидцев и служителей Слова» (Лк 1:1-2). Сама логика вещей наводит на мысль о существовании Д. т. Господь Иисус проповедовал устно, как затем и Его первые апостолы. Записывать речи учителя в иудейской среде того времени было не принято, их заучивали наизусть. Только отд. афоризмы сохранялись в письменной форме. Так, напр., возникла книга «Пиркей-Авот» («Изречения отцов»). Нечто подобное должно было произойти и в период апостольской проповеди.

Первыми записями, скорее всего, были *логии Христа. Согласно *Папию, их составил ап. Матфей на евр. (или арам.) языке. Это подтверждается семитической основой изречений Христа в Евангелиях. Речитативный характер мн. частей Евангелия связан, видимо, с тем, что устойчивая форма Д. т. закреплялась и оттачивалась во время богослужебных собраний. «Основное в речитативе, — писал архим. *Лев (Жилле), — являлось неизменным ядром, обеспеченным от уклонения рамками ритма. Возможно, следовательно, что евангельские тексты воспроизводят во всей подлинной чистоте предание первой общины». За 30 с небольшим лет, к-рые протекли от Пятидесятницы до появления первого синоптич. Евангелия, Д. т. успела сформироваться как стройное целое, хотя и составленное из отд. речений и рассказов.

Т. о., три фазы передачи благовестия (проповедь Христа, проповедь первых апостолов и канонич. Евангелия) составляют единый поток апостольского *Предания. «Многие исследователи, — отмечает нем. католич. богослов *Адам, — идут еще дальше и полагают, что «Источник речей», т.е. по-арамейски написанный основной текст Матфея, был составлен еще при жизни Иисуса, так как в нем, по-видимому, еще не упоминалась история страданий Господа и все говорит за то, что уже Павел знал и использовал этот ис-

точник. С того времени, как Э.*Литтманн установил, что арамейский первоначальный текст молитвы «Отче наш» построен четырехстопными стихами с рифмами на конце, представляется весьма вероятным, что эта ритмическая форма была выработана Самим Иисусом».

*«Истории форм» школа ставила своей задачей обнаружить в Евангелиях следы Д. т., однако наиб. спорным в трудах представителей этой школы является попытка связать Д. т. не с проповедью Христа и первых апостолов, а с обстоятельствами жизни Общины второго поколения.

● Иером.*Л е в (Жилле), В поисках первоначал. еванг. предания, «Путь», 1932, № 36; *C a r m i g n a c J., La naissance des Evangiles synoptiques, P., 1984; см. также ст.: Бультманн; Евангелия; «Истории форм» школа; Передача Слова Божьего; Предание.

ДОСТОЕ́ВСКИЙ Федор Михайлович (1821–81), рус. писатель. Творчество Д. было посвящено глубочайшим религ.-нравств. проблемам. Непосредственно на библ. сюжеты Д. не писал, но тема Свящ. Писания присутствует во мн. его произведениях. Уже в первом крупном романе Д. «Преступление и наказание» еванг. рассказ о четвородневном Лазаре соединяет «разбойника и блудницу», как бы символизируя одну из гл. мыслей автора: воскресение души, погибающей после сознательного попрания библ. заповеди «Не убий». Это возрождение — медленный и трудный процесс. В эпилоге романа Раскольников все еще стоит на распутье, но уже предчувствуется его «постепенный переход из одного мира в другой, знакомство с новою, доселе совершенно неведомою действительностью». Залог перехода — Евангелие. Хотя, находясь в ссылке, Раскольников его



Федор Михайлович Достоевский
Гравюра В. Фаворского. 1929 г.

еще не раскрывал, оно лежит у него под подушкой как напоминание и обетование.

Д. безгранично любил Христа и в молодые годы говорил, что если истина могла бы быть против Христа, он остался бы с Ним, а не с истиной. Писателю всю жизнь хотелось начертать в своих книгах образ Христа, но художеств. чутье, вероятно, подсказывало, что для лит-ры это непосильная задача. Сила образа Христа в «Легенде о великом инквизиторе» («Братья Карамазовы») именно в том, что Он не произносит ни слова, и поэтому в образе нет ничего чуждого, привнесенного. Черновые записи романа «Идиот» говорят о том, что гл. его герой — отображение Христа в лице идеального христианина, каким его понимал Д. Христос и христианство без Пасхи, без Воскресения были для Д. равнозначны атеизму. Потому-то его так ужасала картина *Гольбейна «Мертвый Христос», в к-рой, по его мнению, нет никакого предчувствия Воскресения и

где смерть побеждает. Говоря об этой картине в романе «Идиот», Д. дает ответ тем критикам Евангелия, к-рые хотели бы изгнать из него чудо.

Слово евангелистов звучит как весть надежды в конце романа «Бесы», где Степан Верховенский, знавший о Христе только из соч. *Ренана, вновь обретает Его перед смертью. В опущенной главе «Бесов» еп. Тихон читает Ставрогину грозные слова Апокалипсиса, изобличающие пустоту его души. В романе же «Братья Карамазовы» торжество веры передано через светлый образ Каны Галилейской, радостного пира Христова. Свящ. Писанию посвящена спец. глава этого романа «О Священном Писании в жизни отца Зосимы», в к-рой много сказано о духовном величии и художеств. красоте Библии. «Что за книга это Священное Писание, — говорит старец Зосима, — какое чудо и какая сила, данные с нею человеку! Точно изваяние мира и человека и характеров человеческих, и названо все и указано на веки веков. И сколько тайн разрешенных и откровенных...». Д. с восторгом пишет о волнующей истории Иосифа, о терпении Иова. Остается, правда, загадкой, почему писатель не коснулся гл. содержания книги (тяжбы и примирения Иова с Богом).

Д. настаивал на том, что Библия может быть подлинной духовной пищей для народа, и устами своего героя призывал пастырей читать и толковать народу Библию. Сам писатель никогда не расставался со Словом Божьим и на смертном одре просил жену прочесть ему строки из Евангелия.

◆ ПСС, т.1–30, Л., 1972–90.

● Архиеп. *Антоний (Храповицкий), Пастырское изучение людей и жизни по соч. Ф.М.Д., в его кн.: ПСС, Каз., 1900, т.3; его же, Словарь к творениям Д., София, 1921; *Бердяев Н.А., Миросозерцание Д., Берлин, 1923; Плетнев Р., Д. и Евангелие, «Путь», 1930, № 23, 24; его же, Д. и Библия, «Путь», 1938/39, № 58.

ДРА́ЙВЕР (Driver) Сэмуэл Роулес (1846–1914), англ. протестантский экзегет и *гебраист. Род. в квакерской семье. Образование получил в Оксфорде, где с 1883 и до конца жизни преподавал евр. яз. и состоял каноником при церкви и помощником епископа.

Д. сочетал глубокую веру и знание Библии с историко-критич. ее изучением. В своей работе о Второзаконии («A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy», Edin.–N.Y., 1895) Д. принял теорию *Де Ветте о тождестве этой книги со свитком, найденным в 7 в. до н.э. при царе Иосии, однако в отличие от Де Ветте и представителей школы *Велльхаузена он привел доказательства, что само Второзаконие нельзя датировать временем Иосии. По мнению Д., окончат. запись Второзакония относится к правлению Манассии, чем и объясняется отличие стиля книги от остального текста *Пятикнижия. Предание о Моисее, написавшем всю *Тору целиком, Д. считал недостоверным.

Свои общие воззрения на ВЗ Д. изложил во «Введении в ветхозаветную литературу» («An Introduction to the Literature of the Old Testament», N.Y., 1897[6]), написанном с т. зр. *новой исагогики. Кроме того, Д. принадлежат толкования на прор. Иоиля и Амоса (1897), Даниила (1900) и Кн. Бытия (1904). Д. был членом Комитета по пересмотру перевода ВЗ. Совместно с *Бриггсом подготовил Оксфордский словарь евр. языка (1891–1905, издан в 1907) и «Международный критич. комментарий к Свящ. Писанию», а также участвовал в составлении библ. словаря *Хейстингса.

◆ The Ideals of the Prophets, Edin., 1915 (посмертное изд. с библиогр. трудов Д.); в рус. пер.: Второзаконие, ЕЭ, т. 5.

● Sanday W., The Life-Work of S.R.Driver. A Sermon, etc. (Preached in the Christ Church on March 8), Oxf., 1914; ODCC, p.426.

ДРЕВНЕЕВРЕ́ЙСКИЕ ПЕРЕВО́ДЫ НО́ВОГО ЗАВЕ́ТА — делались уже в тот период, когда *древнеевр. язык был исключительно культовым. Первый опыт перевода был осуществлен Симоном Аутоманосом в 1360. В дальнейшем они появлялись неоднократно. *Карминьяк насчитывает их около 90. В 19 в. наиболее известным был перевод Франца *Делича, переиздававшийся и в 20 в. Из последних переводов лучшим считается перевод Андре Шураки (Иерусалим).

Первоначально целью Д. п. НЗ было содействие христианизации лиц, исповедующих иудаизм, но постепенно экзегеты осознали их науч. значение, особенно после того, как в результате кумранских находок появилась возможность познакомиться с евр. яз. евангельской эпохи. Переводы на этот язык помогают изучать семитич. основу греч. текста НЗ и тем самым выявлять его связь с преданием христ. первообщины. Мн. слова и выражения апостольских писаний, необычные для греч. языка, нашли свое объяснение, когда им были найдены эквиваленты в евр. языке По наблюдениям библеистов-филологов, Д. п. НЗ зачастую выглядят как обратный перевод, оригинал к-рого был написан на семит. языке.

● *Carmignac J., La naissance des Evangiles synoptiques, P., 1984 (им же издан ряд старых Д. п. НЗ).

ДРЕВНЕЕВРЕ́ЙСКИЙ ЯЗЫ́К, язык, на к-ром написано подавляющее большинство книг ВЗ. В библ. времена он именовался «ханаанским» (Ис 19:18) и «иудейским» (Ис 36:11). Одной из отличительных его особенностей является устойчивость в грамматич. отношении на протяжении мн. веков и отсутствие ясно выраженных диалектов. Тем не менее в ВЗ можно различить части архаичные, классические и более поздние, арамеизированные. Существ. изменения, произошедшие в поздний период, позволяют выделить «среднееврейский» язык, к к-рому обычно относят *кумранские тексты и тексты *Талмуда. После окончательного уничтожения иудейского государства имп. Адрианом (2 в. н.э.) Д. я. в своей «средней» форме сохранился как культовый. Язык «иврит», принятый в совр. Израиле, еще более отдалился от Д. я. вследствие модернизации.

Произношение в Д. я. имеет в наст. время два варианта (различие их сводится гл. обр. к огласовке): «ашкеназский», закрепившийся у евреев в Северной, Восточной и Западной Европе, и «сефардский», употреблявшийся в Южной Европе, более близкий к древнему произношению, но не тождественный ему.

В святоотеч. лит-ре высказывалось мнение, что Д. я. — первый по времени язык человеческого рода или что он был дан народу Самим Богом через Моисея (*Ориген, блж. *Феодорит Киррский), однако существовали и возражения против подобной т. зр. (свт. *Григорий Нисский). В наст. время установлено, что Д. я. происходит от общесемит. корня и родствен языкам финикийцев, вавилонян, ассирийцев, арабов и сирийцев. Он принадлежит к сев.-зап. ветви этих языков, а именно к ее ханаанской семье.

Д. я. был усвоен предками израильтян, вероятно, в эпоху обитания пат-

риархов в Палестине (19–18 вв. до н.э.). Т. о., он не был их первонач. языком и поэтому именовался «ханаанским». Несмотря на относительную непрочность племенной *амфиктионии, Д. я., по мнению *Велласа, обрел единство еще до того, как стал лит. языком. *Алфавит Д. я. консонантный, т. е. включает только согласные (22 буквы); значки для гласных были введены в 6–7 вв. н.э. масоретами. Как правило, корни слов состоят из трех согласных. От глаголов 3-го лица ед. числа совершенного времени (*каль*) производятся все части речи (за исключением местоимений). Среднего рода в Д. я. нет; кроме ед. и мн. числа есть число двойственное. Глагол имеет семь осн. залогов и неск. дополнительных, к-рые употребляются редко.

По словам *Шатобриана, Д. я. «сжатый, выразительный, почти лишенный глагольных окончаний, передающий два десятка оттенков мысли изменением одной-единственной буквы, являет собой наречие народа, замечательным образом сочетающего в себе первозданную простоту с глубоким знанием людей». Отвлеченные идеи с трудом передаются на Д. я., ему свойственны лапидарность и конкретная образность. Существует глубокое соответствие между ним и библ. ветхозав. мыслью.

● *Гезениус В.Ф.Г., Евр. грамматика, пер. с нем., СПб., 1874; *Дьяконов И.М., Языки древней Передней Азии, М., 1967; ПБЭ, т. 5, с. 218–22; *Троицкий И.Г., Грамматика евр. яз., СПб., 1908[2]; Троицкий М., Краткая грамматика древнеевр. яз., Одесса, 1901[2]; *Штейнберг О.Н., Евр. и халдейский этимологич. словарь к кн. ВЗ, т.1–3, Вильна, 1878–81; *Barr J., The Semantics of Biblical Language, L., 1983; Driver G., Problems of the Hebrew Verbal System, Edin., 1936.

ДРЕ́ВНИЙ ВОСТО́К И БИБЛИЯ. Д.В. принято называть группу цивилизаций, развившихся в Восточном Средиземноморье, по берегам Нила и в Передней Азии. (Понятие «Д.В.» включает также страны Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока.) Чтобы очертить пределы переднеазиатско-египетского Д.В., Э*Майе. и *Тураев употребили термин «классический Восток». Именно этот «классический Восток» и был материнским лоном для культуры, в рамках к-рой сложилось Свящ. Писание ВЗ.

Истоки цивилизаций Д.В. уходят в глубокую древность, наивысшего же расцвета они достигли в период между 3 тыс. до н.э. и 4 в. до н.э., когда пала последняя древневост. (Персидская) держава.

1. Первые сведения о Д.В. Европа получила только из Библии и из соч. антич. писателей, но за последние 150 лет археология как бы воскресила наследие великих угасших культур. Были раскопаны древние города, найдены памятники религ. и светской лит-ры, восстановлена (хотя далеко не полностью) картина многовековой, богатой событиями истории Д.В. Находки новых памятников постоянно продолжаются (только в 20 в. были открыты Хеттская, Древнеанатолийская, Угаритская, Эблаитская, Дильмунская и др. цивилизации Д.В.).

2. Библ. мир невозможно отделить от древневост. культур, особенно тех, что существовали в районе «Плодородного полумесяца», между Египтом и Месопотамией. В политическом и культурном отношении Палестина представляла собой часть Д.В. Международная жизнь и торговля, формы хозяйства и социальные порядки, лит-ра и обычаи — все это (несмотря на примитивные средства сообщения) связывало между собой страны Д.В.

С формальной т. зр. Библия является произведением древневост. круга, хотя судьба ее оказалась уникальной. Слово Божье, входя в мир человека, отражается в той конкретной среде, к к-рой оно обращено. А эта среда носила древневост. характер. Поэтому изучение Д.В. необходимо для правильного понимания языка, мышления и понятий свящ. авторов, а также для достоверного и конкретного восстановления историч. фона свящ. истории спасения, предварившей явление Богочеловека. Изучение Д.В. имеет и апологетическое значение для библеистики, т. к. подтверждает многие историч. сообщения ВЗ и НЗ; в то же время востоковедение внесло ряд уточнений и поправок в старые представления о ходе ветхозав. истории.

3. Культура Месопотамии (ныне Ирак), к-рую условно было принято называть вавилонской, в разные периоды соприкасалась с древнеевр. и наложила на нее определ. отпечаток. Именно в странах Двуречья число 7 было священным; оттуда, по-видимому, происходит название субботы. *Дуализм водного *хаоса и божественного порядка и др. элементы сказаний Двуречья в какой-то мере повлияли на форму начальных глав Кн. Бытия. С Вавилоном связаны сказания о *Потопе и башне. Есть основания думать, что сходство генеалогии десяти допотопных царей в мифологии Двуречья с перечнем десяти праотцев в Библии не случайно. «По общему ходу культуры, — замечает *Гункель, — и по аналогии с историей Творения и Потопа нужно признать, что еврейское предание возникло из вавилонского». Если учесть, что Авраам и его предки жили первоначально в Двуречье (Ур Халдейский), то влияние месопотамской культуры представляется естественным. Однако оно не носило столь всеобъемлющего характера, как это пытались изобразить Фридрих *Делич и сторонники *панвавилонизма. Вообще в допленный период история ВЗ пересекается с Двуречьем преимущ. в сфере политической (ассир. завоевания, союз Езекии с Вавилоном). В эпоху же Плена, когда ядро народа Божьего оказалось переселенным в халдейскую столицу, его верования и свящ. письменность были уже достаточно сложившимися, поэтому влияние Вавилона было поверхностным.

4. С Египтом Израиль граничил почти непосредственно; их отделяла лишь Синайская пустыня, к-рую можно было обойти, двигаясь вдоль Средиземного моря через землю филистимлян. Вопрос, насколько повлияла культура египтян на Израиль в период его долгого пребывания в Дельте, считается открытым. Есть отд. сходство между Моисеевым монотеизмом и солярным монотеизмом царя Эхнатона (14 в. до н.э.). Эхнатоновский гимн Солнцу имеет точки соприкосновения со 103-м псалмом (см. ст. Амарнский период). Из Библии известно, что Моисей был воспитан у египтян и мог познакомиться с монотеистич. исканиями жрецов. Отмечалось, в частн., что в одной из егип. космогоний первичной стихией является, как и в Библии, водная бездна. *Тураев усматривал в мемфисском богосл. трактате домоисеева времени прообразы учения о творческом Слове Божьем. Несомненно, что сословие писцов (*евр.* סופרים, *СОФЕРИ́М*), к-рое появилось при Соломоне, имело в качестве образца подобное же сословие в Египте. Есть буквальные совпадения между некрыми изречениями Притчей Соломона и егип. моралиста Аменемопе. Политически Египет чаще всего выступал союзником иудеев против Ассирии и Вавилона, хотя два раза ненадолго

подчинял Палестину (при Шешонке I в 10 в. до н.э. и при Нехо II в кон. 7 в. до н.э.). Егип. влияние больше всего сказалось на архитектуре и искусстве допленного периода (это видно из материалов раскопок), но это влияние шло косвенным путем, через финикийские каналы.

5. Финикийцы и хананеи (представлявшие собой фактически единый этнос) оказали наибольшее влияние на израильтян во времена судей и ранней монархии. Это влияние было двойственным: с одной стороны, оно помогло сложиться поэтич. культуре древнего Израиля (о чем говорит художеств. родство ханаанской поэзии и псалмов), а с другой — было постоянным соблазном, питавшим языческие склонности народа (см. ст. Угарит).

6. Длительное персидское господство также не прошло бесследно. Хотя оно не затрагивало прямо религ. жизни народа, косвенно в иудейское сознание проникал иранский дуализм, ангелология и демонология (это особенно сказалось на апокалиптич. литре и *кумранских текстах).

7. Однако гораздо важнее этих точек пересечения ВЗ и древневост. культуры было то противостояние язык. миросозерцанию, к-рое мы находим в Библии. «Христианское богословие слагалось в борьбе с ересями, — писал *Трубецкой. — Еврейская религиозная мысль развивалась в упорной и тяжелой борьбе с язычеством — иноземного и отечественного происхождения. Единство Ягве, Его всемогущество, сила и слава — вот содержание как положительного учения о Боге, так и зарождающейся полемики и апологетики» («Учение о Логосе», с. 245).

Миросозерцание Д.В. было мифологическим: народы Востока не ощущали себя отделенными от природы; природа в их глазах была насыщена высшими и низшими силами, обладающими волей (доброй или злой). Весь космос воспринимался как замкнутая, завершенная, устойчивая система, частью к-рой был человек. В его задачу входило лишь поддерживать своими силами (обрядами, правилами, табу и пр.) единый космич. порядок. В учении библ. пророков, начиная с Моисея, Бог открывается как Святой, запредельный миру. Природу наполняет лишь Его отблеск («Слава»). Важнейшие же Свои деяния Он совершает в истории человечества. Человек занимает исключительное место в творении, он не просто часть его, но и «образ» Бога. Он призван «господствовать» над природой. Его слабость проявляется лишь тогда, когда он отпадает от Творца (см. ст. Природа в Библии). Человек свободен в выборе пути даже перед лицом Божьим. Бог ждет от него добровольного ответа на призыв, призыв к соучастию в божественном Домостроительстве (в этом смысл Завета). Мир в библ. учении — не завершенная и закрытая система; он открыт к бесконечному восхождению, к-рое имеет целью полное осуществление божественной воли (Царство Божье). Все это образует пропасть, отделяющую миросозерцание Д.В. от Библии, несмотря на то, что она зачастую говорит древневост. языком. Как отмечал в этой связи Вл. *Соловьев, важны не камни, из к-рых строится здание, а само здание, его план и форма. Показательно, что именно Гункель, ученый, больше всего сделавший для выявления древневост. влияний в Библии, вынужден был признать, что мифопоэтич. материал Востока свящ. писатели очистили, преобразили и сделали средством для передачи учения, в корне отличного от тех, что бытовали на Д.В.

■ Поэзия и проза Д. В., БВЛ, т.1; Хрестоматия по истории Д.В., под ред. В.В.Струве и Д.Г.Редера, М., 1963; Луна, упавшая с неба. Древняя лит-ра М. Азии, пер. с древнемалоазиат. яз., М., 1977; Повесть Петеисе III. Древнеегип. проза, М., 1978; Хрестоматия по истории Д.В., ч.1–2, под ред. М.А.Коростовцева и др., М., 1980; Я открою тебе сокровенное слово. Лит-ра Вавилонии и Ассирии, пер. с аккад., М., 1981; Pritchard J.B., The ancient Near East: an antology of Texts and Pictures, Princeton, 1958.

● Белявский В.А., Вавилон легендарный и Вавилон исторический, М., 1971; Бернхардт К.Х., Древний Ливан, пер. с нем., М., 1982; Варга Д., Д.В., пер. с венг., Будапешт, 1979; В преддверии философии, пер. с англ., М., 1984; Заблоцка Ю., История Бл. Востока в древности, пер. с польск., М., 1989; ИВЛ, т.1; История древнего мира, под ред. И.М.Дьяконова и др., т. 1, 3, М., 1983[2]; История Д.В., ч.1–2, М., 1983–88; Источниковедение истории Д.В., под ред. В.И.Кузищина, М., 1984; Клengель-Брандт Э., Путешествие в древний Вавилон, пер. с нем., М., 1979; Клочков И.С., Духовная культура Вавилонии, М., 1983; Коростовцев М.А., Религия древнего Египта, М., 1976; Культура древнего Египта, отв. ред. И.С.Кацнельсон, М., 1976; Лит-ра Д.В., под ред. Н.И.Конрада, М., 1971; Оппенхейм А.Л., Древняя Месопотамия, пер. с англ., М., 1980; ПБЭ, т.5, с.281–94; Садаев Д.Ч., История древней Ассирии, М., 1979; Светлов Э. (прот. Мень А.В.), Магизм и Единобожие, Брюссель, 1971; его же, Вестники Царства Божия, Брюссель, 1972; см. также библиогр. к ст.: Археология библейская; Панвавилонизм в библеистике; Угарит; Эбла.

ДРЕВС (Drews) Артур (1865–1935), нем. философ-пантеист, представитель *отрицательной критики библейской. Окончил Берлинский ун-т; был приват-доцентом в Высшей технич. школе (Карлсруэ).

В своих религ.-филос. произведениях развивал идеи Ф.Ницше и Э.Гартмана. Книга Д. «Религия как самосознание Божества» («Die Religion als Selbst-Bewusstsein Gottes», Jena–Lpz., 1906) посвящена «религии будущего», или «монизму», сущность к-рой заключена в раскрытии божественного начала, скрытого в человеке. Для человека, писал Д., нет иного спасения, «кроме спасения через самого себя, через духовное божественное свойство своей самости». Веру в реального, историч. Христа философ считал гл. препятствием на пути к этой религии самообожествления. С целью устранить это препятствие Д. собрал воедино все аргументы *мифологической теории и изложил их в книге «Миф о Христе» («Die Christusmythe», Bd.1–2, Jena, 1910, рус. сокр. пер.: т.1–2, М., 1923–24; дореволюц. пер. был уничтожен цензурой). Историч. лицом Д. признавал лишь ап. Павла; Христос же, по его концепции, был *мифом, сотканным из различных элементов вост. и антич. мифологии. Все *нехристианские свидетельства о Христе Д. отверг как подложные.

После выхода книги в свет философ ездил по Германии с лекциями о мифичности Христа, писал многочисл. памфлеты и брошюры, проповедующие закат христианства и зарю «религии будущего». В последние годы жизни Д. сблизился с идеологами нацизма. Выступления Д. вызвали широкие протесты христ. общественности и уничтожающую критику со стороны историков, богословов и экзегетов всех конфессий (напр., И.*Вайсса, *Зодена, *Булгакова, *Хвольсона и др.).

◆ Deutsche Religion, Münch., 1935; в рус. пер.: Жил ли ап. Петр?, М., 1924; Жил ли

Христос?, М., 1924; Миф о Деве Марии, М., 1926; Происхождение христианства из гностицизма, М., 1930; Отрицание историчности Иисуса в прошлом и настоящем, М., 1930.

● *Бердяев Н., Религия монизма (по поводу кн. А. Д.), ВФП, 1914, № 123; *Зарин С.М., Мифологич. теория Д. и ее разбор, СПб., 1911; Кублановв М.М., Новый Завет. Поиски и находки, М., 1968; СИЭ, т.5. Проч. лит-ру см.: Enc.Kat., t. 4, s. 208.

ДРОЗДО́В Николай Михайлович (1849–1920?), рус. правосл. библеист и филолог, доктор богословия. Род. в Рязанской губ. в семье священника. Окончил КДА (1876), где с 1883 состоял профессором каф. лат. языка. Принимал участие в переводе трудов блж. *Иеронима.

Магистерская работа Д. «Исторический характер Кн. Иудифь» (ТКДА, 1876, № 4, 5) была написана в духе умеренного критицизма. Автор стремился избежать двух крайностей, к-рые обычно проявлялись в суждениях о Кн. Иудифи: либо считали ее целиком достоверной, либо полностью отрицали в ней историч. ядро. По определению Д., Кн. Иудифи — «не чисто историческое и не чисто поэтическое произведение». В ней «главные черты заимствованы из действительной жизни, но при изложении исторического материала допущены с особой целью аллегорические приемы, изменения собственных имен и тому подобные отступления от действительности». Археологич. открытия более позднего времени подтвердили эту т. зр. (см. ст. Иудифи книга).

Осн. трудом Д. стала его докторская дисс. «О происхождении Кн. Товита» (К., 1901), к-рая сначала печаталась отд. главами в Трудах КДА (1884, № 6; 1900, № 9; 1901, № 1, 2).



Николай Михайлович Дроздов

Автор поднял огромный сравнительный материал (памятники, характеризующие учение *маздеизма, сказание об Ахикаре и др.), провел текстуальный анализ Кн. Товита по древним рукописям, систематизировал свидетельства об этой книге древних толкователей и исследователей Нового времени. Выводы Д. свелись к трем пунктам: 1) оригинал Кн. Товита был написан на *арам. языке; ближе всего к нему стоит греч. перевод; 2) книга отражает действит. события; 3) первые 13 глав книги написаны самим Товитом, гл. 14 — другим лицом. Следует отметить, что, хотя датировка книги, предложенная Д., сейчас никем из библеистов не разделяется (см. ст. Товита Книга), труд его сохраняет большое значение.

Д. неоднократно указывал, что рус. правосл. библеистика уже достигла той степени зрелости, когда она в состоянии сказать свое собств. слово. Труды Д., отмеченные эрудицией и глубиной анализа, сами по себе доказывают правоту его убеждения.

◆ К вопросу о соглашении библ. свидетельств с данными ассириологии, ТКДА, 1896, № 8; В защиту свободного науч. исследования в области библиологии, ТКДА, 1902, № 10, 11.

● *Мышцын В.Н., Рец. на кн.: [Дроздов Н.М., О происхождении Кн. Товита, К., 1901], БВ, 1902, № 5; его же, О неудачном соединении науч. критицизма с православною точкою зрения. Ответ проф. Дроздову, БВ, 1902, № 12; ПБЭ, т. 5, с. 47–8.

ДУАЛИ́ЗМ (от лат. dualis — двойственный), религ. и филос. учение, к-рое усматривает в основах бытия существование двух равноправных противоположных начал. В плане этиологическом Д. исходит из наблюдения над феноменами природы (ночь и день, холод и зной, жизнь и смерть, мужчина и женщина и т. д.); в плане психологическом он связан с представлениями об отце и матери, переносимыми на природный и божественный мир; кроме того, законами психологии объясняются бинарные структуры мифов (см. ст.: Миф и Библия; Структуралистское толкование Библии); в плане социальном Д. нередко выводят из противостояния кочевников и оседлых народов, «своих» и «чужеземцев».

Богосл. обоснование Д. опирается на идею отпадения мира от Бога, где неизбежной становится борьба противоположных начал. В истории религий Д. проявляется в двух гл. формах: 1) признание двух взаимодополняющих высших начал (кит. Ян и Инь, божеств. Отец и божеств. Мать в языч. мифологии); 2) вера в два равноправных начала, находящихся в борьбе между собой. Последняя форма — наиболее распространенная на *Древнем Востоке и в Древней Греции (боги *хаоса и боги созидания в мифах Месопотамии и Ханаана, хтонические божества и олимпийцы у греков, Агурамазда и его соперник в маздеизме). Разновидность Д. представляют собой гностич. учения, резко противопоставляющие материю и дух. Их доктрины получили развитие в ср.-век. религиях и сектах (*манихейство, богомильство, катаризм). В Библии содержатся многочисл. дуалистич. реминисценции (образ левиафана как чудовища хаоса, свет и тьма, добро и зло, правда и беззаконие), но Писание никогда не переносит Д. в сферу божественного. Противоположности не выходят за грани тварного мира.

● Светлов Э. [прот. Мень А.В.], Магизм и Единобожие, Брюссель, 1971; ODCC, p. 428; RGG, Bd.2, S. 272.

ДУБЛЕ́ТЫ БИБЛЕЙСКИЕ, двойные вариации одних и тех же тем в библ. сказаниях (напр., Быт 16:4-16 и 21:9-21; Исх 16 и Числ 11). По мнению одних толкователей, Д. указывают на действительное повторение событий, а по мнению других (к-рых в наст. время большинство), библ. Д. зафиксировали два варианта одного предания.

ДУМ (Duhm) Бернхард (1847–1928), нем.-швейц. протестантский библеист. Богосл. образование получил в Гёттингенском ун-те, где с 1877 стал э.орд. профессором ВЗ. С 1888 профессор ВЗ в Базеле. Еще до выхода в свет «Введения в историю Израиля» *Велльхаузена Д. в своей книге «Богословие пророков» («Die Theologie der Propheten...», Bonn, 1875) высказал мысль о том, что классич. *профетизм предшествовал окончательному формированию Закона. Поэтому Д. встретил теорию Велльхаузена с полным одобрением. Осн. идея Д. заключалась в том, что подлинными основателями ветхозав. *монотеизма были *пророки. Вокруг их богословия по-

стоянно сосредоточены интересы Д. В своем комментарии на Кн. прор. Исайи («Das Buch Jesaia», Gött., 1892) Д. впервые указал на отличие Ис 56–66 от Ис 40–55 (т. н. *Второисайи). По его мнению, эти главы написал неизвестный пророк, живший после возвращения из Плена, к-рого Д. обозначил как Т р и т о и с а й ю. Д. выделил песни *Служителя Господня как особую часть Кн.Исайи. Исследование Д. о псалмах (1899, 1922[2]) сразу же вызвало серьезные возражения библеистов, т. к. он относил почти всю Псалтирь ко *Второго Храма периоду (в т. ч. отд. псалмы ко времени Маккавеев).

◆ Israels Propheten, Tüb., 1916. Полн. библиогр. трудов Д. см. в его кн.: Das Buch Jesaia, Gött., 1967[5].

● K r a u s, S.275–83; RGG, Bd.2, S.281–82.



Игорь Михайлович Дьяконов

ДЬЯ́КОНОВ Игорь Михайлович (1915–99), сов. востоковед, переводчик ряда библ. книг. Род. в Петрограде. Окончил историч. и филологич. фты ЛГУ (1938), докттор историч. наук (1960). Преподавал в ЛГУ, был участником междунар. востоковедч. конгрессов, почетный член Амер. вост. общества. Д. опубликовал более 160 работ, посвященных гл. обр. истории *Древнего Востока (Ассирии, Вавилона, Урарту, Хеттского царства). Его труд «Языки древней Передней Азии» (М., 1967) содержит историко-филологич. очерк *древнеевр. и *арам. языков.

Библ. тематику включают очерки Д. «Сирия, Финикия и Палестина в III–II тысячелетиях до н.э.» и «Культура Передней Азии в первой половине I тысячелетия до н.э.» (в соавторстве), помещенные в 1 и 2 т. «Истории древнего мира» (под ред. И.М.Дьяконова и др., т.1, М., 1983[2], т.2, М., 1982). В них на основе совр. исследований дается картина ветхозав. истории. Д. принадлежат переводы Песни Песней и Екклесиаста (БВЛ, т.1, М., 1973). Этим переводам предпослана статья Д. о древнеевр. лит-ре, в к-рой рассматривается ее история, характер и связь с лит-рой других культур Древнего Востока.

◆ Переселение заречных племен (и́брим), в кн.: История Древнего Востока, М., 1988, ч. 2.

● М и л и б а н д. БССВ (там же см. список осн. работ Д.).

ДЬЯЧЕ́НКО Григорий Михайлович, прот. (1850–1903), рус. правосл. церк. писатель. Род. в Витебской губ. в семье диакона. Образование получил в МДА, к-рую окончил в 1877. В 1885 стал священником, а в 1899 — протоиереем. Пастырское служение проходил в моск. храме св. мч. Трифона, где получил известность как одаренный проповедник. Магистерская работа Д. «О приготовлении рода человеческого к принятию Спасителя» (М., 1885) включала и библ. раздел «Приготовление еврейского народа к принятию христианства», к-рый ранее был опуб-

ликован в ПО (1884, № 5/6). В этом труде Д. показал, как религ. история древних народов была «детоводительницей» к новозав. Откровению. Осн. работы Д. носят гомилетич. характер. Он составил множество проповедей на темы Свящ. Писания (по церк. чтениям), к-рые служили ценным пособием для неск. поколений пастырей.

◆ Действительность вознесения Господа нашего Иисуса Христа, ЧОЛДП, 1878, № 2; Ветхозав. мессианские пророчества, ПО, 1884, № 7; Ежедневные поучения в Слове Божием, т.1–3, М., 1899[2]; Проповедническая энциклопедия, М., 1903.

ДЮ́РЕР (Dürer) Альбрехт (1471–1528), нем. живописец и график. Род. в Нюрнберге в семье потомственного ювелира, к-рый и стал его первым учителем. В молодые годы Д. много странствовал по Европе, охваченной предреформационными волнениями, а в 1495 открыл собств. мастерскую в Нюрнберге.

В 1498 Д. издал серию гравированных иллюстраций к Апокалипсису. В этих произведениях он выступил как художник-мыслитель и художник-богослов, стремящийся найти в Библии толкование событий своего времени. Трудновыразимая символика Апокалипсиса истолкована Д. с буквальной наглядностью, метафоры превращены в фантастические, порой устрашающие образы (напр., ноги Ангела, в соответствии с Откр 10:1, изображены в виде колонн, увенчанных языками пламени). Характерна дробная многоплановая композиция гравюр, рассчитанная на тщательное, неспешное созерцание. Реалистич. изображение человека и панорамы нем. земли соседствуют с явлениями потустороннего мира, обрисованными резко, подчас гротескно. Гравюры пронизаны ужасом мировых катастроф, предчувствием надвигающейся бури, но в них господствует апокалиптич. вера в торжество Божьей правды.



Альбрехт Дюрер. Автопортрет. Уффици. Флоренция

Работая над Апокалипсисом, Д. пользовался советами богословов (в частн., монаха-августинца Евхерия Кара). Проповедь *Лютера Д. встретил восторженно и, когда прошел слух о гибели реформатора, писал: «О Боже, если Лютер умер, кто будет нам объяснять святое Евангелие?» Д. был знаком со мн. реформаторами и гуманистами, в т. ч. с *Эразмом Роттердамским, *Меланхтоном и *Цвингли. Библ. тематика привлекала его до конца дней. Им были созданы гравюры «Блудный сын» (1496–98), «Адам и Ева» (1507), цикл «Жизнь Марии» (1502–05), два цикла «Страсти Христовы» (1507–13), «Тайная Вечеря» (1523), диптих «Четыре апостола» (1526) и др.

● Зарницкий С.В., Дюрер, М., 1984; Либман М.Я., Д. и его эпоха, М., 1972; Нессельштраус Ц.Г., Альбрехт Д., 1471–1520, Л.–М., 1961.

ДЮШЕ́Н (Duchesne) Луи, свящ. (1843–1922), франц. католич. историк древней Церкви. Д. изучал богословие в Риме. Рукоположен в 1867. Под влиянием своего учителя Де Росси проникся интересом к церк. археологии. Преподавал историю древней Церкви в ряде высших учебных заведений, в т.ч. в Католич. ин-те Парижа (1877–85), где с 1877 был профессором. С 1895 до конца дней состоял директором Французской археологич. школы (Рим). Д. участвовал в науч. экспедициях по Италии, Греции, М. Азии и Афону, где открыл и изучил множество древних манускриптов. В 1900 папа Лев XIII назначил Д. апостольским протонотарием. С 1888 член Академии надписей. В 1910 избран во Французскую академию.

Д. не был библеистом; его труды касались гл. обр. литургики, агиографии, истории папства и патрологии; однако одна из осн. его работ затрагивает историю апостольского времени и книг НЗ. Этот труд — «L'histoire ancienne de l'Eglise» (vol.1–3, P., 1908–11, в рус. пер.: «История древней Церкви», под ред. И.В.Попова и А.П.Орлова, т.1–2, М., 1912–14), — сначала выходил и переводился беспрепятственно, но перевод его на итал. яз. вызвал недовольство церк. властей. Труд Д. был внесен в существовавший тогда индекс запрещенных книг. Автора обвиняли в склонности к *«модернизму», против к-рого в то время велась решительная борьба. Однако Д. никогда не был модернистом в обычном смысле слова. Модернизм исходил из определенных филос. теорий, уводивших от исконных христ. принципов. Между тем Д. в своих исследованиях, стремясь к возможной объективности, избегал предвзятых идей. Он считал себя представителем «среднего направления», к-рому были чужды и шаткие гипотезы, и слепое следование традиционному богословию. «Я чувствую одинаковое отвращение, — писал он, — к нелепостям иных теорий, как и иных легенд». Д. подчеркивал, что гл. гонителями Иерусалимской церкви были *саддукеи, а не *фарисеи. Что же касается *ессеев, то он считал возможным последующее обращение части их в христианство. Д. повествует о раннем периоде истории Церкви, опираясь лишь на самые надежные свидетельства. Д. сжато, но ярко и убедительно изображает столкновение ап. Павла с единомышленниками ап. Иакова, в среде к-рых «смелые новшества Павла были скорее терпимы, чем признаны». Разногласия в первых общинах привели, по Д., к возникновению ересей уже в самое раннее время.

Суммируя свои взгляды на происхождение синоптич. Евангелий, Д. пишет: «Сверх того общего факта, что Евангелия были даны Церкви апостолами или их непосредственными учениками, результаты, к которым приводит нас самая осведомленная, прони-



Луи Дюшен

цательная и даже самая смелая критика, всегда имеют нечто неясное и гадательное... Христианская проповедь немыслима без некоторого повествования о жизни ее Основателя. Апостолы с самых первых дней должны были рассказывать о своем Учителе, напоминать о Нем тем, которые знали Его, и возвещать о Нем никогда не видевшим Его. Из этого устного и, естественно, неодинакового евангелия должны были с ранних пор произойти различные и, в свою очередь, неполные редакции, которые, комбинируясь между собой и передаваясь через более или менее многочисленные посредства, образовали в конце концов три текста, которые мы называем синоптическими».

Вопрос о принадлежности 4-го Евангелия ап. Иоанну Зеведееву Д. считал «весьма спорным». Древнейшими памятниками свящ. новозав. письменности он признавал послания ап. Павла (между 53 и 62 гг.), за исключением *Пастырских посланий, к-рые он относил к более позднему времени. В суждениях об авторе Апокалипсиса Д. предпочитал держаться древнего предания, приписывавшего его Иоанну Зеведееву, однако не закрывал глаза и на трудности, к-рые возникают в связи с этим вопросом. Возражая тем, кто, ссылаясь на учение о Логосе, видел в 4-м Евангелии продукт *эллинизма, Д. замечает, что «Логос встречается также и в Апокалипсисе, т. е. в самой неалександрийской книге, которую только можно себе представить».

◆ Библиогр. трудов Д. см. в предисл. к рус. изд. его кн. и в кн.: G a b r o l F., Monseigneur Louis Duchesne. Son oeuvre historique, «Journal of Theological Studies», Oxf., 1922/23, v. 24, p. 253–82.

● СИЭ, т. 5; Enc.Kat., t. 4, s. 304; ODCC, p. 429.

Е

ЕВА́ГРИЙ (Εὐάγριος) ПОНТИЙСКИЙ (ок. 345–399), греч. подвижник, духовный писатель и экзегет. Род. в провинции Понт (Черноморское побережье М. Азии). В молодые годы увлекался философией; был близок к свт. *Василию Великому, к-рый поставил его чтецом. Он пользовался также расположением свт. *Григория Нисского и свт. *Григория Назианзина, рукоположившего его в диаконы. После II Вселенского собора (на к-ром Е. присутствовал в качестве участника) Е. побывал в Египте и вернулся в Константинополь к новому патриарху Нектарию. Но вскоре, спасаясь от постигших его искушений (от страсти к женщине), он покинул столицу и удалился в пустыню (сначала в Палестинскую, а в 383 — в Египетскую). В Египте он сблизился с великими учителями монашества, с Макарием Египетским и Макарием Александрийским. Два года Е. провел в Нитрии и 14 лет в Келлии. Феофил Александрийский решил поставить его в епископы, но Е. тайно скрылся.

Как и его учитель свт. Василий Великий, Е. был одним из первых аскетических писателей, вышедших из образованной среды. Ему принадлежит ряд книг, к-рые включают краткие поучения о подвижнической жизни («Главы о деятельной жизни», «Зерцало для иноков», «Гностик», «О молитве» и др.). С Е. начинается традиция писаний об умной молитве. Вся эта традиция в той или иной степени испытала его влияние. Но, как замечает прот. И. Мейендорф, влияние трудов Е. «было, к сожалению, не только положительным: через них... монашество Востока усвоило язык платонизма, который, правда, был языком того времени и, следовательно, был неизбежен, но который тем не менее грозил увлечь духовность пустыни в направлении, чуждом Евангелию». Спиритуализм Е., заимствованный им у *Оригена, привел к осуждению его взглядов на V Вселенском соборе. Однако сочинения Е. продолжали оставаться авторитетными и иногда издавались под именем прп. Нила Синайского.

Экзегетич. писания Е. целиком не сохранились. Фрагменты его «Толкования на Псалмы» содержатся в древней Selecta in Psalmos, как это доказал католич. патролог Г. У. фон Бальтазар. В библ. *катенах уцелели комментарии Е. на Притчи Соломоновы. В начале нашего века М. Фаульхабер отыскал 25 его пояснений к Кн. Иова. Известно, что Е. толковал Ев. от Луки. Все комментарии Е. несут на себе печать оригеновского аллегоризма и спи-

ритуализма. Напр., Е. пишет: «Когда ум, совлекшись ветхого человека, облечется в того, который от благодати, тогда и свое состояние узрит он во время молитвы, подобно сапфиру или небесному цвету, что Писание именует и “местом” Божиим, какое видели старцы на горе Синайской» (Главы о деятельной жизни к Анатолию, 70). Повеление прор. Иеремии — не иметь жены и детей — Е. толкует не только буквально, но и иносказательно, как образ отказа от «плотских помыслов и желаний». Осн. целью Е. было извлечь из Библии нравств. уроки для подвижнической жизни. В своем «Зерцале» он подражал афористич. стилю Кн. Притчей Соломоновых.

◆ SC, t.170–71, в рус. пер.: Евагрия монаха наставления о подвижничестве, в кн.: Добротолюбие, М., 1905[4], т.1; Слово о молитве, там же, М., 1913[3], т. 2; Увещание к монахам, там же (приписано прп. Нилу Синайскому).

● Палладий Еленопольский Лавсаик, пер. с греч., СПб., 1873[3]; ПБЭ, т. 5, с.168–70; Сократ Схоластик, Церк. история, пер. с греч., СПб., 1850; *Троицкий И.И., Обозрение источников начальной истории егип. монашества, Серг. Пос., 1906; ODCC, p. 484–85.

ЕВА́НГЕЛИЕ А́ПРАКОС (греч. εὐαγγέλιον — евангелие; ἄπραχτος недельное, праздничное), особая форма издания Четвероевангелия, появившаяся в средние века. Тексты помещались в Е. а. не в обычной последовательности, а по зачалам, в соответствии с кругом церк. чтений. Е. а. печатались в России вплоть до 20 в. Примечательно, что св. равноап. Кирилл и Мефодий начали с Е. а. свой перевод Писания. Древнейшим на Руси Е. а. является *«Остромирово Евангелие». Существовали и аналогичные издания Апостола (т. е. Деяний и Посланий). На Западе Е. а. соответствуют *Лекционарии.

● Библия, СКДР, вып. 1, с. 68 сл.

ЕВАНГЕЛИ́СТ (εὐαγγελιστής), термин, к-рым в первом поколении христиан обозначали проповедников Благой вести (Деян 21:8). После появления письменных Евангелий слово «Е.» стало обозначать их авторов: Матфея, Марка, Луку и Иоанна.

ЕВАНГЕЛИСТА́РИЙ, указатель богослужебных евангельских чтений.

ЕВА́НГЕЛИЯ (от греч. εὐαγγέλιον; евр. בשורה, *БЕСОРА́* — благая, или радостная, весть), первые четыре книги новозав. канона, посвященные земной жизни, учению, смерти и Воскресению Иисуса Христа, книги, к-рые являются средоточием и вершиной НЗ и всей Библии в целом.

Хотя, кроме канонич. Е. — от Матфея, Марка, Луки и Иоанна, — существовали и другие, Церковь признала только эти четыре подлинным выражением апостольского благовестия. Наиболее ранние письменные свидетельства о Четвероевангелии как о свящ. книгах, принятых Церковью, восходят ко 2 в. (еп. *Папий Иерапольский, *Татиан, *Антимаркионитский пролог, *Мураториев канон, свт. *Ириней Лионский).

1. Происхождение названия «Е.». В антич. словоупотреблении термин «Е.» означал провозглашение к.-л. отрадной новости (напр., сообщение о победе), торжество в честь этой новости или награду, к-рую получал вестник радости. Аналогичный смысл имело и евр. слово *бесора* в ВЗ (Ис 52:7; 61:1), в к-ром оно приобрело сотериологич. оттенок. В устах Иисуса и у первоапостолов слово «Е.» подразумевает не книгу, а проповедь о спасаю-

щем Боге и само содержание этой проповеди (Мф 11:5; Лк 4:18; Деян 5:42; Рим 1:1).

Неизвестно, когда письменная фиксация благовестия о Христе получила название «Е.»; во всяком случае, в 1-й пол. 2 в. Папий и мч. Иустин Философ еще не употребляют этого слова (по мнению *Уэсткотта и Дж. *Лайтфута, первоназванием Е. было *«Логии»), но к концу того же столетия оно становится общепринятым. Благая Весть Христова передавалась апостолами, и поэтому в записанной форме она стала называться «Е. от (греч. κατά — согласно, по) Матфея», «от Марка», «от Луки», «от Иоанна». Этим подчеркивалось, что первоисточник Е. — Сам Господь, о словах и деяниях Которого Церковь возвещает устами евангелистов.

2. Предание, Церковь и Е. Христос проповедовал лишь устно, оградив тем самым Церковь от обоготворения буквы. В годы миссионерской деятельности ап. Павла авторитетного для всех евангельского текста еще не было. Апостол опирался на Предание Церкви как на учение, воспринятое им от Самого Господа (1 Кор 11:23; 15:3; показательно, что в Деян 9:4 гонитель Церкви представлен как гонитель Иисуса). Т. о., устное Е. было одновременно и благовестием Спасителя, и благовестием Церкви о Нем, что в полной мере относится также к канонич. Е. Они не были написаны в жанре «биографии великого человека» в антич. (как у Плутарха) или в совр. смысле слова, их цель — провозвестие Искупителя. Есть основания считать, что Е. создавались не просто как книги для личного употребления, а в первую очередь как богослужебные тексты, читаемые на молитвенных собраниях христиан и при подготовке к крещению, что закрепилось в литургич. практике Церкви.

3. Мир, к которому было первоначально обращено Е. Для более полного понимания Е. следует учитывать историч. среду апостольского времени. Евангелисты обращались гл. обр. к четырем культурным ареалам: иудейскому, восточноэллинистическому, греческому и римскому.

Иудейский мир, к-рый делился на метрополию (Палестину) и *диаспору, рассматривал религию как целостный образ жизни, как систему верований и поведения, определяемую заповедями *Закона и *Предания. Храмовый ритуал, хотя и пользовался уважением, все более отступал на задний план, заслоненный многочисл. обрядами и уставами, охватывавшими все аспекты повседневного бытия. Основами жизни были строгая мораль и установленное Законом обособление от язычников. Почти всеобщая грамотность способствовала распространению Библии во всех слоях населения. В *междузаветный период эсхатологич. и мессианские чаяния достигли своей кульминации. Народ верил, что наступление Царства Божьего положит конец языч. тирании, истребит зло на земле и преобразит мироздание. Это страстное ожидание нового мира разделялось почти всеми иудеями (за исключением *саддукеев и групп, проникнутых идеями эллинистич. философии и мистицизмом), но полного вероучительного единства и авторитетной ортодоксии ветхозав. Церковь не имела, ибо в Палестине существовал целый ряд *течений и сект. Общепризнанными были учения о Едином Боге и Откровении, *Завете и обетовании, хотя интерпретировались они по-разному. Расхождения касались и личности Мессии, и характера Царства Божьего. Отсутствовало единомыслие в вопросе о внешнем мире: одни учители не верили в спасение язычни-

ков, другие же, напротив, принимали обращенных в общину и вели миссионерскую работу. Наиболее широкими взглядами отличались иудеи диаспоры, к-рые познакомились с антич. культурой и восприняли нек-рые ее элементы.

Эллинизированный Восток, к к-рому была обращена апостольская проповедь, включал области М. Азии, Сирию и Египет. Культура населявших его народов уже три века носила синкретический характер. Восточные верования и обычаи постепенно приобретали эллинскую форму. *Койне стал международным языком. Неуклонно возрастало многообразие идейных и религ. течений. Культы богов плодородия, умиравших, согласно мифам, осенью и возрождавшихся весной, вера в астрологию, магию, всевозможные суеверия соседствовали с монотеистич. тенденциями, рационалистич. философией или мистицизмом. Вера переставала отождествляться с чисто национальной традицией, культовые обряды вышли за этнич. границы. Все шире распространялось образование, возникали музеи, б-ки, появились энциклопедии. Наследие старых философов ценилось высоко, но интеллектуальные круги более всего склонялись к учению стоиков. Через неопифагорейство проникали религ. идеи и верования даже из Юго-Восточной Азии (в Средиземноморье появились буддийские миссионеры). В языч. мистериях сулилось бессмертие тем, кто будет посвящен в их тайные обряды. Пророчества, приписываемые Сивилле, предсказывали близкий конец старого мира и начало новой эпохи. Все это происходило на фоне общего упадка нравов. Римское владычество подрывало основы национального самосознания.

Греция и Македония после их присоединения к империи цезарей постепенно клонились к закату. Численность их населения резко упала, многие города превратились в рим. колонии; экономич. и политич. жизнь замерла почти всюду, за исключением больших торговых портов. Традиционная религия сохраняла свои позиции в основном в сельской местности. В городах же, хотя старые святилища все еще оставались почитаемыми, усиливалась тяга к вост. учениям либо одерживал верх скептицизм. Эллинский культ изначально был преимущ. связан с гражданским, полисным строем и с утратой полисами политич. независимости переживал глубокий кризис. Тем не менее во многих храмовых центрах (напр., в столице ионийской Греции Эфесе) религ. чувства язычников далеко не ослабели.

Рим, подчинивший при Августе (27 до н. э. — 14 н. э.) все Средиземноморье, издавна гордился своей набожностью, суровой моралью и любовью к традиции. Однако под «религией» римляне понимали не столько внутреннюю духовную устремленность человека, сколько ритуальный порядок, к-рый был составной частью порядка общественного. Попытки религ. реформ, заимствование римлянами греч. пантеона (ок. 200 до н. э.) не оживили веры, т. к. поклонение олимпийским богам у самих греков стало формальным.

Риму приходилось расплачиваться за мировое господство: обогащение за счет завоеванных стран было чревато деградацией общества. Имущие классы утопали в роскоши, погоня за богатством и изощренными развлечениями превратилась в своего рода спорт. В то же время чудовищно разрастался институт рабства; в столицу стекались толпы нищих, к-рых правительство вынуждено было кормить и развлекать кровавыми цирковыми представлениями. Все это расшатывало

нравств. устои, свойственные римлянам республиканской эпохи. Только образованные слои общества придерживались, как и в Греции, строгой этики стоицизма. Религ. вакуум быстро заполнялся проникавшими в Рим вост. культами и учениями различных сект. Несмотря на противодействие властей, римляне охотно чтили Исиду, Сераписа, Сабазия, становились прозелитами иудейства и адептами мистерий. В обществе усилились настроения индивидуализма, скепсиса и вместе с тем мистицизма. Разрастание империи и духовный космополитизм, принесенный греками, разрушали былое единство религии и государства. Официальный культ императора, введенный Августом, не смог духовно спаять население державы.

Таким был мир, к-рому предстояло услышать еванг. проповедь. Он имел богатое культурное наследие — литературу (Гораций, Овидий, Вергилий), философию (Панеций, Филон Александрийский, Сенека), технику, науку (Плиний Старший, Берос, Варрон); он располагал мощными силами подавления — армией и полицией, аппаратом чиновников. В нем сходились и соперничали идеи Востока и Запада. Но в то же время это был мир, близкий к краху, погруженный в затяжной кризис — социальный, нравственный, религиозный.

4. Апостольская *керигма и Е. Если судить по Деяниям и посланиям апостолов, их проповедь отличалась по содержанию от канонич. Е. Она прежде всего была вдохновенным призывом к новой жизни, провозглашением вести о том, что Бог открылся страждущему миру через Христа. Эту начальную керигму *Додд суммирует след. образом: «Как было предсказано пророками, Бог воздвиг Иисуса, Своего Сына, явив через Него Свою силу. Он был отвергнут, распят и умер, но Бог воскресил Его, чему мы все свидетели. Уверуйте в Него, раскайтесь и примите крещение!» Такая проповедь была поистине радостной вестью для мира, столь нуждавшегося в спасении. Ап. Петр, первомч. Стефан, апостолы Филипп, Павел и др. проповедники придавали особое значение сотериологич. смыслу керигмы, Откровению, к-рое они получили от Духа Божьего. Еванг. же Предание о жизни Христа и письменные Е., хотя и тесно связанные с керигмой, не были ее п р я м о й ф и к с а ц и е й.

Богословы *«истории форм» школы пытались истолковать Е. через *«жизненный контекст» первообщин в их керигматич. деятельности; на самом же деле Е. имели др. источник — исторический, а именно Предание Церкви о Христе и свидетельства очевидцев об обстоятельствах Его земной жизни. Это становится ясным при сравнении Е. с Деяниями и посланиями апостолов. Единств. книга НЗ, близкая по «жизненному контексту» к *синоптикам, — это Послание ап. Иакова (различие в их «контекстах» связано лишь с тем, что Иак обращено к христианам евр. диаспоры).

«Жизненный контекст» церквей, описанных в Деяниях и у ап. Павла, характеризовался следующим: 1) отделением верующих во Христа от иудейской общины; 2) противостоянием язычеству, его религии и нравам; 3) жизнью христиан среди иноверцев, в частн. вопросом об идоложертвенной пище; 4) трудностями взаимоотношений между евреями и «эллинами» внутри Церкви; 5) характером взаимосвязи между Благой Вестью и ветхозав. Законом, в частн. в вопросе об обрезании; 6) отношениями группировок среди самих христиан; 7) распределением имущества в общинах верных;

8) отношением к государств. власти; 9) спорами о крещении иноплеменников, не принявших обрезания и др. обычаев ветхозав. Церкви; и, наконец, 10) редким употреблением в *языко-христианских общинах таких выражений, как *«Сын Человеческий», «Царство Божье» (для них были характерны такие слова, как «Спаситель», «Церковь», «тайна»).

Обращаясь к Е., нетрудно убедиться, что они отражают совершенно иной «жизненный контекст»: 1) о формальном отделении от иудейской общины там еще ничего не сказано; 2) проблема проповеди среди язычников фактически еще не ставится (кроме послепасхального завета Христа); 3) проповедь Иисуса имеет в виду людей, исповедующих Единого Бога и веру в Откровение Библии; 4) ученики Христовы еще состоят из одних иудеев; 5) вопрос о Законе и новом Откровении имеет в Е. иной оттенок, нежели в Деяниях и посланиях апостолов; 6) Е. не содержат свидетельств о группировках внутри Церкви; 7) Христос не дает никаких конкретных указаний о порядке распределения имущества; 8) ответ Христа о подати кесарю касается не гражданской власти как таковой, а дани, платимой иудеями иноземному завоевателю; 9) в Е. ничего не говорится об условиях, на к-рых «эллины» принимаются в Церковь; 10) понятия «Сын Человеческий» и «Царство Божье» являются в Е. центральными.

Уже этот краткий перечень показывает, что Е., хотя и написаны для языко-христиан (кроме Мф), основаны на первоначальных палестинских преданиях, восходящих непосредственно к временам земной жизни Христа и тем годам в истории Иерусалимской церкви, к-рые предшествовали миссии среди язычников (и даже среди иудеев диаспоры). По выражению *Гарнака, Е. не являются «партийными манифестами» иудействующих, антизаконников или к.-л. другой группы эпохи ап. Павла. Они ведут нас к самым истокам христианства.

5. Уникальность канонических Е. видна не только при сравнении их с Деяниями и посланиями апостолов, но и с *апокрифами, в к-рых еванг. повествование дополнялось произвольными фантазиями в духе благочестивого любопытства. Поэтому мы находим в них чисто фольклорные черты: декоративность, склонность к обилию чудес, поражающих воображение, эмоциональную раскованность. Их лит. и религ. уровень на несколько порядков ниже уровня канонич. Е. Четвероевангелие отличает удивительная строгость и лаконичность, подчас граничащая с документализмом. Выразительные средства евангелистов скупы, морализирующие комментарии отсутствуют. «Глубочайший смысл рассказа они открывают лишь намеками, рассеянными по всему тексту. Повествование ведется в сдержанных, бесстрастных тонах; вся сила впечатления — в самой значительности событий» (Ч. Г. Додд).

Исследования показали, что язык евангелистов в целом «нелитературный», полуразговорный; чаще всего это язык простого народа. И тем не менее по силе воздействия Е. превосходят творения величайших гениев литературы.

Нек-рый схематизм керигмы снимался впечатлением от личности самих боговдохновенных проповедников: в керигме подробностям жизни и учения Христа уделялось сравнительно мало места — главным была Его искупительная смерть и победное восстание из гроба. В Е. же личность автора выявляется мало либо совсем отсутствует. При этом именно еванге-

листы создают новый, поистине уникальный жанр свящ. письменности, в к-ром керигматич. схема заменена живым, конкретным о б р а з о м Христа. Это открытие было чудом Духа Божьего в истории Церкви, ибо измыслить, изобрести этот образ не были бы в состоянии ни сами общины, ни даже такие великие проповедники, как ап. Павел. Уникальность Е. в том, что они запечатлели лик подлинного историч. Богочеловека.

6. От устного Е. — к каноническим Е. В еванг. эпоху среди иудеев слова религ. учителей полагалось запоминать наизусть (см. ст. Талмуд). Нет оснований сомневаться, что вначале апостолы также придерживались этого правила. Однако это не значит, что предания о событиях жизни Спасителя и Его словах были смутными и легендарными. Как показало изучение библ. *устной традиции (*Герхардссон и др.), она отличалась необыкновенной устойчивостью и, вероятно, даже опиралась на особую группу лиц, в обязанность к-рых входило хранить традицию. Закреплению устной традиции способствовал поэтич. ритм материала, к-рый ощутим даже в переводе Е. на новые языки и к-рый был удобен для заучивания. В *Климентинах (нач. 3 в.) ап. Петр говорит: «Около полуночи я всегда пробуждаюсь, и сон не идет ко мне из-за привычки повторять про себя слышанные мною слова моего Господа, чтобы их точно запомнить» (Встречи, II, 1). Даже если слова эти и не подлинны, они верно отражают отношение апостолов к тому, что они видели и слышали (1 Ин 1:1).

Обилие *семитизмов в Е., отмеченное еще в 1518 *Эразмом Роттердамским, свидетельствует о том, что первичное предание и ранние записи существовали на родном языке Христа и апостолов (см. ниже). «Не исключена возможность, — говорит архим. *Лев (Жилле), — что проповедь Иисуса дошла до нас почти такой, какой восприняли ее первые Его слушатели».

Помещение в Е. одних и тех же речений и рассказов в разном контексте доказывает наличие исходных «единиц», или «форм», предания, к-рые существовали самостоятельно в досиноптич. период еванг. письменности (см. ст. «Истории форм» школа). На эти *источники Е. указывает и св. Лука (1:1).

По-видимому, раньше других были записаны сказания о Страстях Христовых, что подтверждается их существенной однородностью в Е. Ап. Павел указывает нам на предания о Евхаристии и Воскресении (1 Кор 11:23-25; 15:3-11). Эти устоявшиеся «формы» досиноптич. традиции легли в основу Е., к-рые, согласно святоотеч. преданию, возникли в промежутке между 60-ми и 90-ми гг. 1 в. Нек-рые экзегеты обратили внимание на отсутствие в Е. прямых указаний на разрушение Храма в 70 — факт, имевший огромное значение для христ. самосознания. Пророчества Христовы о гибели Иерусалима выдержаны в стиле обобщенных предсказаний, перекликающихся с грозными пророчествами ВЗ. Никаких деталей, к-рые бы безусловно отражали события 70, в еванг. *Малом Апокалипсисе нет. Это особенно знаменательно, если вспомнить, что христ. лит-ра кон. 1 и нач. 2 в. ясно ссылается на гонения при Нероне (64), на падение Иерусалима, на обособление христ. Церкви от иудейства, на установление церк. иерархии и т. д., т. е. отражает «жизненный контекст» 2-й пол. и кон. 1 в. (свт. *Климент Римский, 1 Кор 5-6; 2 Кор 2; Послание *Варнавы, 4; сщмч. *Игнатий Антиохийский, Еф 3–4; Послание к Магнезийцам, 10; Послание к Филадельфий-

цам, 9; *Дидахе, 6). Между тем в Е. ничего подобного нет, и, значит, еванг. традиция полностью сложилась до 70, когда были еще живы мн. свидетели земного служения Христа.

*Евсевий Кесарийский, говоря о временах имп. Траяна (97–117), писал: «Многие из тогдашних учеников, чью душу Слово Божие поразило великим любомудрием, исполняли прежде всего спасительную заповедь: раздавали свое имущество бедным, а затем отправлялись путешествовать и выполнять дело евангелистов, спеша преподать слово веры тем, кто о ней вовсе не слыхал, и передать книги Божественных Евангелий» (Церк. история, III, 37, 2). Следовательно, к кон. 1 в. процесс создания канонич. Е. уже завершился. Свидетельству Евсевия соответствует тот факт, что к сер. 2 в. авторитет четырех Е. был признан повсеместно: от М. Азии и Египта до Рима и Галлии.

7. Язык канонических Е. — греч. диалект *койне, сложившийся в эпоху эллинизма. Этот народный язык во многом отличается от классического и несет на себе печать вост. влияний. Открытие «бытовых» папирусов (частные письма, дневники, контракты, счета) позволило *Дайссманну установить тождество еванг. языка и койне. Греч. язык Е., повествующих о событиях в Иудее, дал основание критикам относить их ко второму и даже третьему поколению христиан. Но теперь установлено, что койне был широко распространен и у евреев. Первые проповедники Е. среди язычников были «эллинистами», т. е. евреями, говорившими по-гречески (Деян 11: 19-20).

Далее, есть немало данных в пользу того, что Е. имеют семитическую основу (см. работы *Баженова, *Блэка, *Дальмана, *Иеремиаса, *Карминьяка, *Торри, *Тремонтана и др.). В них были выявлены различные характерные для Библии формы стилистич. симметрии: синонимической (Мф 10:41; Лк 12:48), антитетической (Лк 12:47-48), восходящей (Мф 10:40; Лк 12:4-5); евангелисты постоянно прибегают к удвоению глагола, к-рое чуждо греч. яз., но характерно для евр. и *арам. языков («встал и пошел», «пришед, поселился», «удерживал и говорил», «отвечая, сказал», «начал проповедовать и говорить» и т. п.). Семитич. характер имеет в Е. и употребление слова «сын» для описания того или иного лица: вместо «свадебные гости», «мирские люди», «обреченные геенне», «погибший человек», «просветленный человек» мы находим «сынов чертога брачного», «сынов века сего», «сына геенны», «сына погибели», «сынов света» (Мф 9:15; 23:15; Лк 16:8; Ин 12:36; 17:12; ср. также Мф 8:12; 13:38; Лк 10:6); и само наименование «Сын Человеческий», к-рое значит «Человек», характерно для библ. языка. В Е. почти отсутствуют сложные периоды, свойственные стилистике греч. писателей; фразы Е. просты и лаконичны. Евангелисты любят часто употреблять одно и то же слово (напр., «свидетельство» у Иоанна), в то время как греки старались умножать синонимы.

Перевод Е. на арам. и евр. языки выглядит как «обратный» и выявляет семитич. аллитерации и рифмы (в молитве Захарии, в речах Крестителя, в Молитве Господней, в Прологе Иоанна и др.). Ряд мест в Е. делает очень правдоподобной гипотезу о том, что их греч. текст является переводом с евр. языка. Напр., в цитате из Мих 5:2 (Мф 2:6) слово *алфей* приведено не как в *Септуагинте («тысячи»), а в другом его евр. значении («воеводства»). Как отметил о. Ж. Карминьяк, язык Е. — это не плохой греческий, как в Откро-

вении Иоанна, а «хороший греческий язык переводчика, который бережно относился к семитическому оригиналу». Особенности еванг. текста он, как и мн. другие экзегеты, объясняет «постоянным дословным калькированием переводчика, желавшего максимально сохранить верность еврейскому тексту, бывшему у него перед глазами». Все это еще раз доказывает, что первоисточники канонич. Е. восходят к палест. традиции, к апостольской первообщине. Вопрос же о том, были ли эти первоисточники написаны на евр. или арам. языке, в наст. время остается спорным.

8. Древнейшие *рукописи Е. и ранние евангельские цитаты. Автографы евангелистов до нашего времени не дошли, что неудивительно, если вспомнить, что б. ч. антич. лит-ры либо сохранилась лишь в очень поздних списках, либо совсем утрачена. Однако по количеству древних манускриптов Е. оставляют далеко позади все произведения классич. письменности. Всего насчитывается более 5 тыс. списков греч. НЗ, полных и фрагментарных. Среди этих рукописей самыми ранними являются найденные в Египте папирусные *кодексы: Райленда (Ин 18:31-33; 37–38), датируемый 1-й третью 2 в., и Бодмера (фрагменты Мф, Лк, Ин, переписанные ок. 200). При отсутствии совр. технич. средств должно было пройти немало времени между написанием Е. и распространением их списков (сохранность рукописей именно в Египте объясняется климатич. условиями этой страны).

Примечательно, что еванг. манускрипты представлены именно кодексами, тогда как и античные, и иудейские переписчики предпочитали *свитки. Как полагают ученые, кодексы были «книгами бедняков» и считались в то время «низшей» формой книги, но были удобнее в обращении и экономнее (листы исписывались с обеих сторон).

Если рукописные копии Е. восходят к нач. 2 в., то цитаты из канонич. Е. встречаются уже у свт. Климента Римского (ок. 95) и у сщмч. Игнатия Антиохийского (ок. 35–ок.107). Сведения о евангелистах и выдержки из Е. имеются у Папия, в Дидахе, Антимаркионитском прологе, у свт. Иринея Лионского и др. Эти свидетельства в греч. оригинале собраны *Муретовым («Эрнест Ренан и его “Жизнь Иисуса”») и в «Синопсисе» *Аланда.

9. Синоптические Е. и Иоанново Е. Еще Евсевий Кесарийский и блж. *Августин отмечали большое сходство между мн. разделами первых трех Е., иногда переходящее в тождество. При этом от толкователей святоотеч. эпохи не укрылось и то, что наряду со сходством в Е. есть и существ. различия. Свт. *Иоанн Златоуст объяснял различия церковно-поместными причинами, т. е. тем, что евангелисты «писали не в одном и том же месте» и сообразовывались с потребностями церквей (эту концепцию в 20 в. обосновал *Глубоковский).

В 18 в. *Гризбах ввел термин *синоптики, или синоптические Е., для первых 3 книг НЗ, к-рые связаны общностью композиции, стиля и многочисл. текстуальными совпадениями. Так, из 661 стиха Мк только 30 не вошли в Мф и Лк, в к-рых есть 200 общих мест, отсутствующих в Мк (см. ст. Синоптическая проблема).

Иоанново Е. также имеет ряд параллелей с синоптиками: Крещение Господне, изгнание торгующих из Храма, насыщение хлебами, хождение по водам, помазание в Вифании, вход Господень в Иерусалим, предательство Иуды, Страсти, Воскресение. Однако это Е. имеет особый, присущий только ему план повествования. Если синоп-

тики говорят в основном о служении Господа в Галилее, а затем переходят к последнему путешествию Его в Иерусалим, то ев. Иоанн уточняет хронологию и говорит о четырех посещениях Христом Иудеи. Он описывает меньшее число чудес и по большей части не те, что синоптики. Иоанн датирует Распятие пятницей, кануном Пасхи, между тем как из Мф, Мк и Лк можно заключить, что Пасха приходилась на день, предшествовавший Страстям. И, наконец, самое главное: речи Спасителя в Ин по характеру отличаются от Его речей в первых трех Е. Эти факты находят у экзегетов различное объяснение (см. ниже).

10. Изучение Е. как свидетельств о земной жизни и учении Христа началось в *святоотеч. период. Наряду с гипотезой о церковно-поместном происхождении Е. блж. Августином была предложена *«взаимозависимости» теория, в 18 в. принятая И. Я. Грисбахом и находившая сторонников в более позднее время (напр., М. Д. Муретов). *Ориген и блж. *Иероним при толковании неясных мест в Е. прибегали к евр. языку и тем самым признавали семитическую основу Е. В Средние века *Абеляр и *Гуго Сен-Викторский вернулись к этим идеям и указали на важность *текстуальной критики для изучения Слова Божьего.

В 16 в. тексты НЗ с учетом древних рукописей стали издавать гуманисты (Эразм Роттердамский, *Этьенн), а в 17 в. протестант *Гроций выступил в защиту т. зр., согласно к-рой первым по времени было Е. от Матфея, написанное на евр. языке. В 18 в. работы католика Р.*Симона и протестанта *Землера вплотную поставили перед новозав. экзегезой проблемы текстуальной и *историч. критики. В ту же эпоху филос. установки деизма и *рационализма оказывают заметное влияние на библеистов. Нек-рые деисты (напр., *Реймарус) положили начало *отрицательной критике, к-рая подвергала сомнению достоверность Е. Поскольку в глазах сторонников отрицат. критики Христос был обычным человеком, они под этим углом зрения истолковывали еванг. рассказы.

Поиски решения синоптич. проблемы не зависели от предвзятых антихрист. концепций. В 18–19 вв. эти поиски шли в основном по двум направлениям. Одни вслед за Гроцием защищали тезис *протоевангелия теории (Землер, *Лессинг, *Михаэлис, И. Г. *Айххорн, *Шлейермахер и др.); другие отдавали предпочтение теории устного предания (*Гердер, *Гизелер, *Эбрард, *Герике, *Бухарев, еп. *Михаил Лузин, Н.*Троицкий и др.); причем нек-рые из них соглашались, что устное предание могло быть записано и использовано синоптиками в качестве основы для Е. Промежуточная концепция была намечена в трудах *Де Ветте, к-рый полагал, что между канонич. Е. существовала прямая лит. зависимость. В отношении 4-го Е. мнения также разделились. Гердер не видел возможности согласовать его с синоптиками и считал, что историч. ценность его очень мала. Шлейермахер, напротив, защищал его достоверность. Позднее рационалистич. критика долго сохраняла скептицизм по отношению к Иоанновым писаниям (см. ниже).

В течение почти всего 19 в. историко-критич. изучением Е. занимались преимущ. нем. богословы и экзегеты, причем подавляющее большинство их находилось во власти идей рационализма, пантеизма и агностицизма. *Гегель (1795) и *Паулюс (1828) исключили из Е. все сверхъестественное, хотя и пытались остаться на христ. позициях. Но уже в 1835 гегельянец

*Штраус окончательно отошел от веры, введя в еванг. историографию понятие *мифа. Значительную часть событий жизни Христа он истолковал как перенесение иудейских мессианских чаяний на личность Основателя христианства. Чтобы оправдать эту т. зр., Штраус и богословы *тюбингенской школы вынуждены были отнести Е. ко 2 в. (даже к концу его), а Б.*Бауэр вообще поставил под сомнение историч. бытие Христа (см. ст. Мифологическая теория).

Гиперкритич. направлениям противостояли как мн. правосл. экзегеты (еп. Михаил Лузин, *Буткевич, Муретов, *Хвольсон), так и протестантские (*Неандер, *Толук, *Хенгстенберг).

В 1835 *Лахманн впервые предположил, что Мк — хронологически первое из синоптич. Е. *Вайссе дополнил Лахманна гипотезой о возникновении одновременно с Мк «Источника речений» (позднее обозначенного как Q — см. ст. Квелле). После публикации (1862) открытого *Тишендорфом *Синайского кодекса еванг. текстология оказалась на более надежной почве, а теория Лахманна–Вайссе была тщательно обоснована Г. Ю. Хольцманном (1863) в виде *двух источников теории. Со стороны правосл. богословов эта теория была подвергнута критике (Муретов, Н.Троицкий).

На рубеже 19–20 вв. в еванг. экзегетике произошли существенные сдвиги: 1) сенсационное открытие егип. папирусов позволило определить язык Е. как народный — койне (*Дайссманн, 1908); 2) впервые был серьезно поставлен вопрос об арам. или евр. прототипе Е. (Дальман, 1898); 3) появились первые опыты в русле *«истории редакций» школы (*Вреде, 1901); 4) возникла *эсхатологическая школа толкования Е. (И.*Вайсс, 1892); 5) были предприняты опыты сочетания церк. подхода к Е. и историко-критич. метода у православных (Н.*Розанов, 1912) и католиков (работы *Лагранжа).

Постепенно начался возврат к традиц. датировке Е. Если представители тюбингенской школы и И.Г. Айххорн относили их ко 2 в., то Ренан уже датировал синоптиков 60–80 гг. 1 в. В кон. 19 в. *Гарнак, признанный авторитет в церк.-историч. науке, подтвердил этот вывод.

Попытки возрождения мифологич. теории (1-я треть 20 в.) не остановили развитие новозав. науки. С 1919 библеисты начинают поиски досиноптич. корней Е. (школа «истории форм»: К.Л.*Шмидт, *Дибелиус, затем *Бультман). Уточняется гипотеза о двух источниках, к-рая приобретает форму *четырех источников теории (*Стритер). Хотя мн. католики и протестанты разделяют скептицизм школы «истории форм», все громче раздаются голоса в пользу возможности дойти до подлинного еванг. предания. Этому способствуют дальнейшие исследования семитич. фона Е. (*Торри, 1933; *Блэк, 1946; *Иеремиас, 1945–47). Влияние экзистенциализма и штраусовской теории мифа определили методы демифологизации Бультмана и его историч. скептицизм, но с 50-х гг. экзегеты постепенно освобождаются от скептицизма (*Кеземанн, Джон *Робинсон, *Додд). *Герхардссон ставит вопрос о надежности устного доевангельского предания (1961). Католики *Бенуа, *Браун, *Буамар пересматривают все предшествовавшие теории, освобождая их от гиперкритич. тенденций.

Особое место в изучении Е. занимают попытки дать с и н т е з еванг. истории, чтобы донести до людей главное: живой образ Иисуса Христа. Наиболее ранние опыты в этом плане

принадлежат протестанту И. Гессу (1768) и правосл. проповеднику архиеп. *Иннокентию (Борисову) (1838). Блестящий в литературном отношении образец такого синтеза дал Ренан (1863), к-рый, однако, исказил облик Христа, истолковав Е. через призму своего полупантеистич., полуагностич. мировоззрения. Исправить ошибки Ренана при сохранении его метода стремились *Прессансе (1864), *Фаррар (1874), *Гейки (1877), *Дидон (1891), *Эдершайм (1883), А.*Горский (1880), *Санди (1909).

В 1906 вышла работа А.*Швейцера о поисках *«исторического Иисуса» («Geschichte der Leben Jesu Forschung», Tüb.), в к-рой он показал, насколько субъективна либеральная интерпретация еванг. истории. Его вывод, что науч. «биография» Христа не может быть написана, был принят и правосл. библеистами (архим. Лев Жилле, еп. *Кассиан Безобразов). Однако, вопреки ожиданиям, изложения еванг. истории по методу синтеза продолжали появляться на протяжении всего 20 в. Этому во многом способствовал прогресс в области текстуальной и историч. критики, подтверждающей древность и достоверность Е. (в последние годы опубликовано немало работ, защищающих раннюю датировку Е. — Тремонтан, Джон *Робинсон, Карминьяк).

Правосл. экзегеты 20 в. (Глубоковский, еп. Кассиан Безобразов, М.К. *Сперанский) были убеждены, что общесиноптич. материал тождествен Иерусалимскому преданию. Что же касается т. зр. католич. богословия, то инструкция Папской библ. комиссии (1964) предлагает различать в развитии еванг. традиции *три этапа*: проповедь Самого Иисуса Христа, проповедь апостолов (включая досиноптич. источники) и писания евангелистов. В догматич. конституции *Ватиканского II собора сказано: «Церковь всегда и везде утверждала и утверждает, что четыре Евангелия — апостольского происхождения. Ибо то, что апостолы проповедовали по поручению Христа, они сами и их сподвижники впоследствии под вдохновением от Духа Святого передали нам как основу веры, то есть Четвероевангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна» (О Божественном Откровении — Dei Verbum, V, 18).

Для правосл. сознания Е. — *не продукт личного литературного творчества*, не стенограмма, не хроника, а *исповедание веры Церкви*. Поэтому правосл. новозав. наука «при всей своей свободе и искренности, не есть беспредпосылочная, но *догматически обусловлена* как наука о предметах веры (или неверия); в этом она, впрочем, и не отличается от рационалистической неверующей науки, которая также исходит из определенных догматических, хотя и отрицательных предпосылок» (прот. С.*Булгаков, Православие, Париж, 1985, с. 59).

Е. писались в лоне Церкви и как бы «под контролем» бережно хранимого Предания. Какой бы ни оказалась конкретная история создания Е., они есть голос Духа Божьего, пребывающего в Церкви. Именно Церковь осознала и отобрала в первые же десятилетия своего бытия то, что необходимо для принятия Благой Вести Христовой и спасения. Если, как полагают мн. экзегеты, в Е. отобразилась и жизнь первохрист. общин, то это только лишнее доказательство исконного тезиса о Церкви как о боговдохновенном *авторе* Е. и всего НЗ. Тем не менее для православия неприемлема установка католич. «модернистов» и экзегетов школы «истории форм», к-рые,

связывая Е. с Церковью, фактически рассматривают Церковь отдельно от реального Богочеловека. Являясь голосом Церкви, Е. являются и голосом Самого Христа, Который говорит с миром через Своих апостолов.

11. Е. от Матфея — первое по порядку канонич. Е. Оно делится на 28 глав и построено как связный рассказ, в к-рый вставлено несколько (5 или, по другим оценкам, 7) больших речей Господа. Хронологич. рамки Мф — от Рождества до последнего явления Воскресшего в Галилее. Автор в тексте о самом себе прямо ничего не сообщает.

а) Композиция: пролог о Рождестве и первых годах жизни Спасителя (1—2); Иоанн Креститель и начало благовестия Царства (3—4); Нагорная проповедь (5—7); десять галилейских чудес Христовых; наставление ученикам (8—10); начало противостояния Иисусу Христу; притчи о Царстве (11—13); поворотный пункт — исповедание Петра; заповеди для общин (14—18); путь к Голгофе; притчи о Суде (19—25); Страсти и Воскресение (26—28). Как отмечали еп. *Виталий (Гречулевич), еп. Кассиан (Безобразов) и др. экзегеты, речения, приведенные в Мф, представляют собой соединение более кратких, к-рые в Мк и Лк часто имеют иной порядок.

б) Особенности Е. от Матфея. 1-е Е. отличает определенное единство стиля, к-рый можно охарактеризовать как приподнятый, торжественный, почти богослужебный (Дайссманн). В нем гораздо меньше тех ярких деталей, к-рыми изобилует Мк, и оно совсем не похоже на простые воспоминания. По словам М. Д. Муретова, оно «не есть история жизни Господа в собственном тесном смысле слова — оно скорее есть дедукция, вывод из этой истории: последней оно пользуется только как средством для доказательства одной определенной мысли, что Христос есть действительный, обещанный в Ветхом Завете Мессия» (таковы же взгляды Глубоковского и *Тареева). С этой целью евангелист часто приводит пророчества из ВЗ, указывая на их исполнение в жизни Спасителя (с формулой «да сбудется...»). Эти ссылки, взятые в отдельности, составляют антологию мессианских пророчеств и *прообразов, аналогичную тем, что существовали в *Кумране. В тесной связи с этим находятся те особенности Мф, к-рые свидетельствуют о его происхождении из кругов христиан-евреев. В Мф Царство Божье называется Царством Небесным, т. к. иудеи, избегая лишний раз употреблять имя Всевышнего, заменяли его словом «Небо». Матфей чаще других евангелистов именует Христа Сыном Давидовым (в Мк и Лк такое наименование встречается только два раза).

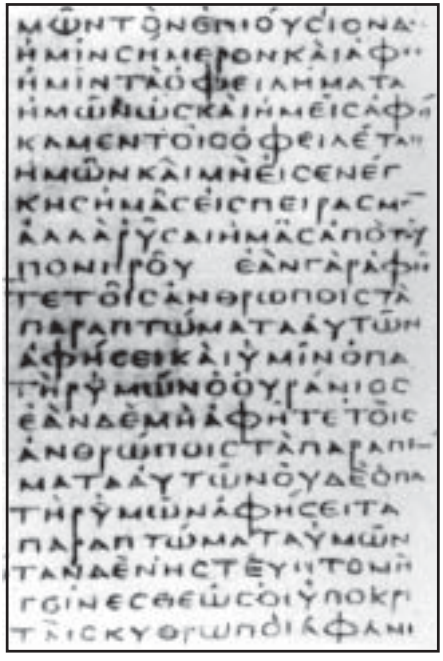
Матфей не объясняет ветхозав. обычаев и палест. выражений (таких как «рака» или «маммона»), в то время как Марк часто это делает. В 1-м Е. говорится о десятине, Законе, о даре, к-рый приносят к жертвеннику (23:23; 5:23). Христос называет злое дело ἀνομία, т. е. нарушением Закона (7:23), незыблемость к-рого особо подчеркивается (5:17-18). Ссылка на участь праведников от Авеля до Захарии (23:35) предполагает знание иудейских традиций, нашедших выражение, в частн., в 2 Пар 24:20-22. Христос посылает апостолов только к израильтянам (10:5), и миссия среди язычников видится в Мф лишь в далекой перспективе. Слово «книжник» в нек-рых случаях имеет в Мф положительный оттенок (13:52; 23:34).

Евангелист часто цитирует ВЗ не по Септуагинте, а по евр. тексту. Однако этот палест. колорит еще не дает основания относить автора 1-го Е. к кругу

христиан-законников — к общине св. Иакова. Для этого он слишком суров по отношению к иудеям, что вряд ли было возможно для члена общины св. Иакова. В Мф присутствуют явные следы эллинистич. «жизненного контекста», греч. аллитерации и игра слов. Нек-рые евр. слова и выражения (*Еммануил*, *Голгофа*, молитва Спасителя на кресте) объясняются читателю. Из этого следует вывод, что Мф, подобно Посланию Иакова, написан скорее для христиан-евреев диаспоры в период, когда община учеников Христовых еще не полностью обособилась от иудейской общины, но уже находилась с ней в конфликте. Мф также отражает растущее самосознание Церкви. Только в нем употребляется слово *экклесия* (греч. ἐκκλησία — церковь) в применении к верующим во Христа (16:18; 18:17), народу Божьему, к-рый в сотериологич. перспективе НЗ становится подлинным «остатком» — Церковью Христовой.

в) Авторство Е. от Матфея по свидетельству Предания. Двойственность Мф, его греко-евр. характер можно объяснить, вероятно, благодаря указанию Папия Иерапольского: «Матфей записал беседы Иисуса по-еврейски, переводил их кто как мог» (Евсевий Кесарийский. Церк. история, III, 39, 16). Нек-рые экзегеты считают, что под «еврейским» в данном случае подразумевается арам. язык (прот. М. К. Сперанский и др.). Но не менее обоснованным является мнение, что евангелист писал на евр. языке (Глубоковский, Карминьяк и др.). Слово «беседы» указывает, что первоначально Мф представлял собой собрание речений, хотя, возможно, соединенных с *нарративной частью. Вопрос о греч. тексте Мф до сих пор окончательно не решен. Глубоковский считал его «точным переводом», но подавляющее большинство экзегетов всех конфессий видят в греч. тексте Мф не дословный перевод, а переработку. Уже в 4 в. блж. Иероним писал, что переводчик и время перевода неизвестны (О знаменитых мужах, 3).

Совпадения между Мф и Мк объясняют обычно тем, что переводчик Мф использовал Мк. Есть и противоположное мнение, но оно спорно, т. к. едва ли ев. Марк опустил бы Нагорную проповедь, если бы располагал текстом Мф. Еврейский (или арамейский) оригинал Мф был написан, по-видимому, очень рано. «В пользу написания Мф до 70 г. говорит и нерасчленение в эсхатологическом учении того, что относится к судьбам Израиля, и того, что касается судеб мира» (еп. Кассиан). Дата евр. текста Мф колеблется между 40-ми и 50 гг. Греч. текст Мф был составлен, как обычно принято считать, ок. 70, хотя иногда его датируют 80 гг. К сер. 2 в. авторст-



Евангелие от Матфея. Ватиканский кодекс

во ап. Матфея было широко признано во всех церквах.

г) Ап. Матфей в НЗ. Если бы авторство ап. Матфея было вымыслом, как думают наиболее радикально настроенные критики, то непонятно, почему Предание называет евангелистом именно галилейского мытаря. Его роль в еванг. истории ничем не примечательна. Он жил в Капернауме и занимался сбором пошлин в таможне, к-рую учредил там тетрарх Ирод Антипа. Призванный Господом на служение, Матфей пригласил Его в свой дом, где собрались его товарищи по профессии (9:9-13). Других достоверных сведений о Матфее нет. В Мк 2:14 мытарь назван Левием Алфеевым, а в Лк 5:27 Левием (в списке апостолов — Матфеем — Лк 6:15). По-видимому, Левий было собственным именем мытаря, а Матфей (евр. מתיה, *матийа́* — дар Господень) — прозвищем (ср.: Симон-Петр) или вторым именем (ср.: Иосиф Варнава). Если отца Левия, Алфея, можно отождествить с отцом Иакова Алфеева (Мк 3:18), значит первые были братьями, как сыновья Зеведеевы. Профессия Матфея «требовала от него умения говорить и писать как на арамейском, так и на греческом, а возможно, и на латинском языках» (Д. Стэнли). Своей известностью ап. Матфей обязан тем, что раньше других записал слова Иисусовы. Принимая 1-е Е. в сохранившемся греч. варианте, Церковь тем самым признала его боговдохновенность.

12. Е. от Марка занимает в каноне НЗ второе место после Мф и состоит из 16 глав. Основное содержание его нарративное. Как и 1-е Е., оно анонимно, т. е. не содержит прямых сообщений автора о себе.

а) Композиция Е. от Марка проще, чем Мф и Лк. Рассказ ведется от проповеди Иоанна Крестителя до Вознесения, причем по тематике и тональности он распадается на две части: 1) служение Христа в Галилее, когда Он скрывал Свое мессианство, до того момента, когда ап. Петр торжественно признал Его Мессией (1:1—8:29); 2) путь Христа навстречу страданиям, открытие ученикам Своей тайны как тайны страждущего Сына Человеческого; Страсти и Воскресение (8:30—16:20). (Эпилог Мк 16:9-20 в ряде рукописей либо отсутствует, как в *Синайском, *Ватиканском кодексах и др. древних манускриптах, либо заменен иным, более кратким: «Но они кратко поведали Петру и бывшим с ним все, что они слышали. И после этого Иисус Сам через них разослал с Востока до Запада священное и бессмертное Благовестие о вечном спасении. Аминь».)

На отсутствие в ранних списках Мк 16:9-20 обращали внимание еще Евсевий Кесарийский и блж. Иероним. Скорее всего, первоначальный текст эпилога был утрачен или евангелист скончался, не успев завершить его. Но, как заметил Ж. М. Лагранж, если эпилог Мк не подлинен в плане историко-литературном, то для Церкви бесспорна его боговдохновенность и подлинность в плане каноническом.

б) Евангелист Марк в НЗ и древнецерк. традиции. С учетом того, какое место занимал Марк в первохрист. общинах, видимо, он был менее известен, чем ев. Матфей. Однако сведений о нем больше, чем о первом евангелисте. Предание издавна отождествляло автора 2-го Е. с Иоанном Марком, молодым левитом из Иерусалима, двоюродным братом (в син. пер. племянником) Иосифа Варнавы (Кол 4:10). Согласно Деян 12:12, дом Марии, матери Марка, в 44 был местом, где обычно собирались ученики. Там бывали ап. Петр и ап. Павел. Нек-рые экзегеты предполагают, что ев. Марк был тем самым

юношей, к-рый оказался невольным свидетелем взятия Христа под стражу и сам едва избежал ареста (Мк 14:51-52). Ок. 46 апостолы Варнава и Павел взяли Марка с собой в первое путешествие по М. Азии. Как младший, он нес обязанности «служения» (Деян 13:5). Но вскоре после высадки миссионеров в Пергии Марк покинул их (причину деописатель не указывает) и возвратился на родину. Когда же ап. Варнава захотел его взять во второе путешествие, ап. Павел воспротивился этому, что послужило причиной размолвки между апостолами (Деян 13:13; 15:37-39). Впоследствии, в нач. 60-х гг., Марк, вероятно, вновь присоединился к ап. Павлу (Флм 1:23), а затем к ап. Петру, называвшему его своим «сыном» (1 Петр 5:13).

Ссылаясь на слова *Иоанна Пресвитера, ученика Господа, Папий пишет: «Марк был переводчиком Петра; он точно записал все, что запомнил из сказанного и содеянного Господом, но не по порядку, ибо сам не слышал Господа и не ходил с Ним. Позднее он сопровождал Петра, который учил, как того требовали обстоятельства, и не собирался слова Христа располагать в порядке. Марк ничуть не погрешил, записывая все так, как он запомнил; заботился он только о том, чтобы ничего не пропустить и не передать неверно» (Евсевий Кесарийский. Церк. история, III, 39, 15). Мч. Иустин Философ (ок. 150), приводя цитату из Мк (3:16 сл.), называл свой источник «воспоминаниями Петра». Беседы Петра как источник Мк называет и Антимаркионитский пролог. Ок. 170 свт. Ириней Лионский приводит предание о том, что Е. от Марка было составлено им в Риме после смерти Петра (Против ересей, III, 1, 1). На Рим же указывает и *Климент Александрийский, полагавший, что Марк писал еще при жизни апостола (Евсевий Кесарийский. Церк. история, VI, 14, 5–7). Это мнение находит подтверждение у Оригена. Поскольку же мученическая смерть ап. Петра датируется 64, то Марк мог писать в 60-е гг.



Евангелист Марк.
Византийская миниатюра.

в) Особенности Е. от Марка. Евангелист, безусловно, пишет для христиан-неевреев, т. к. в отличие от Матфея переводит на греч. яз. все арам. слова Христа; мало того, он переводит и некрые греч. термины на латинский (12:42; 15:16). Марк заботился о том, чтобы пояснять обычаи и обстоятельства, к-рые были понятны только евр. читателям (ср.: Мк 2:18 и Мф 9:14; Мк 3:30 и Мф 12:31; Мк 6:2 и Мф 13:54). Языку Мк свойственны латинизмы (*спекулатор*, *фрагеллон*, *центурион* и др.). Все это указывает на внепалестинскую языко-христ. аудиторию, к к-рой обращался евангелист, и на Рим как на место написания Мк.

Язык Мк — не литературный, подчас почти разговорный. Евангелист нередко смешивает времена и 151 раз употребляет глаголы в наст. времени

(тогда как в Мф они встречаются 21 раз, а в Лк — 1; эта особенность местами сглажена в син. пер.). Есть случаи, когда ев. Марк дает пояснения не сразу, как это бывает в прямой речи (5:42; 16:3-4). Эпизоды насыщены мелкими бытовыми подробностями, выдающими рассказчика-очевидца. Примечательно, что, говоря о Симоне Киринейском, к-рый нес крест Христов на Голгофу, Марк называет его отцом Александра и Руфа, не поясняя при этом, кто эти лица; очевидно, они хорошо знакомы его читателям (15:21; в Рим 16:13 некий Руф фигурирует среди членов христ. общины). Жанровые сцены Мк, по словам Ж. М. Лагранжа, «включены в форму очень простого мышления, неспособного разнообразить свои приемы». Словарь Мк очень конкретен. Подсчитано, что евангелист употребляет 11 терминов, означающих части дома, 10 — части одежды, 9 — виды пищи. Он не придает значения порядку событий и речей точно так, как его характеризует Папий. Стремительность изложения подчеркнута постоянно встречающимся словом «тотчас» и очень созвучна порывистой натуре ап. Петра.

В описании событий евангелист не стремится приукрасить образы апостолов. Так, он подчеркивает непонимание ими слов и дел Иисусовых и не упоминает об обетовании Петру как камню Церкви. Это умолчание могло исходить от апостольского ученика только в том случае, если он следовал изложению самого Петра, к-рый в своем глубоком смирении не хотел скрывать слабостей — как своих собственных, так и собратьев. Вывод из этих наблюдений был сформулирован еще в 1877 Ренаном: «...рукопись, хотя и составленная после смерти Петра, в некотором смысле была произведением самого Петра».

Обоснованность такого заключения подтверждают и филологич. данные. В Мк настолько много семитизмов, что нек-рые экзегеты даже ставят вопрос о его переводном характере. Как образно выразился Ж. Карминьяк, душа 2-го Евангелия семитическая, а тело греческое. Быть может, евангелист записал за ап. Петром рассказы на евр. (или арам.) яз., а потом сам же перевел свою запись на греческий.

Как и в Мф, во 2-м Е. можно заметить стилистич. двойственность. Живые сцены соединены связками, написанными более сухо. Эти связки принадлежат самому евангелисту, в то время как рассказы восходят к ап. Петру.

г) Е. от Марка и другие синоптические Е. Как уже было отмечено, большинство экзегетов считает, что 2-е Е. было написано раньше греч. вариантов Мф и Лк и стало одним из источников этих Е. (см. ст. Двух источников теория). Выдвигалась также гипотеза о существовании «большого Марка», а именно Мк в соединении с *Логиями. Во всяком случае хронологич. приоритет Мк по отношению к Мф и Лк очень вероятен, поэтому можно считать, что Иоанн Марк — один из создателей еванг. жанра.

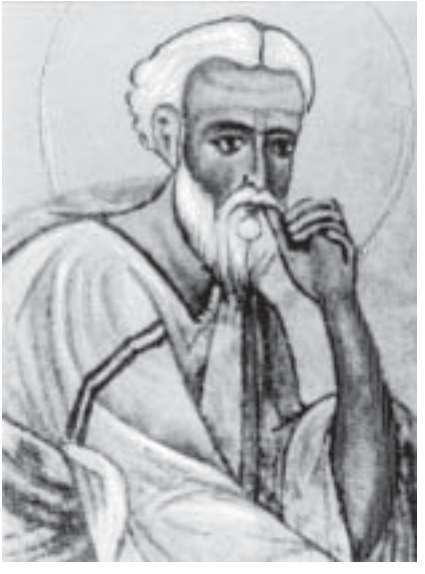
д) Богословие Е. от Марка. Довольно долго экзегеты видели в Марке только собирателя и фиксатора предания, к-рое он сохранил с возможной добросовестностью. Но после работ В.Вреде (1901) и *Марксена (1956) стало очевидным, что евангелист не просто хранитель предания, но богослов, к-рый осмыслял еванг. события в свете Воскресения. Даже композиция Е. несет на себе печать богосл. мысли.

Мк апокалиптичен. Христос предстает в нем не столько Проповедником, сколько Воителем против демонских сил. Поэтому в рассказах Мк так много места уделено исцелению

одержимых. В Мк с особой силой выявлена суровая властность Христа. Наряду с этим евангелист дает понять, что первоначально Иисус скрывал, что Он Мессия (1:24-25). Только после исповедания ап. Петра Он стал говорить о Себе как о Сыне Человеческом, Которому предстоит пройти через муки и смерть (8:31). Этот факт Вреде пытался объяснить т.н. *«мессианской тайной», якобы изобретенной ев. Марком. Но «мессианскую тайну» в Мк можно понять и без этого спорного допущения. Вера в Избавителя была в те времена перемешана с ложными представлениями, и Христос избегал (особенно вначале) прямого отождествления Себя с Мессией народных чаяний. Людям нужно было в первую очередь принять Его как Наставника и только потом приблизиться к Его высшей тайне. «Таким образом, мессианская тайна восходит к Самому Иисусу» (К. Леон-Дюфур).

13. Е. от Луки находится в каноне НЗ после Мк и состоит из 24 глав. Автор говорит о себе и своих намерениях, хотя и не называет себя по имени. Е. обращено к некоему Феофилу, к-рого евангелист наставляет в вере.

а) Авторство и датировка. Древние христ. предания единодушно приписывают 3-е Е. врачу Луке, сподвижнику ап. Павла. Несомненно, тем же автором составлены и Деяния. В них писатель часто говорит от первого лица как участник нек-рых путешествий ап. Павла (см. ст.: Деяния святых апостолов; «Мы-отрывки»). Антимаркионитский пролог называет его уроженцем Антиохии. Об авторстве Луки свидетельствуют Мураториев канон, свт. Ириней Лионский (Против ересей, III, 1, 1), Тертуллиан (Против Маркиона, IV, 2), Ориген (см.: Евсевий Кесарийский. Церк. история, VI, 25, 6), Евсевий Кесарийский (там же. III, 4, 9) и блж. Иероним (О знаменитых мужах, 7). По этим свидетельствам, Лука писал свое Е. в Греции. В то же время известны его тесные контакты с представителями палест. общин (в т. ч. с Филиппом в Кесарии — Деян 21:8) и с антиохийскими христианами. Характер 3-го Е. вполне согласуется со всеми указанными сведениями. Двойственность его стиля иная, нежели двойственность стиля Мф и Мк. С одной стороны, ев. Лука — истинный «эллин». «Лучше всех евангелистов, лучше Иосифа Флавия пишет он по-гречески; любит красноречие: посвящение Феофилу — совершенный греческий период, образец словесного искусства древних» (*Мережковский). Лука, несомненно, ориентирован на эллинского читателя. Человек, к-рому посвящено Е., назван «достопочтенным», что указывает на высший класс греко-римского общества. Характерно, что Христос в Лк чаще, чем в других синоптич. Е., называется κύριος — Господь, как было при-

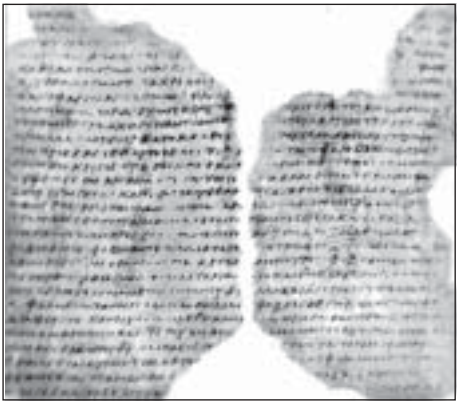


Евангелист Лука. Византийская миниатюра

нято в языко-христ. церквах, основанных ап. Павлом. С другой стороны, многие тексты Лк содержат семитизмы и имеют библ. колорит (в частн., в т. н. «историях детства» — гл. 1–2). Это объясняется особенностями работы ев. Луки. Не будучи прямым свидетелем еванг. событий, он собрал предания «очевидцев и служителей Слова». Он сам пишет, что «тщательно исследовал» повествования о Христе, составленные до него «многими» (1:1-3). Мнение свт. *Епифания Кипрского, что Лука входил в число 70 апостолов, по словам Н. Розанова, «не может быть признано заслуживающим доверия ввиду ясного заявления самого Луки, который не включает себя в число свидетелей жизни Христа».

Если 1-е Е. было написано, вероятно, для христиан-евреев Палестины и Сирии, 2-е — для Римской церкви, 4-е — для Эфесской, то ев. Лука писал для христиан Ахайи (Н. Н. Глубоковский). Его Е. было составлено прежде Деяний (Деян 1:1), в то время как книга об апостолах не могла появиться раньше 63. Климент Римский уже цитирует Лк, следовательно, Лк должен быть датирован периодом между 60-ми и 90 гг., скорее всего ок. 70. По-видимому, среди источников Лк были, кроме Мк (ср., напр., Лк 6:1-4 и Мк 2:23-26) и Матфеевых Логий, какие-то другие тексты и предания. Нек-рые повествования он мог слышать от самой Девы Марии. Различия в рассказах о Рождестве в Лк и Мф объясняются тем, что Лука писал независимо от греч. текста Мф. Существует предположение, что его Е. писалось в два приема и первоначально открывалось 3-й главой.

б) Композиция Е. от Луки в целом сходна с композицией Мф и Мк, за исключением пролога. Е. делится на 5 неравных по объему частей: пролог (1:1-4); «истории детства», т. е. повествования о рождении Крестителя и Рождестве Христовом (1:5—2:52); рассказ о служении Господа в Галилее (3:1—9:50); путь в Иерусалим (9:51—19:27); последние дни, Страсти, Воскресение и Вознесение (19:28—24:53). «Лука некоторые содержащиеся в первых двух Евангелиях рассказы очень сокращает, приводя зато немало таких рассказов, каких вовсе не имеется в трех Евангелиях. Наконец, и те рассказы, какие в его Евангелии представляют собой воспроизведение того, что имеется в первых двух, он группирует и видоизменяет по-своему» (Н. Розанов).



Евангелие от Луки.
Папирус Честера Битти. Около 200 г.

в) Богословие Е. от Луки Хотя св. Ириней Лионский полагал, что ев. Лука изложил «Евангелие Павла», это не значит, что его богословие точно отражает специфику учения «апостола язычников». Как было отмечено И. Вайссом, Н. Розановым, К. Кульманном, К. Леон-Дюфуром и Г. Концельманном, Лука — самостоятельный и оригинальный богослов, внесший в свой боговдохновенный труд особые темы и характерные для него концепции. С ап. Павлом его роднит ярко выраженный универсализм. Христос именуется в Лк «Светом к просвеще-

нию язычников» (2:32), земное родословие Его доведено не до Авраама, как в Мф, а до праотца всего человеческого рода (3:38); с симпатией говорится в Лк и о самарянах.

Идея спасения в 3-м Е. связана с темой божественной любви. «Спасение — страданием от страданий — понимается в Лк как дело Божественной любви» (еп. Кассиан Безобразов). Евангелист постоянно обращает внимание на любовь и милосердие Господа: Он — Спаситель и Целитель страждущих. Его приход приносит мир и радость. «Эта радость наводняет Евангелие Луки» (К. Леон-Дюфур). Свящ. писатель часто говорит об уповании и молитве, приводит славословия Девы Марии, Захарии, ангелов, старца Симеона и пророчицы Анны. Отблеск Пятидесятницы лежит на всем 3-м Е., в к-ром чаще, чем в других, упоминается о действии Святого Духа.

Близкое к учению ап. Павла Е. от Луки одновременно проникнуто и духом общины св. Иакова: в частн., оно высоко ставит нестяжание и бедность, осуждая богатство (напр., 12:15-21). Т. о., Лука сохраняет изначальное Предание (еще не знавшее дифференциации течений), осмысляя и толкуя его. Богословию ев. Луки присущи элементы *деэсхатологизации. Срок наступления полноты Царства отодвинут в неопределенное будущее. Слова Христа в Деян 1:6-7 прямо направлены против тех, кто нетерпеливо вычислял «времена и сроки». Царство Божье рассматривается в Лк как реальность, к-рая неприметным образом уже вошла в мир с явлением Христа (17:20-21; см. ст.: Деяния святых апостолов; Осуществленная эсхатология).

14. Е. от Иоанна помещено в каноне НЗ после Лк; состоит из 21 главы, причем последняя глава является дополнительной и в ней говорится об авторе Е.

а) Композиция. В 4-м Е. есть некрые совпадения с синоптич. Е. (в частн., как и в Мк, в Ин повествуется о событиях от Крещения Господня до Воскресения), однако Ин имеет ряд существ. особенностей. В отличие от хронологии синоптич. Е. в Ин время служения Христа определяется самое малое в 3 года. Чудес в Ин описано меньше, но все они в высшей степени знаменательны. Острее чувствуется тема конфликта с иудейской средой; повествовательные разделы написаны с впечатляющим драматизмом и обилием диалогов. Речи Иисуса звучат в Ин по-иному, чем в синоптич. Е. Здесь мы находим возвышенное свидетельство Христа о Своей божественной тайне. Замысел евангелиста — показать схождение в мир Слова Божьего и Его восхождение к Отцу. Этому замыслу подчинена и композиция Ин. Пролог, написанный в форме литургич. гимна, сближает сказание Кн. Бытия о сотворении мира с Откровением о воплощении Слова (1:1-18). За ним следует раздел, обычно называемый *Знамений Книгой (1:19—12:50). В нем свидетельствуется о знаках высшей, небесной природы Христа. Третья часть повествует о Тайной Вечере, Страстях и Воскресении как этапах вхождения Сына Божьего в Славу Отца (гл. 13–21); в дополнительном эпилоге описывается одно из явлений Воскресшего и Его прикровенные пророчества о судьбах апостолов Петра и Иоанна. В этом эпилоге прямо подчеркнуто, что Е. написано «учеником, которого любил Иисус» и к-рый часто упоминался прежде.

б) Авторство и датировка: «Иоаннов вопрос». Любимый ученик Господа нигде не назван по имени, но можно не сомневаться, что это Иоанн Зеведеев. Все синоптики называют трех самых близких к Господу апостолов:

Петра, Иакова и Иоанна; между тем в 4-м Е. Иоанн не упоминается; вместо него фигурирует анонимный любимый ученик, к-рый, очевидно, и есть Иоанн (мнение *Филсона, будто этот ученик — Лазарь, малообоснованно). Составитель Антимаркионитского пролога приводит слова Папия о том, что 4-е Е. «было проповедано самим ап. Иоанном при его жизни и именно им было дано всем Асийским церквам». В Мураториевом каноне сказано, что это Е. «было написано Иоанном, одним из учеников». Свт. Ириней пишет: «Иоанн, ученик Господа, возлежавший на Его груди, также издал Евангелие во время пребывания своего в Ефесе Азийском» (Против ересей, III, 1, 1). В другом месте (II, 22, 5) святитель говорит, что Иоанн дожил до правления имп. Траяна. «Следует обратить внимание, — замечает Евсевий Кесарийский, — что Папий упоминает д в у х (разр. наша. — А. М.) людей с именем Иоанн: одного, упомянутого им раньше вместе с Петром, Иаковом, Матфеем и прочими апостолами, он, несомненно, считает евангелистом Иоанном; другого Иоанна помещает в числе людей, стоявших рядом с апостолами, но ставит впереди его Аристиона, прямо называя его пресвитером» (III, 39, 5). По мнению самого Евсевия, Иоанн Зеведеев писал Е., а пресвитер — Откровение (см. ст. Иоанн Пресвитер).

Тем не менее уже в древности существовали противники авторства Иоанна и каноничности Ин (пресвитер Гай, секта алогов и др.). Наибольшим нападкам Е. от Иоанна подвергалось в новое время. Уже *Гердер сомневался в его историч. ценности. И если Шлейермахер еще считал его подлинным и включал его данные в реконструкцию еванг. истории, то Штраус и представители тюбингенской школы решительно восстали против этой точки зрения. По их мнению, 4-е Е. было произведением греч. богослова, к-рый писал ок. 200, и поэтому труд его нельзя считать достоверным. Почти столь же категорично высказывались и экзегеты либерально-протестантской школы, признавая историч. значение только за синоптиками. Отрицание подлинности Е. от Иоанна и подчеркивание его эллинского, метафизич. характера стало общим местом как отрицательной новозав. критики, так и более умеренной. Только Э. Ренан продолжал защищать древность Иоаннова предания, хотя и не считал, что 4-е Е. написано самим ап. Иоанном.



Фрагмент папирусного кодекса Евангелия от Иоанна. Начало 2 в.

Правосл. и католич. экзегеты выдвигали аргументы в пользу авторства Иоанна Зеведеева, основанные на «внутренних признаках». Так, И. В. *Баженов указывал на семитизмы Ин, а *Ельчанинов писал, что «мнение об отсутствии конкретности в повествовании Иоанна опровергается самым поверхностным чтением Евангелия: первые ученики, брак в Кане Галилейской, изгнание торгующих, беседа с самарянкой и т. д. — все это полно именно конкретных впечатлений очевидца и близкого лица».

Первым ударом, к-рый был нанесен критикам подлинности Ин, явилась

находка в 1935 фрагмента кодекса Ин (папирус *Райленда № 457), относящегося к 125–130. Это открытие отодвинуло дату написания Ин, по крайней мере, к 100. Между тем, по свидетельству Предания, оно и было написано в самом кон. 1 в. (ср. Евсевий Кесарийский. Церк. история, III, 24, 2–13). Затем библ. *археология дала ряд подтверждений историч. точности сообщений Ин (в частн., касающихся топографии Палестины еванг. времен). И, наконец, кумранские тексты пролили дополнительный свет на «жизненный контекст» Ин. «Отныне, — писал в 1958 *Аллигроу, — Иоанн не может рассматриваться как наиболее эллинский из евангелистов. Его “гностицизм” и весь круг его идей вытекают из иудейского сектантства, коренящегося в палестинской почве, а его материал должен быть признан основанным на ранних слоях евангельского предания». Еще до кумранских открытий ряд экзегетов (И. В. Баженов, *Шлаттер) обратили внимание на семитич. черты Ин, к-рые подтверждают его происхождение от апостола. В то же время в исследовании *Шпитты (1910) были сконцентрированы аргументы в пользу преимущества хронологии Ин по сравнению с синоптич. Е. (эта т. зр. теперь преобладает). Даже экзегеты, к-рые не уверены, что все Е. целиком написано Иоанном, сыном Зеведеевым, убеждены, что за ним стоит живая традиция, восходящая к апостолу (правосл. архим. Лев Жилле, католик о. Раймонд Браун, протестант Ч. Г. Додд).

Отличие Ин от синоптич. Е. не случайно. Ев. Иоанн, возможно, стремился дополнить их (таково было мнение еще отцов Церкви; см.: Евсевий Кесарийский. Церк. история, VI, 14, 7). «То, что в рассказах синоптиков еще оставалось отчасти недостаточно связанным: Божественное и человеческое в бытии и сознании Иисуса — только у Иоанна получило полное единство и последнюю психологическую истинность, так что мы можем сказать: без Иоанна синоптический образ Иисуса остался бы незавершенным... Его автором должен был быть человек, которому не просто были известны распространенные в общине рассказы об Иисусе, но который именно сверх того с необыкновенной нежностью и любовью прислушался к внутренней жизни Учителя и настолько сжился с Ним, что его собственный язык невольно отождествился с языком Учителя» (*Адам).

Следует упомянуть и о т. зр. тех ученых, к-рые, вопреки преданию, считают Ин самым ранним из Е. (Аллигроу, *Кросс, Джон Робинсон, К. Тремонтан). К. Тремонтан, напр., датирует предполагаемый евр. оригинал 4-го Е. 30 гг. Но большинство экзегетов предпочитают придерживаться прежней даты — кон. 1 в. (в частн., *Баррет отыскал в Ин следы использования автором синоптич. Е.).

Сомнение в том, что Иоанн Богослов мог создать столь совершенное произведение в преклонном возрасте, отпадает, если принять во внимание, что Софокл закончил одну из своих трагедий в 89 лет, а Тициан — свою последнюю картину в 97 лет. Что же касается учения о Логосе, к-рое было важным аргументом отрицательной критики, то, как показали Муретов, Шлаттер и др., это учение кардинально отличается от доктрин Филона Александрийского и греч. философов. Корни его — в ветхозав. учении о творческом Слове Господнем (см. СББ, с.1044 сл.).

в) Богословие Е. от Иоанна. Евангелисты-синоптики подчеркивают Богосыновство Христа (Мф 11:27), Его

жертвенную любовь и грозную силу, сокрушающую князя мира сего. Он — Пророк и Царь-Мессия, страждущий Отрок Яхве и Сын Человеческий, идущий по миру, возвещая Царство, к-рое вместе с Ним является на земле. Однако у Иоанна все эти понятия раскрыты с большей глубиной. Только здесь столь ясно возвещено о непостижимом единстве Христа с Отцом (5:17-23; 10:30; 14:8-11; 17:20-23). Е. написано в те дни, когда богочеловеческая тайна прихода в мир Слова стала осознаваться все отчетливее под вдохновением Духа Божьего. У Иоанна кенотические покровы приподняты и явлено во всей полноте чудо Богоприсутствия, чего не было у синоптиков. В Ин еще определенней, чем в Лк, ощущается деэсхатологизация, поскольку С у д у ж е н а ч а л с я, он происходит «ныне», и «ныне» изгоняется дух тьмы. Суд проводит границу между небесным Светом и греховной тьмой, между «миром» и Сыном Человеческим (3:19).

Как и ап. Павел, Иоанн учит о мистическом единении с Богом через Христа. В отличие от язычников-пантеистов, люди библ. веры не могли помышлять о единении со всемогущим Богом. Лишь после того, как Единородный Сын явил Себя, Он стал «дверью» в Царство Божественного. Христос у Иоанна открыто повторяет священную формулу ἐγώ εἰμι — «Я есмь», к-рая была синонимом Имени Божьего и считалась запретной (8:24, 28, 58; 13:19). Во Христе осуществились чаяния ветхозав. человечества: сама Премудрость Божья сошла в мир (ср. Сир 24).

Чудеса в Ин служат главнейшей цели — раскрыть смысл спасительных деяний Слова. Они символичны, хотя и вполне реальны. Чудо в Кане есть образ *«мессианского пира»; исцеление у Вифезды означает связь между недугом и грехом; прозрение слепорожденного — духовное прозрение; воскрешение Лазаря — власть Спасителя над жизнью и смертью.

Иоанновы притчи-аллегории относятся прежде всего к Самому Христу, Его служению и мистическим узам, к-рые связывают Его с верными (Добрый Пастырь, виноградная лоза, Хлеб жизни). Реальность Царства Божьего «здесь и теперь» осуществляется через живую причастность к Слову, к Сыну божественного Отца. Поэтому все Е. е в х а р и с т и ч н о, хотя в нем и нет «установительных слов» Тайной Вечери. «Кровь и Плоть» Христовы, т. е. на библ. языке — О н С а м — небесная пища, питающая тех, кто возлюбил Его. Его же любовь к людям есть вечный образец для Церкви. В Ин мы не находим, как в синоптич. Е., слов «соблюди заповеди»; все сливается в единой высшей, н о в о й заповеди о безграничной, всеобъемлющей любви (13:34).

Многим, уверовавшим в Воскресшего Христа, Он казался неземным видением. Людям было трудно представить, что небесный Посланник был человеком в полном смысле этого слова (см. ст. Докетизм). На первый взгляд, в Ин Божественное во Христе также затмевает земное; но в действительности евангелист сознательно направляет свою мысль против докетизма. Во исполнение пророчеств «Слово стало п л о т ь ю». Поэтому в Ин всюду подчеркиваются человечность Спасителя, Его усталость, Его любовь к своему ученику и к Лазарю, Его слезы на могиле друга.

В Ин Дух обещан как Параклет, Утешитель (точнее, Заступник), Который будет просвещать и укреплять верных после окончания земного пути Мессии. Церковь (хотя это слово не употребляется), согласно Ин, есть живой организм, цельная виноградная лоза (ср.

учение ап. Павла о Теле Христовом) и стадо любимых овец Доброго Пастыря, полагающего за них Свою жизнь.

15. Историческая достоверность Е. Один из основоположников школы «истории форм» К. Л. Шмидт писал: «Мы почти ничего не можем узнать об историческом Иисусе из Евангелий, потому что книга эта по самому своему происхождению вовсе не историческая, а богослужебная: читалась уже в 40-х гг. 1 в. на воскресных богослужениях». В действительности же в литургич. форме Е. выражено воспоминание ранней Церкви о реальных событиях земной жизни Христа. Именно еванг. слова были обращены к очевидцам Его миссии. И даже позднее, в 60–90-е гг., таких людей было немало.

Сторонники отрицательной критики пытались найти в Е. историч. и географич. ошибки, к-рые якобы указывали на недостоверность повествования евангелистов. Но благодаря достижениям науки, в частн. археологии, подобные аргументы опровергались один за другим. Раскопки *Зеллина подтвердили близость Сихаря от колодца Иакова; находка надписи Пилата показала ошибочность мнения тех, кто считал его символом созвездия Орион; находка гробницы распятого человека рассеяла сомнения тех, кто считал, что казнимых не прибивали гвоздями, а лишь привязывали. Тщательное изучение иудейской культуры и быта еванг. эпохи, начатое еще *Эдершаймом, привело к выводу, что Е. отображают их в точности. Критики называли еванг. Палестину «страной за пределами реальности» (см. Д о н и н и А., У истоков христианства, пер. с итал., М., 1979, с.19). Все, что о ней сказано в НЗ, якобы не соответствует действительности.

Вот примеры: 1) Галилейское озеро названо морем, хотя оно не является таковым; 2) евангелисты не знают кратчайшего пути из Финикии в Галилею; 3) Назарет — вымышленный город, т. к. не упомянут во внеевангельских источниках; 4) в Палестине не могли разводить свиней, т. к. употребление свинины было запретным; 5) «О растительности и животном мире Палестины в новозав. текстах сообщаются столь общие сведения, что их можно отнести к какой угодно стране Средиземноморья. Упоминаются фиги, оливки, виноградная лоза, однако не называются такие типичные растения этого района, как кедр или финиковая пальма, а в одном известном изречении о горчичном зернышке, о кустарнике, который достигает максимум метровой высоты, говорится как о настоящем дереве с немыслимым сплетением ветвей» (Д о н и н и А., Указ. соч., с. 20); 6) голубь был священной птицей самарян и поэтому не мог быть жертвой (Лк 2:24) и не мог быть символом Св. Духа.

Возражения эти совершенно несостоятельны: 1) мн. озера в обыденном языке часто именуют «морями» (напр., Байкал); 2) во время Своих странствий Христос не обязательно должен был выбирать именно кратчайшую дорогу; 3) в Галилее известно свыше 200 населенных пунктов, но Иосиф Флавий не упоминает многие из них, а Назарет был весьма незначительным поселением. К тому же недавно найденный в Аравии текст упоминает Назарет в числе городов, где жили священники после разрушения Храма в 70, а раскопки *Багатти доказали, что в Назарете поселение существовало еще во времена Ирода (см. ст. Назарянин); 4) свиньи, о к-рых упоминают евангелисты, паслись в области Декаполиса — именно там, где основное население было языческим; 5) тем, кто удивляется, почему

в Е. не сказано о пальмах и кедрах, следует напомнить, что Писание — не труд по геоботанике. Что же касается «горчичного зерна», то нам неизвестно, какое растение имел в виду Христос. Согласование ботанич. названий у разных народов стало возможным лишь после введения общей лат. номенклатуры в 18 в.; 6) принесение голубя в жертву после рождения ребенка заповедуется в Лев 12:6, что и пояснено в Лк. К тому же образ голубя отнюдь не был презренным (ср. Песн 5:2; 6:9). О других возражениях против историч. достоверности Е. см. ст.: Мифологическая теория происхождения христианства; Нехристианские свидетельства о Христе.

16. Евангельский образ Иисуса Христа. В мировой литературе образы героев лишь тогда оказываются живыми и рельефными, если оттенены их слабостями и недостатками. Чудо Е. заключается в том, что их авторы добились необыкновенной изобразительной силы, не прибегая к этому средству. Они начертали совершенный образ, но при этом бесконечно живой и конкретный. Мы словно видим Христа, идущего по дороге, беседующего с людьми, рассказывающего притчи. В самих притчах отображены Его неповторимые черты. Он берет обыденные примеры, но делает их символами духовной жизни. Подобно вождю, Он чужд колебаний и нерешительности; Он добр и одновременно суров. Ему не свойственно сознание Своего греха, к-рое отличает всех святых. В Его Духе царит полная гармония. Стремительный порыв скрывает за собой тишину духа, величественное «трезвение», далекое от экстазов и исступлений, к-рые мы часто находим в истории религий. Он прост и доступен и как бы «свой» среди людей, но одновременно видна дистанция между Ним и всеми, кто с Ним общается. Его жизнь протекает в постоянном напряженном труде и молитве; но Его нельзя сравнить с отрешенными философами. Он без колебаний приходит в дом мытаря и на свадьбу; Он, в отличие от Иоанна Крестителя, не аскет-пустынник. Мы видим проявления Его чувств: Он удивляется, скорбит, радуется. В личности Христа нет и следа болезненного надлома. Он абсолютно целен, исполнен силы. Его воздействие на людей поразительно: по одному Его слову ученики бросают все и следуют за Ним.

Но человечность Христа не есть человечность «великого мудреца». Его самосознание вообще не похоже на самосознание других людей. Он не искатель истины, а сама Истина. Он учит не от лица Бога, подобно пророкам, а только от Себя. Непостижимой властью Христос отменяет и изменяет ряд заповедей самого Писания («А Я говорю вам...»). То, что Он говорит о Себе и Отце, создает впечатление, что перед нами высочайшая тайна. «Облечем, — говорит о. Л. Жилле, — это впечатление в отвлеченные термины, и мы попадем в круг идей первых соборов: мы не далеко от древних греческих определений, по которым Иисус “единосущен” Отцу и “единосущен” людям. За этими терминами кроется живой опыт, переживаемый многими и в древности, и в наши дни: впечатление, что в Иисусе человеческое и Божественное соприкасаются, взаимно друг друга проникают, — как вдали, на самом горизонте, море сливается с небом».

Образ Христа стоит перед человеком и человечеством как вопрос и призыв и одновременно как небесный ответ на вопрошания людей. Средства науч. исследования Е. в равной мере служат и вере и неверию, ибо сами по себе они вторичны и подчинены внутренним

убеждениям тех, кто изучает новозав. писания. Никакая историч. критика не в состоянии «объяснить загадку Иисуса». Отвержение или приятие Его совершается в глубине человеческого духа. Как свидетельствует опыт ап. Павла и опыт всего христианства, не наука, а вера дает нам познание Христа.

Святоотеч. комментарии.: см. в соответствующих ст. словаря труды блж. Августина, свт. Афанасия Великого, свт. Григория Великого, прп. Ефрема Сирина, блж. Иеронима, свт. Илария Пиктавийского, свт. Иоанна Златоуста, свт. Кирилла Александрийского, Оригена.

■ См. ст.: Аланд; Зоден; Критические издания Библии; Нестле; Переводы Библии.

● 1) Толкования Е. позднейшего времени. См. труды авторов в соответствующих ст. словаря: Агуридис, Боголепов, Браун, Брюс, Буамар, Бухарев И.Н., архиеп. Василий (Богдашевский), еп. Виталий (Гречулевич), Властов, Гладков, еп. Григорий (Лебедев), Дьяченко, Евфимий Зигабен, Кэйрд, Лагранж, Марцинковский, еп. Михаил (Грибановский), еп. Михаил (Лузин), Некрасов, архиеп. Никанор (Каменский), Полотебнов, Риго, Розанов Н.П., Фивейский, Филсон, Хантер, а также след. работы: Алабовский М.П., Изъяснение избранных мест из Св. Е., К., 1914; *Барсов М.В., Сб. статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия с библиогр. указателем, т.1–2, Симбирск, 1890; *Боссюэ Ж., Размышления на Е., пер. с франц., Пг., 1916; Иванов А.В., Руководство к изъяснительному чтению Четвероевангелия и Деяний Апостольских, СПб., 1894[2]; Ключ к пониманию Свящ. Писания, Брюссель, 1982; Кохомский С.В., Объяснение важнейших мест Четвероевангелия, ч.1–2, Владимир, 1904[2]; Пособие при изучении Ев. от Марка, М., 1919[4]; Святоотеч. толкования на Ев. от Матфея, ч.1–3, Париж, 1949–51; *Barrett C.K., The Gospel According to St. John, Phil., 1978[2]; Bussche H. van den, Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel, P.–Bruges, 1967; Ellis P.F., Matthew, Collegeville, 1974; *Fitzmyer J.A., The Gospel According to Luke, I–IX, Garden City (N.Y.), 1981; Harvey A.E., New English Bible, companion to the New Testament, Camb.–Oxf., 1979; *Jaubert A., Approches de l'Évangile de Jean, P., 1976; Lion A., Lire saint Jean, P., 1972; Albright W.F. and Mann C.S., Matthew (introd., transl. and notes), Garden City (N.Y.), 1971; Morris L., The Gospel According to John, Grand Rapids (Mich.), 1971; Standaert B.L., L'Évangile selon saint Marc: commentaires, P., 1983; *Trilling W., The Gospel According to St. Matthew, vol. 1–2, L.–N.Y., 1969. Проч. библиогр. на иностр. яз. см. в JBC, NCCS, NCE, v.7, и в ст.: Комментарии библейские; Толковые Библии.

2) Жизнь Иисуса Христа. Общие труды.

а) Христианские авторы. См. ст.: Борнкамм, Буткевич, Гейки, Горский, Даниель-Ропс, Дидон, Додд, архиеп. Иннокентий (Борисов), еп. Ириней (Орда), еп. Кассиан (Безобразов), архим. Лев (Жилле), Лопухин, Матвеевский, Мережковский, Неандер, Прессансе, Риччотти, Фаррар, Филсон, Эдершайм, а также труды: Земная жизнь Иисуса Христа в изящной лит-ре и искусстве, кн.1–12, СПб., 1912; прот. Мень А., Сын Человеческий, Брюссель, 1983[3]; Путь Христов (сб. ст.), СПб., 1903; Шнеллер Л., По еванг. следам, пер. с нем., ч.1–2, СПб., 1901. Библиогр. на иностр. яз. см.: NCE, v.7.

б) Нехристианские авторы и представители либерального богословия. Соч. в рус. пер. см. ст.: Гегель, Майер Э., Пфляйдерер, Ревилль, Ренан, Штраус, Юлихер, а также см.: Грец Г., Иисус Христос и происхождение христианства, пер. с нем., СПб., 1906; Никольский Н.М., Иисус и первые христ. общины, М., 1918; Обзор трудов с 18 по нач. 20 в. см. в кн.: Schweitzer. GLJF. Библиогр. на иностр. яз. см.: NCE, v. 7, и в кн.: Lane D.A., The Reality

of Jesus, N.Y.–Dublin, 1975. Лит-ру по иконографии Иисуса Христа см. в ст.: Изобразит. искусство и Библия; Иллюстрир. издания Библии; о художеств. лит-ре на евангельские темы см. ст. Лит.-художеств. интерпретации Библии.

3) Личность и учение Иисуса Христа.

а) Христианские авторы. См. ст.: Адам, еп. Александр (Светлаков), митр. Антоний (Храповицкий), Бердяев, Боголюбов, Богословский, Брюс, Буйе, Булгаков, Буткевич, архиеп. Василий (Богдашевский), Велтистов, Виноградов, еп. Виталий (Гречулевич), Воронцов, Гийе, Гладков, Глубоковский, Грело, Гяуров, Дидон, Додд, Иеремиас, еп. Кассиан (Безобразов), Киттель Г., Кульманн, Лебедев А.П., Леон-Дюфур, Маккензи, Мелиоранский, архиеп. Михаил (Чуб), Муретов, Мышцын, Навилль Э., Оулдем, Поснов, Силей, Соловьев Вл., Тареев, Тренч, Трубецкой, Шафф, а также след. работы: Александров Б.М., Единство образа Христа по Апокалипсису, Посланиям св. ап. Павла и Евангелиям, Париж, 1964; Алексеев С.А., Христианство и политика, К., 1906; архиеп. Антоний (Мельников), Из Евангельской истории, БТ, 1971, сб. 6; Борков И.В., О знамениях Второго Пришествия Господа Иисуса Христа по Евангелию и Посланиям свв. апостолов, ч.1–2, Каз., 1905; Верж бицкий И., Закон Моисеев и Закон Евангельский, «Странник», 1898, № 1; Вернер И., Проф. Гарнак о сущности христианства, «Вопросы жизни», 1905, № 4–6; Виноградов В.Н., Иисус Христос в понимании Ренана и Гарнака, Серг. Пос., 1908; Вышеславцев Б.П., Христианство и социальный вопрос, Париж–Варшава, 1929; Гизо Ф., Размышления о сущности христианства, пер. с франц., М., 1865; Иисус Христос как совершенный образец идеальной нравственности, ПБЭ, т.6, с.648–65; Иисус Христос — основатель пастырства, ПБЭ, т. 6, с. 629–48; Иисус Христос по памятникам иконографии, ПБЭ, т.6, с.676–79; *Николаи П., Может ли совр. образованный мыслящий человек верить в Божество Иисуса Христа?, Прага, 1923[3]; Перов И., «Царство Небесное нудится и нужницы восхищают его», ВиР, 1894, № 1; Песчанский С.В., Свидетельство Иисуса Христа о Своем Божестве по первым трем Е., Каз., 1912; свящ.Петров Г.С., Е. как основа жизни, СПб., 1904[19]; [свящ. Петропавловский Н.], Необходимое предположение о Лице, учении и делах Иисуса Христа, ЧОЛДП, 1877, № 1–2; Пибоди Ф.Г., Иисус Христос и социальный вопрос, пер. с нем., М., 1907; Потен Ж., Новые подходы к проблеме Иисуса из Назарета, пер. с франц., «Логос», 1972, № 8; Пфеннигсдорф Э., Иисус Христос в совр. культуре, пер. с нем., Харьков, 1907; Рефуле Ф., Иисус — Тот, Кто приходит из иного мира, «Логос», 1973, № 11–12; *Снегирев В.А., Учение о Лице Господа Иисуса Христа в трех первых веках христианства, Каз., 1870; прот. Соболев М.И., Краткий обзор новейших отрицательных воззрений на Лицо и дело Господа нашего Иисуса Христа и изложение истинного взгляда на Его служение, М., 1905; Соколов А., О внешнем виде Иисуса Христа, «Странник», 1911, № 1–2; свящ. Соколов Д.П., Искупление рода человеческого Господом Иисусом Христом, СПб., 1863; свящ. Соколов С.А., Почему мы должны верить в Иисуса Христа как Бога?, Рязань, 1911; Соллертинский С.А., Пастырство Христа Спасителя, СПб., 1887; Струженцов М.И., О пастырстве Христа Спасителя, Орел, 1899; Титлинов Б.В., Царство Божие по Евангелию, «Странник», 1902, № 3, 6; его же, «Христианство» гр. Л. Н. Толстого и христианство Евангелия, СПб., 1907; Тома А., Христос и апостолы, пер. с нем., Серг. Пос., 1913; прот. Турчанинов В.Н., Беседы о личности Иисуса Христа, Харьков, 1914; Ульгорн (*Ульхорн) Г., Христ. благотворительность в древней Церкви, пер. с нем., СПб.,

1899; Фаворов Н.А., Публичные чтения о вере в Иисуса Христа как истинного сына Божия, воплотившегося для спасения человека, против рационализма, К., 1865; Федотов Г.П., Социальное значение христианства, Париж, 1933; Фриц Т., Иисус Христос, пер. с нем., Тула, 1889; *Хитров М.И., Подлинный лик Спасителя, М., 1894; Чекановский А., К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа, К., 1910; Шикопп Ю., Апологетич. беседы о Лице Иисуса Христа, пер. с нем., СПб., 1870; Шилтов А. М., Мысли о Богочеловеке, Харьков, 1904[3]; Штейде И., Христос и христианство в отзывах нехристиан, неверов и полуверов, «Странник», 1903, № 11–12; [*Щеголев Н.] Почему Иисус Христос усвоил Себе название Сын Человеческий?, ВЧ, 1881, № 50; *Экземплярский В.И., Е. Иисуса Христа перед судом Фридриха Ницше, Пг., 1915; Истремский Н., Иисус Христос как Пастырь и Учитель пастырства, ВиР, 1913, т.1. Библиогр. на иностр. яз. см. в работе *Харрингтона о библ. богословии: Harrington W.J., Key to the Bible, vol. 1–3, Garden City (N.Y.), 1976.

б) Нехристианские авторы и представители либерального богословия. См. в ст.: Бультман, Вайсс И., Гарнак, Ренан, Ричль, Шлейермахер, а также след. труды: Вальтер В., Возникновение христианства и распространение его на Востоке, в кн.: История человечества, под ред. Г. Гельмольта, СПб., 1903, т.4; Вейтлинг В., Е. бедного грешника, пер. с нем., Lpz.–СПб., 1907; Джонсон Х., Христиане и коммунизм, пер. с англ., М., 1957; Кнопф Р.П., Происхождение и развитие христ. верований в загробную жизнь, пер. с нем., СПб., 1908; Трельч Э., О возможностях христианства в будущем, пер. с нем., «Логос», кн. 2, М., 1910.

4) Частные аспекты еванг. истории.

См. работы вышеуказанных авторов, а также след. труды: Айнс Т., Суд над Иисусом Христом, пер. с англ., ХЧ, 1878, № 9/10; прот. Алфеев П.И., Перепись Квириния, Рязань, 1915; его же, От Гефсимании до Голгофы, ч.1–2, Рязань, 1915; его же, Иуда-предатель, Рязань, 1915; еп. Антоний (Радонежский), Иисус Христос на Голгофе, или Семь слов Его на кресте, Каз., 1849, М., 1902[12]; архим. Антоний, Согласование еванг. сказаний о Воскресении Христовом, ВиР, 1914, № 18; Бенкендорф М., Искушение Господа в пустыне (из Тренча), пер. с англ., ПО, 1887, № 3–4; Б - ий Д., Вход Господень в Иерусалим, ЖМП, 1962, № 3; Бланк Р., Иуда Искариот в свете истории, Берлин, 1923; свящ. Богданов М., Вкушал ли Иисус ветхозав. Пасху на последней Вечере с учениками?, в кн.: Руководство для сельских пастырей, 1861, № 16–18, 21; Брянцев Д., Явление женам-мироносицам в день Воскресения, ВиР, 1912, № 6/7; [Булатов С.А.] Состояние иудейских ремесленников во времена земной жизни Иисуса Христа, ТКДА, 1883, № 8–9; Введенский С.Н., Мессианское значение искушений Господа диаволом в пустыне, СПб., 1899; свящ. Вертеловский А., Достоверность Воскресения Христова, ВиР, 1909, № 6; прот. Ветелев А., Эммаусская Вечеря, ЖМП, 1967, № 4–5, 1968, № 5; его же, Гефсиманская молитва Спасителя, ЖМП, 1962, № 3; Виноградов В., Чудесные исцеления Иисусом Христом больных, ВиР, 1913, № 1–2; Виппер Ю., Иерусалим и его окрестности времен Иисуса Христа, М., 1886[2]; Воздвиженский М.М., На море Галилейском, ПО, 1881, № 10; Воронец Е., Истина Воскресения Христова, «Странник», 1907, № 4; прот. Воронов Л., Истина Воскресения в Православии, ЖМП, 1974, № 6–7; Воскресение Христово как величайшее и достовернейшее из чудес: Апологетич. трактат, СПб., 1903; Ганн В., Последний день Страстей Господних, пер. с нем., Чернигов, 1887; Гладкий А., Воскресение Христово, ВиР, 1911, № 7; Глебов И.А., Историч. достоверность Воскресения Госпо-

да нашего Иисуса Христа, Харьков, 1904; его же, Воскресение Господа и явления Его ученикам по Воскресении, Харьков, 1900; прот. Гнедич П., Начало христ. проповеди, ЖМП, 1954, № 7; Голльманн Г., Религия иудеев в эпоху Иисуса, пер. с нем., М., 1908; Голубинский Д.Ф., Пророчество праведного Симеона, М., 1898; Гоппельт Л., Крещение и новая жизнь по Ев. от Иоанна, гл. 3, и Посл. к Римлянам, гл. 6, пер. с нем., БТ, 1973, сб. 10; Гудер Э., Беседа о Воскресении Иисуса Христа, пер. с франц., СПб., 1869; Гурней Т.А., Явления воскресшего Спасителя, «Странник», 1912, № 7; свящ. Дмитриевский И., Размышление над Е., ВиР, 1916, № 10–12, 1917, № 1–3; Доброволъский И., Два родословия Спасителя, Каз., 1897; еп. Карпентер Б., Сын Человеческий среди сынов людских, пер. с англ., СПб., 1913; Квандт Л., Исследования по библ. хронологии и географии, пер. с нем., ЧОЛДП, 1874, № 2 (библиогр. обзор произведений богосл. лит-ры); Кедров В., Сходство и различие между крещением Иоанна Крестителя и крещением Иисуса Христа, ВиР, 1912, № 1; Кибардин Н., Крещение Господа, ПО, 1885, № 12; свящ. Кудрявцев А., Соглашение еванг. повествований о событиях страдания и погребения Господа нашего Иисуса Христа, ХЧ, 1867, ч. I; его же, Соглашение еванг. повествований о событиях Воскресения Господа нашего Иисуса Христа, ХЧ, 1867, ч. II; прот. Лаврский В., Явление воскресшего Христа во уверение своего Воскресения, «Миссионерское обозрение», 1904, № 7, 10; Лашкарев А., Св. Иоанн Креститель как проповедник при дворе Ирода, «Странник», 1868, № 1; [Левицкий Р.] Апологические очерки. I. Тело воскресшего Христа Спасителя, ПО, 1880, № 8; прот.* Липеровский Л., Чудеса и притчи Христовы, Париж, 1962; Лучицкий К. И., В котором году родился Иисус Христос? ХЧ, 1838, ч.4; Любимов С., История страдания Господа нашего Иисуса Христа по сказанию 4-х евангелистов, СПб., 1882; *Маккавейский Н.К., Археология истории страданий Господа Иисуса Христа, К., 1891; Мелихов В., О времени рождения Иисуса Христа, ВиР, 1913, № 18; диак. Мень А., Назарет — колыбель христианства, ЖМП, 1959, № 9; его же, Фавор и Голгофа, ЖМП, 1960, № 7; его же, Се Аз с вами, ЖМП, 1960, № 7; его же, Крест, ЖМП, 1960, № 9; его же, Спасение миру, ЖМП, 1961, № 2; его же, Победа над смертью, ЖМП, 1961, № 4; его же, Светочи первохристианства, ЖМП, 1961, № 7; его же, Последние дни и мученич. кончина Иоанна Крестителя, ЖМП, 1961, № 11; его же, Тайна волхвов, ЖМП, 1962, № 1; его же, «Господь мой и Бог мой!», ЖМП, 1962, № 4; его же, Сын громов, ЖМП, 1962, № 5; Мерзлюкин А.С., Родословие Пресвятой Девы Марии и происхождение братьев Господних, Париж, 1955; Митякин А.П., Христос на суде у Пилата, СПб., 1893; его же, Достоверность Воскресения Христова, подтвержденная сомнением ап. Фомы, «Странник», 1901, № 4; архиеп. Михаил (Мудьюгин), Евхаристия как новозав. жертвоприношение, БТ, 1973, сб.11; Мозолевский Г., Обличительная речь Господа нашего Иисуса Христа против книжников и фарисеев, Харьков, 1896; Пахарнаев А., События ночи Христова Воскресения по Четвероевангелию, «Странник», 1909, № 3; *Певницкий В.Ф., Св. Иоанн Креститель как проповедник покаяния, ТКДА, 1868, № 1; его же, Юность Богочеловека, ВЧ, 1881, № 40; Перов И., Ответ Господа нашего Иисуса Христа на искусительный вопрос фарисеев о дани кесарю, ВиР, 1895, ч.1; его же, Похвала Господа нашего Иисуса Христа вдове, пожертвовавшей две лепты на Храм, ВиР, 1898, № 14; его же, Послание Господом нашим Иисусом Христом двенадцати апостолов на проповедь, ВиР, 1900, т.1, ч.1; его же, Ответ Господа нашего Иисуса Христа искушав-

шему Его законнику и притча Господа о милосердном самарянине, ВиР, 1902, № 8; его же, Исцеление Господом Иисусом Христом слепорожденного, ВиР, 1906, № 13, 15; Петропавловский Н., О Воскресении Иисуса Христа, ЧОЛДП, 1873, № 9, 11, 12; Потоцкий П., Особенные причины неверия саддукеев в Иисуса Христа как Мессию, ВиР, 1900, № 24; Протопопов П., Волхвы египетские, вавилонские и вифлеемские, ВиР, т.1, ч.2, отд. церк.; Пясковский Н.Я., Опыт согласования некоторых разностей в повествованиях евангелистов о первом дне Воскресения Христова и критич. заметки о теории визионерства и галлюцинаций Штрауса, Ренана и др. с т. зр. совр. психиатрии, ХЧ, 1891, ч.1, № 3/4; Пятницкий Н., Суд над Иисусом Христом у первосвященников иудейских, «Минские ЕВ», 1888, № 3–5, 8–9; Раин А.П., Воскрешение Лазаря, «Странник», 1903, № 3; его же, Воскресение Христово, «Странник», 1903, № 4; его же, Как считаются часы в Евангелиях, «Странник», 1904, № 3; Ричко Н.Н., Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человецех благоволение, ЖМП, 1969, № 12; *Савинский С.В., Эсхатологич. беседа Иисуса Христа Спасителя, К., 1906; Сильченков К., Прощальная беседа Спасителя с учениками, Харьков, 1895; его же, Чудо на Гадаринском берегу Галилейского моря, Харьков, 1896; его же, Двенадцатилетний Отрок Иисус во Храме Иерусалимском, Харьков, 1896; [Смирнов Ф.] Первое чудо Иисуса Христа в Кане Галилейской, ВЧ, 1882, № 2; Смит Д., Девственное рождение Иисуса Христа, пер. с англ., «Странник», 1913, № 6; прот.Соболев М.И., Действительность Воскресения Господа нашего Иисуса Христа, М., 1874; *Соболевский С., Суд над Иисусом Христом и распятие Его с т. зр. истории и археологии, «Странник», 1906, № 2, 3; прот. Соллертинский А., О мученической кончине св. Иоанна Предтечи, ХЧ, 1886, ч.1; Спасский И., Обличительная речь Господа против книжников и фарисеев, ДЧ, 1889, № 2; Трухманов М.П., Симон Петр, апостол Господа, Харьков, 1883; *Туберовский А.М., Воскресение Христово, Серг. Пос., 1916; *Ульгорн (*Ульхорн) Г., Воскресение Иисуса Христа, пер. с нем., ПО, 1870, № 4; Уржумцев П., «Ты ли еси Грядый или иного чаем?», ЖМП, 1962, № 5; *Успенский Н.Д., Во имя единения и мира (Паломничество патр. Алексия к святыням Востока): Святые места в Иерусалиме на сегодня, ЖМП, 1961, № 5–7; [Фоменко И.] Место и время крещения Господня, ВЧ, 1881, № 2; Фрей И.А., Земля, где жил Иисус Христос, БВс, 1953, № 2/3; Чернышев К., Действительность вознесения Иисуса Христа на небо, ХЧ, 1883, № 7/8, 9/10, 11/12, 1884, № 3/4; *Яковлев Ф.И., Надпись на кресте Господа нашего Иисуса Христа, М., 1860; Янусов Н., Вопрос о времени и обстоятельствах Рождества Христова, ВиР, 1911, № 24; Aron R., Les années obscures de Jésus, P., 1960[4]; Id., Ainsi priait Jésus enfant, P., 1968; Best E., The Temptation and Passion: the Markian Soteriology, Camb., 1965; Bishop J.A., The Day Christ Died, N.Y.–L., 1957; Blinzler J., The Trial of Jesus, Westminster, 1959; Instinsky H.U., Das Jahr der Geburt Christi, Münch., 1957; Paul A., L'Evangile de l'enfance selon saint Matthieu, P., 1968; The Trial of Jesus, Ed. by E. Bammel, L.–Naperville (Ill.), 1970; Winandy J., Autour de la naissance de Jésus, P., 1970. См. также библиогр. в JBC, v. 2; NCCS и в кн.: Harrington W., Key to the Bible, vol. 1–3, Garden City (N.Y.), 1976.

5) Происхождение Е. и их достоверность. Новозав. критика.

а) Христианские авторы. Кроме указанных выше авторов, к-рым посвящены отд. статьи в словаре, см. след. работы: свящ. Альбов М., Об апокрифич. Е., ХЧ, 1871, № 1, 7, 1872, № 6–8; Бакхэм Д., Теология ли создала Христа?, пер. с англ.,

«Странник», 1909, № 2; Безе Г., Достоверность наших Е., пер. с нем., М., 1899; Вернер И.И., Е. и нем. свободная критика, «Новый путь», 1904, № 4, 5; свящ. Ветвеницкий К., Об отношении Е. Иоанна к первым трем Е., «Странник», 1873, № 9; Григоров А., Научно-критич. отрицания в исследованиях Е. и христианства на Западе 16-го и 17-го вв., ЧОЛДП, 1874, № 9; *Зарин С.М., Мифологич. теория Древса и ее разбор, СПб., 1911; его же, Совр. открытия в области папирусов и надписей в их отношении к НЗ, СПб., 1914; Керенский В.А., Школа риглианского богословия в лютеранстве, Каз., 1903; Книжников А.С., Об историчности Личности Христа, Париж, 1963; свящ. Люперсольский М., Апостольское происхождение Четвероевангелия, ВиР, 1914, № 19, 21; прот. Марков В.С., О Ев. от Матфея, М., 1873; прот. Мень А., Сын Человеческий, Брюссель, 1983[3]; свящ. Морошкин М.Я., Обозрение нем. богосл. журналистики, ПО, 1867, т. 22, № 2, 4, т. 23, № 6, 7; Розов М., Цельс и его свидетельства в пользу подлинности и достоверности наших канонич. Е., ЧОЛДП, 1874, № 8, 11, 12; Сенявин В.А., Новейшие зап. труды о Четвертом Е., К., 1915; С-ов А., Св. евангелист Марк, ЖМП, 1963, № 5; *Троицкий С., Новооткрытый отрывок Е., «Странник», 1908, № 7/8; Фиолетова Н.Ю., Источники по истории раннего христианства, т.1–2, М., 1957 (Ркп. МДА); Флоровский Г.В., Жил ли Христос?, Париж, 1929. См. также библиогр. к ст.: Баур; Гарнак; Дайссманн; Ренан; Штраус. Библиогр. на иностр. яз. см. в кн.: Bilan de la théologie du XX^e^ siècle, t.1–2, éd. R. Van der Gucht et H. Vorgzimler, P., 1970–71; HTG, Bd.1.

б) Нехристианские авторы и представители либеральной теологии. Кроме работ, указ. выше, см. кн.: Ван-ден-Берг Ван Эйсинг Г.А., Первоначальная христ. литра, пер. с франц., М., 1929; Волынский А. Л., Четыре Е., Пб., 1922; История древнего мира, под ред. И.М.Дьяконова и др., М., 1983[2], т.3 (лекции 5, 12); Косидовский З., Сказания евангелистов, пер. с польск., М., 1977; Кубланов М.М., НЗ: Поиски и находки, М., 1968; его же, Возникновение христианства, М., 1974; *Робертсон А., Происхождение христианства, пер. с англ., М., 1959[2]; библиогр. на иностр. яз. см.: RGG.

ЕВДОКИ́М (Василий Иванович Мещерский), архиеп. (1869–1935), рус. правосл. церк. писатель. Род. под Владимиром, в семье псаломщика. Окончил МДА (1894), принял монашество и вскоре сан священника. Некрое время преподавал в Новгородской ДС, но после защиты магистерской диссертации об Иоанне Богослове перешел в МДА (1898), где в 1902 утвержден э.орд. профессором. В 1903 стал ректором академии, год спустя хиротонисан во еп. Волоколамского. С 1914 по 1917 Е. архиеп. Алеутский и Северо-Американский. Возвратился в Россию, чтобы принять участие в Поместном соборе Рус. Правосл. Церкви 1917–18. С 1918 архиеп. Нижегородский. В 1922 Е. примкнул к «обновленчеству» и стал одним из ведущих лиц в расколе. С 1929 ушел на покой. Скончался в Москве.

Литературная деятельность Е. была весьма обширной: он писал историч. труды, очерки, стихи, редактировал популярный журн. «Христианин». К библ. тематике относится магистерская работа Е. «Св. апостол и евангелист Иоанн Богослов» (Серг. Пос., 1898). Труд этот посвящен не толкованию Иоанновых писаний и не решению «Иоаннова вопроса» (см. ст. Евангелия), а жизни и личности любимого ученика Христова. Реконструируя его биографию, автор привел исчерпывающий материал из сочинений древних писателей, отцов Церкви и экзе-



Архиепископ Евдоким (Мещерский)

гетов нового времени. Изложение построено по образцу книг *Фаррара, как живое историко-худож. повествование, основанное на первоисточниках и лит-ре. Автор подробно описывает среду, окружавшую апостола, события его жизни, известные из преданий и НЗ, и прослеживает весь жизненный путь Иоанна Богослова — от юности в Галилее до последних лет в Эфесе. Это наиболее полное в рус. лит-ре сочинение на данную тему.

● *Корсунский И. и др., рец. на магист. дисс. иером.Мещерского «Св. ап. и евангелист Иоанн Богослов», БВ, 1898, № 4; Мануил. РПИ, т.3, с.112–17 (там же указаны и др. соч. Е.); ПБЭ, т. 5, с.192–93.

ЕВИОНИ́ТЫ — см. Эбиониты.

ЕВНО́МИЙ (Εὐνόμιος) КИЗИКСКИЙ (ум. ок. 394), греч. арианский епископ, писатель и экзегет. Род. в семье земледельца. Был секретарем арианского идеолога Аэция Антиохийского. Ок. 360 по решению Евдоксия, еп. Константинопольского (арианина), Е. был поставлен епископом Кизика, города, расположенного на берегу Пропонтиды, откуда вскоре был удален по требованию народа. После победы православия Е. был сослан имп. Феодосием. Писания Е. вызывали большую полемику (против него писали *Дидим Слепец, свт. *Василий Великий, свт. *Григорий Нисский, еп. *Аполлинарий Лаодикийский, еп. *Феодор Мопсуестский). При имп. Аркадии в 398 книги Е. были преданы огню. Историк Сократ Схоластик пишет о нем: «В Священных Писаниях был он маловедущ и в разумении их не силен, хотя читал много. Повторяя всегда одно и то же, он никак не мог достигнуть предположенной цели. Это показывают семь его томов, в которых он по-пустому трудился над изъяснением Послания к Римлянам; потому что, расточив о нем множество слов, не в состоянии был схватить цель апостола» (Церк. история, IV, 7). Проверить эту характеристику трудно, т. к. от книг Е. уцелели лишь незначит. фрагменты.

◆ Migne. PG, t. 30.

● Сократ Схоластик, Церк. история, пер. с греч., СПб., 1850, репр., М., 1996; ODCC, p. 480.

ЕВРЕ́И — см. Хапиру; Этнография библейская.

ЕВРЕ́ЯМ ПОСЛА́НИЕ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА, последняя из тех книг новозав. канона, авторство крых традиционно признается за ап. Павлом. В тексте Е.П., однако, автор не указывается. Послание состоит из 13 глав.

Канонический, боговдохновенный и апостольский характер Е.П. был признан в Церкви очень рано. Уже свт. *Климент Римский ссылается на него как на свящ. книгу (напр., 1 Послание

к Коринфянам, 36). Косвенные указания на Е.П. есть у св. *Иустина Философа (Диалог с Трифоном Иудеем, 118). *Климент Александрийский, по словам *Евсевия Кесарийского, приписывал его ап. Павлу (Церк. история, VI, 14, 2). Папирусный кодекс 3 в. свидетельствует, что Е.П. помещалось в одном собрании с др. посланиями апостола, хотя имени Павла в заглавии рукописи нет.

Характер и композиция Е.П. В конце Послания есть сообщения личного характера и приветы братьям, но по стилю своему оно не является посланием или письмом в строгом смысле слова. Это богословское размышление, проповедь, трактат. Сам автор называет его «словом увещания» (13:22; ср. Деян 13:15, где сходным образом названа проповедь, произнесенная ап. Павлом в антиохийской синагоге). В Е.П. мысль автора-проповедника в отличие от других Павловых посланий течет спокойно, торжественно; он обнаруживает знакомство с методами толкования, присущими *александрийской школе. С ней же связывает автора любовь к аллегориям. По содержанию Е.П. можно разделить на пять тем и заключение: 1) Явление в мир Сына Божьего (1—2); 2) Христос — Посредник между Богом и людьми (3:1—4:13); 3) Христос-Первосвященник. Древние жертвы заменяются Жертвой Христовой (4:14—10:18); 4) Похвала вере и терпению (10:19—12:29); 5) Жизнь нового народа Божьего (12:1—13:21); 6) Заключение (13:22-25).

Автор, датировка и адресат Е.П. По духу и содержанию учения Послание, несомненно, Павлово, тем не менее ряд черт ставит его особняком среди посланий апостола. Павел всегда называет себя по имени, предваряя письма личными вступлениями. В Е.П. этого нет, автор сразу начинает излагать свою мысль. Язык и стиль Послания резко отличаются от свойственных Павлу. Автор, по-видимому, относит себя к поколению, к-рое получило веру Христову от апостолов (2:3). Он гораздо больше проникнут эллинистич. мыслью, чем ап. Павел. На Е.П. нет того яркого отпечатка личных переживаний, к-рый лежит на 13 посланиях Павла. Библ. понятие веры как абсолютного доверия Богу и Христу — центральное в учении апостола — дополняется греч. толкованием веры как «уверенности в невидимом» (11:1). В Послании большое внимание уделяется богослужебной символике ВЗ и иудейскому священству как прообразам искупительного деяния Христа.

Нек-рые раннехрист. учители считали, что Е.П. написано ап. Павлом по-еврейски, затем переведено на греч. яз. ев. Лукой или свт. Климентом Римским (мнение Климента Александрийского, сообщенное Евсевием Кесарийским: Церк. история, VI, 14, 2), *Тертуллиан приписывал Е.П. ап. Варнаве. *Ориген склонялся в пользу авторства ап. Павла, однако, по его словам, «ведомо только Богу», кто написал Е.П. (Евсевий Кесарийский. Церк. история, VI, 25, 14). Позднее *Лютер выдвинул гипотезу об ап. Аполлосе как составителе Послания. В пользу этой гипотезы говорит то, что Аполлос был единственным близким к Павлу человеком, усвоившим иудейскую культуру Александрии. Согласно Деян 18:24, Аполлос был «мужем красноречивым и сведущим в Писаниях»; именно таким представляется и автор Е.П. Он близок не только к *Филону Александрийскому, но и к одной из ветвей *ессеев, обитавшей в Египте.

*Гарнак пытался обосновать мысль, будто Е.П. написано сподвижниками



Фрагмент из Послания к Евреям. Папирус 3 в.

ап. Павла Акилой и Прискиллой, но большинство совр. экзегетов ограничиваются тем, что признают Послание произведением александрийца из круга ап. Павла. Правосл. толкователи (за исключением *Андреева) сохраняли убеждение, что Е.П. написано самим ап. Павлом (свт. *Феофан Говоров, Н. *Розанов, *Глубоковский). Еп. *Кассиан (Безобразов) предпочитает оставить вопрос открытым, поскольку, по его словам, «язык Послания, несомненно, не Павлов» и «приближается к совершенным образцам классической прозы». В любом случае Е.П. — это канонич. часть Писания, боговдохновенность к-рой в 5 в. была признана и на Востоке, и на Западе.

Не менее труден вопрос об адресате Послания и поводе, по к-рому оно написано. Н. Розанов считал, что апостол мог писать его для Иерусалимской церкви, к-рая осиротела после мученической смерти ап. Иакова (62). По словам же свт. Феофана, «лучше будет оставить сей вопрос без определенного решения, а сказать только: писано Послание к определенному обществу христианскому или к христианам определенной области». Из названия лишь явствует, что это были верующие евр. происхождения. Существует гипотеза, что руководители общины принадлежали к иерусалимскому священническому сословию (указание на принятие христианства рядом представителей этого сословия можно увидеть в Деян 6:7). Согласно альтернативной гипотезе, речь идет о представителях священнического сословия, ранее принадлежавших к секте ессеев. Последняя гипотеза основана на близости идей и фразеологии Е.П. к *кумранским текстам.

Богословие Е.П. в общих чертах сводится к следующему. Ветхозав. жертвы имели целью очистить людей, приближая их к Богу. Но поскольку эти жертвы были только прообразами единой Жертвы Сына Божьего, они имеют п р е х о д я щ е е значение. Христос стал истинным Первосвященником и одновременно Жертвой. Он соединил человека с Богом, принадлежа Сам к миру божественному и миру земному.

Послание поясняет тайну Крови *Нового Завета, описывая заключение Завета Синайского. Кровь жертвенных животных символизировала прочность Союза, ибо кровь считалась в ВЗ жизненной силой, а над жизнью властен один Бог; поэтому очистительные обряды, через к-рые люди стремились обрести прощение, сопровождались кровавыми жертвами. Разрешая пролитие крови жертвы, обряд указывал на единение человека с Богом, Владыкой жизни. Обряд заключения Синайского Завета сопровождался словами, близкими к тем, что произнес Господь на Тайной Вечери (Исх 24:8, ср. Мф 26:28). Вечный Первосвященник претворяет древние об-

ряды в таинство прощения грехов и соединения с Богом. Сила божественной Жертвы такова, что ей нет необходимости повторяться (как жертвам ВЗ). Она — уникальное событие, совершившееся «к концу веков» (Евр 9:24-26), т. е. к тому моменту, когда род человеческий созрел для заключения НЗ.

Служение Христа совершается «по чину Мелхиседека» (5:6). Мелхиседек, древний ханаанский царь-священник (Быт 14:17-20), символизировал двойную власть — монарха и служителя Божьего. В иудейских представлениях *междузаветного периода он играл роль небесного посланника. Для Филона он — олицетворение Слова Божьего (Логоса); о почитании Мелхиседека свидетельствуют кумранские рукописи. По-видимому, люди, к к-рым обращено Послание, принимали мистич. толкование образа Мелхиседека и отождествляли его с Мессией. Применяясь к их воззрениям, апостол дает им понять, что Иисус был тем самым таинственным Царем-Священником, прихода Которого они ждали. Он учит, что для вхождения в полноту Нового Завета, установленного Христом, истинным Царем-Священником, люди должны укрепляться в вере, любви и терпении, как подобает новому избранному народу Господню.

Святоотеч. комментарии: см. в творениях прп. *Ефрема Сирина, свт. *Иоанна Златоуста, блж. *Феодорита Киррского.

● Баркли У., Толкование Послания к Евреям, пер. с англ., Вашингтон, 1984; свящ. *Воронцов Е.А., Идея о Премирном Первосвященнике в ее раскрытии у Филона Александрийского и в Послании к Евреям, ВиР, 1906, № 11; его же, Псалом 8 и его цитация в Послании к Евреям, ХЧ, 1907, № 5; его же, Вариант χάριτι θεοῦ в Послании к Евреям: его происхождение и догматич. смысл, ХЧ, 1907, № 11; его же, Господь Иисус Христос и Моисей: (Посл. к Евреям 3:1-16), ХЧ, 1908, № 8/9; его же, Сын Божий по естеству и сыны Божьи по благодати: Послание к Евреям 2:12-13, ХЧ, 1908, № 3; его же, Из сотериологии Послания к Евреям (2:11,14,16), БВ, 1910, № 1; *Глубоковский Н.Н., Искупление и Искуситель по Евр., II, Пг., 1917; его же, Ходатай Нового Завета, В память столетия МДА, Серг. Пос., 1915; его же, Послание к Евреям и историч. предание о нем, «Годишник на Софийский ун-т», XIV, София, 1937; еп. *Кассиан (Безобразов), Христос и первое христ. поколение, Париж, 1950; Макконел Д.Ф., Послание к Евреям, 1960 (Ркп., МДА); еп.*Никанор (Каменский), Экзегетич.-критич. исследование Послания св. ап. Павла к Евреям, Каз., 1903; НЭС, т.17; ПБЭ, т. 5, с. 227–31; [*Розанов Н.П.] Послание к Евреям, ТБ, т.11; еп.*Феофан (Говоров), О Послании св. ап. Павла к Евреям, М., 1896; Casey J., Hebrews, Dublin, 1980; Dussaut L., Synopse structurelle de l'Epître aux Hébreux, P., 1981; Hughes P.E., A Commentary on the Epistle to the Hebrews, Grand Rapids (Mich.), 1977; Johnsson W.G., Hebrews, Atlanta, 1980. См. также: JBC, v. 2; NCCS, p.1220.

ЕВСЕ́ВИЙ (Εὐσέβιος) КЕСАРИЙСКИЙ, ПАМФИЛ, еп. (ок. 265 — ок. 340), греч. писатель, первый историк Церкви, сочинения к-рого сохранились до нашего времени. Е. справедливо называют «отцом церковной историографии», поскольку в отличие от своих предшественников (*Гегезиппа, *Юлия Африкана и др.) он пытался придать своему труду характер полноты и систематичности.

Е. род. в Палестине, по-видимому, в семье греков-христиан, к-рая дала ему первонач. образование. Стремясь продолжить его, он пришел в Кесарию, где

сблизился с пресвитером *Памфилом, человеком глубокой веры и большой учености (в честь него Е. называл себя Памфилом). Богатая кесарийская б-ка, собранная Памфилом, приобщила Е. к богословской и церк.-историч. лит-ре, в частн. к трудам *Оригена. Под влиянием Памфила он стал его горячим поклонником. В 305, когда начались массовые преследования христиан, Памфил был схвачен и брошен в тюрьму. Е. посещал его в заключении, где они вместе писали апологию Оригена. После казни друга и учителя в 310 Е. скрылся из Кесарии и скитался по Палестине, охваченной гонениями. Впоследствии он описал то, что видел и слышал, в книге «О палестинских мучениках». Вернулся Е. в Кесарию только после прекращения репрессий. Он с восторгом встретил новую эпоху, эпоху Константина, и стал ревностным почитателем первого императора-христианина.

Науч. и лит. труды Е. принесли ему славу, а в 313 его избрали епископом города. В 20-х гг. он был замечен императором и вошел в круг близких ему людей. Е. пришлось играть немаловажную роль в истории арианской смуты. С одной стороны, он считал непомерными притязания людей проникнуть во внутрибожественную тайну. «Мы не понимаем, — писал он, — тысячи таких вещей, которые находятся у нас перед глазами <...> Как после этого мы дерзаем допытываться познания сущности вечного Божества?» Но, с другой стороны, как приверженец Оригена, он был склонен к пониманию Троицы в иерархич. смысле (субординационизм) и поэтому признавал известную правоту Ария. Е. принадлежал проект Никейского символа веры, но внесение в него слов «Единосущный Отцу» он встретил с недовольством, подчинившись лишь воле Константина. В последние годы жизни Е. вел борьбу с правоверными никейцами и придерживался умеренного арианства.

Для библ. науки огромную ценность представляет «Церковная история» Е. ввиду того, что в ней он привел выдержки из многих утраченных текстов. Только из соч. Е. мы знаем о книгах *Папия Иерапольского, Гегезиппа и др. раннехрист. писателей, проливающих свет на происхождение Евангелий. Сообщает он и о многих преданиях, касающихся апостольского времени и общин 1–2 вв. (об ап. Иоанне, Фаддее, Иакове и др.). Т. о., работы Е. — незаменимый источник для новозав. истории.

Представляют интерес и суждения Е. о *каноне, к-рые отражают одну из церк. традиций. Ученый разделил писания НЗ на три категории: 1) «Омологумена», общепринятые (Четвероевангелие, Деяния, послания ап. Павла, 1 Петр, 1 Ин), 2) «Антилегомена», спорные (Иак, Иуд, 2 Петр, 2-3 Ин), и 3) «Нота», апокрифические (Послание *Варнавы, «Пастырь» Гермы; Е. указывает, что нек-рые относили к этой категории и Откр). Среди *апокрифов наиболее нелепыми и несогласными с учением Церкви Е. считает Ев. от Петра и Ев. Фомы (Ев. детства), Деяния ап. Иоанна, Андрея и прочих апостолов (Церк. история, III, 25, 6). В «Вопросах и ответах» (фрагм. см.: M i g n e. PG, t. 22, p. 879–1006) Е. пытался решить проблему *родословия Иисуса Христа, к-рую он ставил и в своей «Церк. истории» (I, 7). Е., между прочим, одним из первых заметил, что нек-рые цитаты из ВЗ в Мф и Ин соответствуют не *Септуагинте, а евр. тексту.

Исследования Е. были тесно связаны с поручением имп. Константина, к-рый писал ему: «Мы заблагорассуди-



«Каноны» Евсевия Кесарийского. Рукопись 6 в.

ли объявить твоему благоразумию, чтобы ты приказал опытным, отлично знающим свое искусство писцам написать на выделанном пергаменте пятьдесят томов, удобных для чтения и легко переносимых для употребления. В этих томах должно содержаться Божественное Писание, какое, по твоему разумению (разр. наша. — А.М.), особенно нужно иметь и употреблять в Церкви» (Жизнь блаженного царя Константина, IV, 36). Из этого явствует, что равноапост. царь доверял Е. определить состав канонич. Писаний.

Е. первым обратил внимание на *синоптическую проблему, разделив Евангелия на 10 рубрик, или «канонов», в к-рых отметил места, общие для всех четырех Евангелий, для первых трех, для Мф, Лк и Ин, для Мф, Мк и Ин, для Мф и Лк и т. д. Т. о., Е. положил начало историч. и литературной новозав. критике (Migne. PG, t. 22, p.1275–92).

Немалое исагогич. значение имеет «Ономастикон» Е., алфавитный обзор городов, местностей, стран и водоемов, о к-рых говорится в Библии. Историк сам был уроженцем Палестины и во время своих скитаний обошел страну вдоль и поперек (труд этот был в переработанном виде издан на лат. яз. блж. *Иеронимом).

Из многочисл. экзегетических работ Е. уцелели лишь комментарии к Пс и Ис, а также фрагменты из др. толкований.

Для Е. Библия — это боговдохновенное Писание, Слово Божье. Познание его не может быть простым делом. Как оглашенным преподают сначала лишь основы веры, а потом вводят в более глубокое научение, так и свящ. писатели дают проникнуть в глубинный смысл их учения только тем, кто «окреп умом». Следуя Оригену, Е. прибегал к *аллегорич. методу толкования, а также к выявлению *анагогич. смысла Писания. Правда, он обращал внимание и на *«жизненный контекст» того или иного пророчества Ис, поясняя его вост. обычаями, с к-рыми познакомился на родине; но, как сетовал блж. Иероним, Е., «обещая в заглавии объяснение историческое, иногда забывает обещание и уклоняется в умствования Оригена» (Толкование на Ис, V). Особенно злоупотреблял Е. аллегориями, комментируя надписания псалмов, к-рые в действительности никакого иносказания не содержат (см. ст. Псалтирь). Большую ценность представляет его интерпретация библ. тем борьбы с врагами. Е. дает понять, что в новозав. время эти темы следует переносить на борьбу с

нравств. злом (M i g n e. PG, t.23, p.1283).

Е. рассматривал также вопросы о *полигамии библ. патриархов, о значении праздника Пасхи, но труды эти не сохранились.

◆ M i g n e. PG, t.19–24; SC, t. 206, 215, 228, 262, 266, 292, 307; в рус. пер.: Соч., т.1–2, СПб., 1848–49 (неполное собрание); О названии местностей, встречающихся в Свящ. Писании ок. 320 г., ПСб., т.13, вып.1, 1894; Церк. история, СПб., 1858; т о ж е, БТ, сб. 23, 1982, сб. 24, 1983, сб. 25, 1984, сб. 26, 1985.

● Митр.И о а н н (Вендланд), Е.Кесарийский и его «Церковная история», ЖМП, 1965, № 11; *Л е б е д е в А.П., Церк. историография в главных ее представителях с IV в. по XX в., Собр. церк. историч. соч., М., 1903², т.1; НЭС, т.17; ПБЭ, т. 5, с. 227–31; *Р о з а н о в Н.П., Е.Памфил, еп. Кесарии Палестинской, М., 1880; архиеп. *Ф и л а р е т (Гумилевский), Историч. учение об отцах Церкви, СПб., 1882², т.2; Q u a s t e n. Patr., v.3, p.309–45 (там же приведена библиогр. на иностр. яз.).

ЕВСЕ́ВИЙ (Евгений Никольский), митр. (1861–1922), рус. правосл. богослов и церк.-обществ. деятель. Род. в Тульской губ. в семье священника. Окончил Тульскую ДС и МДА (1885). С 1888 преподавал в Могилевском духовном училище. С 1893 иеромонах и ректор Иркутской ДС. В 1897 хиротонисан во епископа в Иркутске и направлен на Камчатскую кафедру. В 1899 переведен во Владивостокскую епархию. Е. участник Поместного собора Рус. Правосл. Церкви 1917–18, близкий сподвижник свт. Тихона Московского. В 1920 стал митр. Крутицким.

Библ. исследование Е. «Предсказание пророка Исайи о Деве и Еммануиле» (М., 1886) посвящено первому мессианскому пророчеству Исайи. Поводом к исследованию послужила теория, согласно к-рой Ис 7:14-15 нельзя понимать в мессианском смысле. Поскольку пророчество приводится в Мф именно как предсказание о Мессии, для христ. богословия важно правильное его истолкование. Е. привел мнения Инзебиля, *Эвальда и др. протестантских авторов и дал их разбор с правосл. точки зрения.

● M a н у и л. РПИ, т. 3, с.135–36.



Митрополит Евсевий (Никольский)

ЕВСЕ́ВИЙ (Εὐσέβιος) ЭМЕССКИЙ, еп. (ок. 300–ок. 360), грекоязычный экзегет, близкий к антиохийской традиции. Род. в Эдессе. Изучив греч. яз., поселился в Антиохии, где оказался втянутым в арианскую смуту. Под влиянием своего наставника *Евсевия Кесарийского Е. принял сторону «староникейцев», или полуариан. В 341 Антиохийский синод избрал его епископом Эмеса в Финикии.

По словам блж. *Иеронима, Е. был человеком высокого ума и написал «бесчисленное множество <...> книг, <...> строже других держась исторических

фактов» (О знаменитых мужах, 91). Е. составил 10 книг — толкований на Послание к Галатам, к-рые сохранились лишь в отрывках, а также Беседы на Евангелия и на Кн.Бытия. Фрагменты их уцелели в армянском переводе и в греч. *катенах. Из этих фрагментов явствует, что Е. избегал *аллегорич. метода толкования и отдавал предпочтение прямому историч. смыслу Писания.

■ Сократ Схоластик, Церк. история, пер. с греч., СПб., 1850, репр. М., 1996.
● Quasten. Patr., v. 3, p. 348–51.

ЕВСЕ́ЕВ Иван Евсеевич (1868–1921), рус. правосл. специалист по истории церк.-слав. переводов и изданий Библии. Род. в с. Каменка Псковской губ. Окончил Псковскую ДС и СПб.ДА (1893). Изучение библ. переводов Е. начал еще в студенч. годы под руководством *Болотова. Первая его работа (1894) о рецензии сщмч. *Лукиана Антиохийского была им написана, когда он работал в библиотеке СПб.ДА. Человек неистощимой энергии и самозабвенный труженик библ. науки, Е. совершил ряд путешествий для изучения древних манускриптов Писания, в частн. побывал в Египте (1895). Его магистерская диссертация о слав. переводе Кн. прор. Исайи (1897) положила начало целому ряду его исследований рукописной традиции слав. Библии. В 1898–1906 Е. работал в Моск. Заиконоспасском духовном училище, Подольской и Орловской ДС. В 1906, получив степень доктора богословия за труд о слав. переводе Дан, Е. был назначен доцентом каф. гомилетики СПб.ДА, где в 1909 занял кафедру рус. и церк.-слав. языков и палеографии.

Наряду с преподаванием он много времени уделял науч. трудам, поставив перед собой цель подготовить авторитетное науч. издание церк.-слав. Библии и способствовать тем самым изданию нового русского ее перевода. В 1910 Е. принял участие в работе Международной комиссии по *критическому изданию *Септуагинты, возглавляемой *Ральфсом. Е. подготовил описание 4 тыс. слав. манускриптов Писания. А в 1911 он представил в Синод одобренный Советом СПб.ДА проект науч. издания слав. Библии. В течение ряда лет Синод колебался и не принимал решения, и только в 1915 при Петрогр.ДА была создана *Комиссия библейская по подготовке этого издания. Для работы Комиссии Е. сделал необыкновенно много: он изучил историю текстов и рукописных традиций, подготовил к изданию Геннадиевскую Библию, выступал с докладами, писал статьи и рецензии. Осн. его вывод заключался в том, что *Елизаветинская Библия, восходящая к *Острожской, *Московской и Геннадиевской, несовершенна. В ней отсутствует единый принцип перевода: в одних случаях она ориентирована на Септуагинту, в других — на *Вульгату.



Иван Евсеевич Евсеев

Е. считал, что необходима полная реконструкция переводов св. равноап. *Кирилла и *Мефодия, к-рые генетически связаны с Лукиановой рецензией LXX. И хотя Комиссия, переведенная в ве́дение Российской академии наук (1918), продолжала работать, внезапная смерть вдохновителя прекратила ее работу. Е. не успел свою цель воплотить в жизнь, но благодаря его стараниям был подготовлен материал для будущего науч. издания слав. Библии.

Е. энергично выступал за пересмотр *русского перевода. Он считал ликвидацию *Российского библ. общества «прискорбной исторической ошибкой» и осуждал травлю, к-рой подверглись в 19 в. такие самоотверженные труженики библеистики, как архим. *Макарий (Глухарев) и прот.*Павский. Е. указывал, что только усилия митр. *Филарета (Дроздова) спасли дело рус. Библии. Учитывая различия в рукописных традициях и переводах, Е. предлагал дать рус. перевод либо исключительно по Септуагинте (сохранившей одну из древнейших традиций), либо два перевода одновременно — с евр. и греч. языков. Важнейшим требованием, к-рое Е. предъявлял к будущему изданию рус. Библии, была модернизация языка.

Деятельность Е. была высоко оценена еще при жизни. Он был членом многочисл. науч. и церк. обществ, получал премии и награды, состоял чл.-корр. АН (с 1914).

◆ Лукиановская рецензия LXX в слав. пер., ХЧ, 1894, № 5/6; Книга прор. Исайи в древнеслав. пер., СПб., 1897; О древнеслав. пер. ВЗ, СПб., 1897; Заметки по древнеслав. пер. Свящ. Писания, ч.1–6, СПб., 1899–1902; Библиографич. заметка: Моск. изд. греч. Библии 1821 г., БВ, 1902, № 1; О следах евр. оригинала в древнеслав. пер. Кн. Бытия, СПб., 1905; Кн. прор. Даниила в древнеслав. пер., М., 1905; Рукописное предание слав. Библии, ХЧ, 1911, № 4; Геннадиевская Библия 1499 г., М., 1914; Острожская Библия 1581 г. в старообрядческой перепечатке, М., 7422 [1914]; Очерки по истории слав. пер. Библии, Пг., 1916; Столетняя годовщина рус. пер. Библии, Пг., 1916; Собор и Библия, Пг., 1917.

● [Л о г а ч е в К.И.] Проф. И.Е.Е.: К 50-летию со дня кончины, ЖМП, 1971, № 12; е г о ж е, Труды проф. И.Е.Е. по истории слав. Библии, ЖМП, 1972, № 8; е г о ж е, Работы проф. И.Е.Е. по рус. пер. Свящ. Писания, ЖМП, 1973, № 2; ПБЭ, т.5, с. 241–42.

ЕВФИ́МИЙ (Εὐφήμιος) ЗИГАБЕН (Зигавин, Зигаден) (ум. после 1118), визант. богослов и экзегет. Е. жил в Константинополе в эпоху последнего культурного расцвета Византии при Комнинах. Он получил хорошее образование, стал придворным ритором, однако удалился от мира, чтобы вступить в один из константинопольских монастырей. После пострига Е. продолжал заниматься лит. трудом.

Из экзегетич. работ Е. сохранились толкования на Псалтирь, Четвероевангелие и на все послания. Эти комментарии компилятивны по характеру, но представляют ценность как свод мнений св. отцов. Своему сочинению о Псалтири Е. предпослал обширное введение, в к-ром говорится об обстоятельствах написания псалмов, об их нравств. и прообразовательном смысле и дается краткая история псалмов. Это введение отражает уровень экзегетич. знаний в ср.-век. Византии (в частн., все 150 псалмов — даже те, что не носят имя Давида, — Е. приписывает ему). Мнения древних толкователей Е. приводит, как правило, не называя их. Вообще его личный вклад в экзегетику, по оценке А. П. Лебедева, был невелик. Более самостоятельным

представляется его комментарий к НЗ. Он пытался решить нек-рые экзегетич. трудности, напр., было ли три помазания Христа миром или два? Где произошло отречение Петра: в доме Анны или Каиафы? Почему Господь сказал: «Отец Мой более Меня» (Ин 14:28)? Во всех этих случаях Е. прибегает к собств. умозаключениям. В отличие от свт. *Иоанна Златоуста Е. насчитывает 2 помазания; вопрос о Петре решает гипотезой, что Каиафа и Анна жили в одном доме, а слова Спасителя в Ин 14 объясняет тем, что Он вынужден был учитывать степень понимания Своих слов учениками.

Иногда Е. использовал в толковании Евангелий *аллегорический метод. В целом «объяснения его кратки и сжаты; попытки примирить разногласия евангелистов часто очень удачны» (С. В. Троицкий). Апокалипсис Е. не включил в свой комментарий, сомневаясь, по-видимому, в его подлинности (он говорит о нем как о «так называемом Откровении»).

◆ M i g n e. PG, t.128–31. Отдельно изданы коммент. Е. на все Послания ап. Павла, обнаруженные в кон. 19 в.: Commentarius in XIV Epistolas St. Pauli et VII Catholicas, Ed. Nicephorus Calogeras, t.1–2, Athenis, 1887; в рус. пер.: Толковая Псалтирь, К., 1883; Толковое Ев. от Матфея, К., 1886; Толковое Ев. от Иоанна, К., 1887; Толкование пастырских посланий ап. Павла, Тула, 1894; Толкование Послания ап. Павла к Евреям, Тула, 1897.

● *Л е б е д е в А.П., Историч. очерки состояния Византийско-Вост. Церкви от кон. XI до пол. XV в., Собр. церк.-историч. соч., М., 1902^2, т.7; ПБЭ, т. 5, с. 262–64.

ЕВХЕ́РИЙ (Eucherius) ЛИРИНСКИЙ, еп. (ум. ок. 450), галльский богослов, один из основателей ср.-век. лат. *герменевтики. Род. в семье галльского сенатора-христианина и получил прекрасное по тому времени образование. Состоял на императорской службе. Был женат и имел двух сыновей. Однако в 410 удалился от мира и ушел в монастырь. По свидетельству прп. Иоанна Кассиана, Е. был настоятелем Лиринской обители. Будучи иноком, Е. не уклонялся от участия в активной церк. жизни, а в 434 его избрали на Лионскую кафедру. Оба его сына также впоследствии стали епископами и помогали отцу в религ.-просветит. деятельности.

Е. принадлежит «Книга формул духовного понимания [Библии]». Она содержит перечень слов, употребляемых в Библии в иносказательном, аллегорич. или букв. смыслах. К иносказаниям Е. относит, в частн., *антропоморфизмы. Он пытался найти ключ к символике Свящ. Писания, но при этом слишком увлекся аллегоризацией. По мнению Е., орел в Библии есть аллегория святого, страус — еретика, шея невесты в Песн — Свящ. Писания и т. д. Е. не был знаком с системой древневост. символики, и поэтому его герменевтич. метод оказался достаточно произвольным. В анализе трудных мест Библии Е., как правило, следовал толкованиям блж. *Иеронима.

◆ M i g n e. PL, t. 50.

● ПБЭ, т. 5, с. 251–53; B u t l e r A., The Lives of the Saints, vol. 1–4, L.–N.Y., 1956 (там же приведена библиогр.).

ЕГЕЗИПП — см. Гегезипп.

ЕГИШЭ́, монах (ок. 410–ок. 480), арм. писатель, историк и экзегет, ученик *Месропа Маштоца. По преданию, учился в Александрии, где овладел мастерством переводчика. Возвратившись на родину, Е. вступил в войско Вардана Мамиконяна, к-рый боролся против иранского владычества. Впоследствии Е. принял монашество и

посвятил себя лит. и богосл. трудам. Он прославился как историограф Вардана. Ему принадлежат толкования на Быт, Ис Нав и Суд. Основа его экзегезы была святоотеческой; однако в ней сказалось влияние неоплатонизма, распространенного тогда на Востоке.

◆ Борьба христианства с учением Зороастровым в 5 столетии в Армении, пер. с арм., Тифлис, 1853.

● Налбандян В.С., Армянская лит-ра, ИВЛ, т. 2.

ЕДИ́НСТВО БИ́БЛИИ, вероучительная истина, вытекающая из догмата о боговдохновенности Свящ. Писания, согласно к-рому оно создано людьми под воздействием единого Духа Божьего. Поверхностный взгляд с трудом улавливает в Библии это единство; она скорее представляется ему пестрым собранием книг, написанных в разное время, в разных жанрах, отражающих различные, а подчас и противоречивые богосл. концепции. Только вера в единство Откровения, даруемого на протяжении веков, способна помочь человеку осмыслить Е. Б., увидеть в элементах Писания звенья одной цепи.

Первая попытка отрицания Е. Б. была предпринята во 2 в. гностиками и *Маркионом Синопским, к-рые стремились отсечь НЗ от ВЗ, отрицая при этом Божественное происхождение последнего. В свою очередь, иудейские толкователи стояли на противоположной т. зр., признавая только ВЗ. Церковь Христова в лице своих отцов и учителей недвусмысленно осудила оба эти подхода. Мч. *Иустин Философ говорил, обращаясь к иудею Трифону: «Не иного Бога почитаем нашим, а другого вашим, но признаем Одного и Того же (разр. наша. — А. М.), Который вывел отцов ваших из земли Египетской рукою крепкою и мышцею высокою, не на другого кого уповаем (ибо нет другого), кроме Того, на Которого и вы, — Бога Авраама, Исаака и Иакова. Наша надежда, впрочем, не чрез Моисея и не чрез Закон; иначе не было бы различия между вами и нами» (Диалог с Трифоном Иудеем, 11). Ту же мысль мы находим и у свт. *Иринея Лионского: «Тот и другой Завет произвел один и тот же Домохозяин — Слово Божье» (Против ересей, IV, 9, 1). «Для чего Евангелие у Маркиона и манихея, отрицающих Закон? — пишет свт. *Афанасий Великий. — Ветхим доказывается новое, а новое свидетельствует о ветхом. Посему отрицающие последнее исповедуют ли то, что оным доказывается?» (К епископам Египта и Ливии, IV). Блж. *Августин спрашивает: «Что называется Заветом Ветхим, как не прикровение Нового, и что — Новым, как не откровение Ветхого?» (О Граде Божьем). «Мы знаем единого Установителя и Ветхого и Нового Завета, и сему самому ясно научает Он нас устами пророка Иеремии (31:31-33). Сими словами ясно дал видеть, что давший Ветхий Завет дает и Новый» (блж. *Феодорит Киррский. О том, что Один и Тот же дал и Ветхий и Новый Завет).

Эти и подобные им многочисл. высказывания св. отцов опираются: 1) на то, что изначально ВЗ был свящ. книгой Церкви Христовой; 2) на свидетельства НЗ, в к-ром постоянно подчеркивается его связь с ВЗ — через пророчества, прообразы, центральные вероучит. истины (Единый Бог, Завет, Откровение, свящ. история, мессианство, эсхатология и т. д.) и 3) на общность основных нравств. заповедей ВЗ и НЗ.

Однако единство не означает тождества. ВЗ есть чаяние, а НЗ — исполнение. В свете Евангелия Церковь определяет, какие элементы ВЗ являются

временными, а какие — непреходящими. Ко временному относятся несовершенное ветхозав. понимание мессианства, мн. уставы Закона и сам принцип законнической религии (см. ст. Закон и законничество). Этот принцип был введен по Промыслу Божьему как педагогич. средство, чтобы «соразмерять уроки с силами обучаемых» (блж. Феодорит Киррский. Толкование на Быт, 1) и «приспособительно к слабости слушающих» (свт. *Иоанн Златоуст. Беседы на Быт, III, 2). Неоднородность частей самого ВЗ обусловлена и особенностями эпох, и личными чертами свящ. писателей, и самим историческим характером библ. Откровения. Оно давалось не сразу в готовом виде, а постепенно, в соответствии с духовным состоянием людей ВЗ и НЗ.

Обетование требовало веры, причем полнота его смысла была сокрыта до времени. Ап. Павел, говоря о Законе как о «детоводителе ко Христу» (Гал 3:24), отмечал, что спасение всего мира оставалось эсхатологич. «тайной», к-рой не ведали древние поколения (Кол 1:26-27). Тайна эта как бы прорастала в обетованиях ВЗ, чтобы осуществиться в НЗ.

Е. Б. связано с тем, что Свящ. Писание отражает непрекращающийся диалог между Богом и человеком, историю, к-рая исполнена верой и отпадениями, колебаниями и преданностью до конца. Эта история, по словам митр. *Филарета (Дроздова), «разделяется на две части великою эпохою воплощения Сына Божия. Доселе простирается история Церкви ветхозаветной, сохранявшейся верою в грядущего Мессию; отселе начинается история Церкви новозаветной, собранной и распространенной по всему миру во имя Иисуса Христа пришедшего» («Начертание церк.-библ. истории», СПб., 1836[5]). Поэтому без ВЗ мн. места НЗ остались бы непонятными, они проясняются только через знание дохрист. части Библии (ср. такие понятия, как Мессия, Завет, Царство Божье, и такие имена, как Авраам, Давид и т. д.).

Е. Б. оттеняется сквозными темами, к-рые проходят по всей ткани Свящ. Писания от Бытия до Апокалипсиса. Темы эти имеют три аспекта.

1) Тайна Бога. Господь Един; Он Творец Вселенной; Его Слово действует в мире как сила, созидающая и поддерживающая бытие. Бог «свят», т. е. превышает все тварное; природа Его личностна; Его воля направлена ко благу.

2) Отношение Бога к человеку. Сущий открывает Себя людям — от первых библейских теофаний до прихода в мир Богочеловека. В диалоге Бога с миром инициатива исходит от Него. Это Он призывает апостолов, как некогда призвал Авраама и пророков. Он избирает отд. лиц и группы людей в качестве призванных служителей Своего Домостроительства (от Авраама через ветхозав. народ Божий к новому народу, соединенному во Христе). Слово Божье обращено к людям (Откровения ВЗ и Откровение Воплощенного Слова); Бог заключает Завет во имя любви к людям и дает им Обетования. «Человек не в силах уничтожить любовь Божью, как он не в силах заслужить ее» (Маккензи). Даже когда призванные отворачиваются от этой любви, она находит себе новых избранников (*«остаток»), принимающих ее дар.

3) Отношение человека к Богу. Ответ человека на призыв Господень выражается в вере, надежде и любви. Вера есть безусловное доверие к Богу (от веры Авраама до веры во Иисуса Христа, к-рой учит ап. Павел). Вера неот-

делима от надежды на исполнение обетований, на приход Царства Божьего, в к-ром будет полностью царить только воля Творца. Вся Библия — от *Первоевангелия (Быт 3:15) до Апокалипсиса — пронизана этой надеждой. Уже Моисей призывает: «люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всеми силами твоими» (Втор 6:5; ср. Втор 10:12; 30:16; Пс 30:24; 118:97). Грех не есть «сакральная скверна», как у язычников, а измена любви Божьей, удаление от любящего Господа. Служение Ему лишь на начальных стадиях имеет обрядовый характер; уже в *Декалоге оно тесно связано с этическими нормами. У пророков этот *этический монотеизм достиг необычайно высокого уровня, преодолевая магическое сознание (ср. Мих 6:8). Слова «милости хочу, а не жертвы» (Ос 6:6) освящены и подтверждены Христом Спасителем (Мф 9:13), Который все ветхозав. учение выразил в двух гл. заповедях — о любви к Богу и к ближнему (Мк 12:28-33; Лк 10:25-28). Т. о., когда свт. Ириней Лионский говорил о Е. Б. (Против ересей, IV, 13), он имел в виду именно эти непреходящие аспекты ВЗ, к-рые связывают древнее и новое генетически и исторически, будучи Откровением воли Единого Бога.

● Baker D.L., Two Testaments, One Bible, Downers Grove (Ill.), 1976; Rowley H.H., The Unity of the Bible, L.–Phil., 1953; см. также ст.: Богословие библейское; Святоотеческая экзегеза.

Е́ЗДРЫ 1–3 КНИ́ГИ. Ветхозав. писания, носящие имя деятеля эпохи Реставрации Ездры.

1 Кн. Ездры входит в число *Исторических книг ветхозав. канона и помещается после 2 Кн. Паралипоменон. Первоначально она, скорее всего, составляла одно целое с Кн. Неемии, к-рая стоит непосредственно вслед за 1 Кн. Ездры. Обе свящ. книги частично написаны от лица гл. героев — Ездры (евр. **עזרא**, *ЭЗРА́*) и Неемии (евр. **נחמיה**, *НЕХЕМЙА́*), а частично от лица повествователя-«летописца». Нек-рые разделы 1 Езд написаны на арам. языке. 1 Езд имеет 10 глав, а Неем — 13.

а) Содержание и композиция. По содержанию и стилю 1 Езд—Неем примыкают к 1–2 Пар и являются их продолжением. Автор 2 Пар заканчивает свое повествование эдиктом перс. царя Кира, к-рый разрешил всем вавилонским пленникам, в т. ч. и иудеям, вернуться на родину (538). 1 Езд начинается с изложения текста этого эдикта, причем почти дословно повторяет эпилог 2 Пар. В 1 Езд рассказывается о возвращении первого потока репатриантов под водительством князя Шешбацара (1—2); о деятельности князя Зоровавеля, первосвященника Иисуса и пророков Аггея и Захарии по восстановлению Иерусалима и Храма (3—6); о реформе священника Ездры, к-рый, получив полномочия от перс. царя, установил в Иерусалиме иерократич. порядок и заставил его жителей обособиться от язычников (7—10). В Неем повествуется о сановнике перс. царя иудее Неемии, к-рый, видя бедственное положение Иерусалима, отправился на родину и восстановил стены города, несмотря на противодействие самарян (1—7); излагается содержание реформы Ездры, к-рый призвал народ к покаянию и принял от него клятву на верность Закону Моисееву (8—10); рассказывается о заселении Иерусалима, освящении его стен и последующих преобразованиях Неемии (11—13).

б) Авторы и датировка. По традиции 1 Езд и Неем приписывались лицам, указанным в заглавиях, однако,



Ездра. Фреска из синагоги в Дура-Европос. Месопотамия. 3 в. н. э.

как отмечал в 1906 рус. библеист *Рыбинский, «вопрос о происхождении Книг Ездры и Неемии в настоящее время трудно решить с полной определенностью как вследствие отсутствия ясных указаний на это в самих книгах, так и за неимением твердого руководства в Предании» (ТБ, т.3, с.198–99). Те части текста, где Ездра и Неемия говорят от своего имени, признаются сегодня всеми экзегетами за их подлинные произведения, но несомненное родство 1 Езд — Неем с 1–2 Пар указывает на то, что в окончат. форме книги сложились как заключит. часть всего корпуса *Хрониста (ок. 300 до н. э.).

в) Роль реформаторов. Значение книг 1 Езд — Неем. Бедственное положение репатриантов было великим испытанием их веры. Они надеялись, что пророчества о явлении Бога исполнятся немедленно по возвращении, но вместо этого их ждали разоренная страна, сильные враги, голод и лишения. Надежда на Бога поколебалась. Люди стали забывать не только свою веру, но и язык, постепенно смешиваясь с соседними племенами. Кратковрем. подъем духа, связанный со строительством Второго Храма, сменился унынием и маловерием (см. ст. Малахии пророка Книга). Только несокрушимая вера Неемии, Ездры и их сподвижников помогла вывести ветхозав. Церковь из состояния упадка. В целях защиты и сохранения Общины ее жизнь была перестроена. Община должна была стать союзом людей, вся жизнь к-рых подчиняется установлениям Закона. Закон стал своего рода религ.-обществ. конституцией Израиля. Отсюда ведет свое начало *иудейство, оградившее себя «стеной Закона» от языческого мира. Меры Ездры и Неемии были жесткими и подчас противоречили универсализму пророков. Но, поскольку необходимо было заново начать воспитание народа, они оказались исторически оправданными. Т. о., законническая форма устройства жизни, древняя и несовершенная, стала инструментом и орудием Домостроительства Божьего. Когда человек оказывается неспособным пойти на риск свободы, он должен подчиниться правилам и канонам (см. ст. Закон и законничество). Тенденциям Ездры и Неемии противостояли идеи последователей пророков (см. ст.: Руфи Книга; Ионы пророка Книга), но их провозвестие не смогло бы дать всходы без надежного панциря Закона. В итоге плоды деятельности реформаторов оказались двойственными. С одной стороны, они сформировали церк. строй иудейства, к-рый сделал возможным последующее развитие Общины, а с другой — они сделали ее невосприимчивой к духу еванг. свободы, изолировав ее от мира и подчинив уставному благочестию.

г) Проблема хронологии 1 Езд — Неем является одной из трудноразре-

шимых. Сами книги дают след. порядок событий. В 458, на седьмом году правления Артаксеркса I, в Иерусалим прибывает Ездра (1 Езд 7:6-7); он сразу же проводит свою реформу и отделяет Общину от язычников. Только в 445 прибывает Неемия и восстанавливает стены города. Затем Ездра читает перед народом Закон и провозглашает устав иудейской общины. В 1890 католич. библеист *Хоонакер предложил иную реконструкцию хронологии 1 Езд — Неем на основе самого текста. Когда прибыл Ездра, стены города, очевидно, уже были построены и жители вернулись из пригородов в Иерусалим (1 Езд 9:9; 10:1). Неемия же, повествуя о своем прибытии в Иудею, не упоминает о Ездре. А. Хоонакер выдвинул гипотезу, что «седьмой год Артаксеркса» относится не к Артаксерксу I, а к Артаксерксу II Мнемону (404–359/8) и, следовательно, Ездра прибыл в Иерусалим ок. 397. Но из *Элефантинских папирусов стало известно, что в это время Неемии уже не было в Иудее, а областью управлял наместник Багой. Поскольку Неемия лично присутствовал при чтении Закона Ездрой (Неем 8:9), совр. экзегеты предположили, что первоначально в рукописи и был указан не 7-й, а 37-й год правления. В этом случае хронология событий могла быть такова:

538 – Возвращение первого каравана переселенцев	Кир Ахеменид (ум.530) Камбис (530–522)
515 – Освящение Второго Храма	Дарий I Великий (522–486)
486 – Донос самарян на иудеев	Ксеркс I (486–465; в Библии – Ахашверош)
464 – Прекращение строительства стен Иерусалима	
445 – Прибытие Неемии	Артаксеркс I (465–423)
428 – Прибытие Ездры	

● Дорошкевич С., Хронология книг 1-й Ездры и Неемии, ХЧ, 1886, ч.II, № 7/8; *Казанский П.И., Иудеи по возвращении из плена Вавилонского, ЧОЛДП, 1876, № 5; архим.Митрофан, О восстановлении Второго Храма Иерусалимского, ПС, 1866, ч. 2; его же, Об устройстве Второго Храма Иерусалимского и превосходство его над Первым, ПС, 1866, ч. 3; Мориарти Л., Книги Ездры и Неемии, 1965 (Ркп. МДА); свящ.*Побединский-Платонов И.И., Состояние иудеев при персидских царях и потом под властью Ал.Македонского и его преемнников, ДЧ, 1874, ч. 2, № 5–8; Попов В.Д., Ездра — Нехемия или Нехемия-Ездра?, ХЧ, 1904, № 10, 12; его же, Возвращение иудеев из Плена Вавилонского и первые годы их жизни в Палестине до прибытия Ездры в Иерусалим, К., 1905; *Рыбинский В.П., 1-я книга Ездры, ТБ, т.3, с.203–38; его же, Книга Неемии, ТБ, т.3, с. 239–89; *Юнгеров П.А., Происхождение и историчность книг Ездры и Неемии, ПС, 1905, ч. 3; Luck G.C., Ezra — Nehemiah, Chi., 1961; The Books of Ezra — Nehemiah, With a Commentary by B. Vawter, N.Y., 1971; *Torrey C.C., Ezra Studies, N.Y., 1970; *Vaux de R., Les Décrets de Cyrus et de Darius sur la Reconstruction du Temple, RB, v. 46, 1937; проч. библиогр. на иностр. яз. см.: JBC, v.1, p. 246. См. также лит-ру к ст. Второго Храма период.

2 Кн. Ездры принадлежит к числу *неканонических книг ВЗ. В *Ватиканском кодексе и других древних рукописях Библии она называется 1 Кн. Ездры, поскольку стоит перед канонической 1 Езд. Такое положение книги объясняется ее содержанием, т. к. повествование ее начинается с периода более раннего, а именно с 622, — времени реформы царя Иосии — и доводится до реформы Ездры. В целом 2 Езд является *девтерографом по отношению к 2 Пар и 1 Езд — Неем.

Самостоят. часть книги — рассказ, написанный в духе *мудрецов писаний (3:1-5,6). Согласно ему, трое телохра-

нителей царя Дария спорят о том, что сильнее всего на свете. Один утверждает, что сильнее всего вино, другой — что царь, а третий называет женщин, но добавляет, что над всем одерживает победу истина. Царь обещал награду победителю в споре; тот же попросил у него разрешения отстроить разоренный Иерусалим. Смысл мидраша заключается в том, что справедливость и истина идут рука об руку. 2 Езд написана не позже 1 в. н. э., т. к. на нее ссылается *Иосиф Флавий. Хотя цитаты из нее нередки у св. отцов, она не была включена в канон, даже расширенный, принятый в зап. традиции вследствие решений *Тридентского собора.

● *Р ы б и н с к и й В.П., Вторая Книга Ездры, ТБ, т.3, с.290–323; Ш а р а п о в А.С., Вторая Книга Ездры, Серг. Пос., 1910; библиогр. на иностр. яз. см.: JBC, v.1, p. 536.

3 Кн. Ездры (в *Вульгате — 4 Езд, т. к. там кн. Неемии названа 2 Кн. Ездры) — неканонич. книга. По общему мнению экзегетов всех конфессий, 3 Кн. Ездры написана в 1 в. н.э. (скорее всего, после разрушения Храма Титом). В ней содержится рассказ о семи видениях, в к-рых раскрываются тайны Божественного Промысла. По своему характеру эта книга апокалиптична. Она призвана была объяснить иудеям причины катастрофы 70 г. 3 Езд, по словам *Буйе, «уже содержит учение о первородном грехе, настолько близкое к тому, которое ап. Павел изложил в 5-й главе Послания к Римлянам, что это место принимали даже за христианскую вставку. Более вероятно, что эта аналогия объясняется общим источником, в особенности если этот апокалипсис вышел (как это, повидимому, и было) из окружения Гамалиила, в котором также ап. Павел получил свое первоначальное религиозное образование» (Б у й е Л., О Библии и Евангелии, пер. с франц., Брюссель, 1965). В книге есть таинств. упоминание о Мессии, к-рый назван Сыном Божьим. Говорится, что Он будет царствовать 400 лет, а после этого умрет. И только тогда наступит Суд (7:28-34). Имя «Иисус», к-рое дается Мессии, по мнению всех комментаторов, вставлено христ. переписчиком.

3 Езд, возможно, была написана на евр. или арам. языке, но сохранилась только в лат. переводе. Книга является историч. памятником, к-рый характеризует религ. чаяния иудейства в период отделения от него христ. Церкви.

● А б о л е н с к и й Н., Третья книга Ездры, ТБ, т.12, с. 223–341; Б у х а р е в А.М., Исследование о достоинстве, целости и происхождении 3-й кн. Ездры, М., 1864; Ш а в р о в М.В., О Третьей книге Эздры, СПб., 1861. Библиогр. на иностр. яз. см.: JBC, v.1, p.536.

ЕККЛЕСИА́СТА КНИ́ГА (евр. קהלת, *КОХЭ́ЛЕТ*), канонич. книга ВЗ, помещаемая в разделе *Учительных книг. Еврейское ее название означает, по-видимому, человека, находящегося в собрании (от евр. קהל, *КАХА́Л* — собрание) или говорящего перед собранием, проповедника. По своей лит. форме Е.К. является сборником поэм, объединенных общей мыслью, к к-рым добавлен прозаический эпилог (12:9-14). Книга содержит 12 глав. Наиболее ранняя рукопись Е.К. найдена в Кумране и датируется временем между 175–150 до н.э.

Содержание, учение и композиция Е.К. Автор Е.К. ставит вопрос о ценности земных благ и всего того, к чему стремится человек на земле. Он выносит суровый приговор всем иллюзиям плотского человека. Он «испытывает» наслаждения и мудрость, любовь и труд, славу и богатство и убеждается, что «пользы» (евр.

יתרון, *итро́н*) нет ни в чем этом. Все в мире «суета» (евр. הבל, *хевел* — ничтожество, дым). Все радости временны, справедливости среди людей нет, даже мудрость и знание лишь увеличивают скорбь. Автор словно утрачивает библ. перспективу восхождения к Царству Божьему, принимая циклическую модель мира (см. ст.: Античность и Библия; Древний Восток и Библия; Историзм Свящ. Писания).

Род проходит, и род приходит,
а земля пребывает во веки.
Восходит солнце, и заходит солнце,
и спешит к месту своему,
где оно восходит.
Идет ветер к югу
и переходит к северу,
кружится, кружится на ходу своем,
и возвращается ветер на круги свои.
Все реки текут в море,
но море не переполняется <...>
Что было, то и будет;
и что делалось, то и будет делаться,
и нет ничего нового под солнцем.
(1:4-7,9)

Люди неблагодарны: о мудрых забывают так же, как и о глупцах. Одна участь у людей и у животных, ибо одно дыхание у всех:

Все идет в одно место;
все произошло из праха
и все возвратится в прах.
Кто знает:
дух сынов человеческих
восходит ли вверх,
и дух животных сходит ли вниз,
в землю?
(3:20-21)

Человеку остается лишь жребий мотылька-однодневки, к-рый недолго радуется жизни, а потом уходит в неведомое.

Поражает резкий контраст между тональностью книги и другими библ. писаниями. «Ее безысходный пессимизм отражает время, когда многие стали разочаровываться в необычайных ожиданиях и обетованиях, когда противоположность ожидавшегося величия и действительного унижения становилась нестерпимой, и единственным утешением, кроме обычных утех жизни, оставалось полагать, что жалкое состояние своего народа — удел всего человечества» (*Тураев). Аналогии Е.К. существовали как в древневост., так и в антич. лит-ре, но эта библ. книга написана не в подражание каким-либо образцам, а явилась плодом глубоко личного опыта автора. Почему же такая исполненная скепсиса книга была включена в *канон? Ее следует рассматривать не изолированно, а в о в с е м к о н т е к с т е Свящ. Писания. Пессимизм Е.К. вел к переоценке земных чаяний. В диалектике свящ. истории такой этап был необходим. Он служил как бы переходом от старого представления о посмертии к новым откровениям о Воскресении и жизни будущего века. Е.К. указывала на тупик, в к-ром неизбежно оказывается человек, лишенный веры в бессмертие. «Екклесиаст — пессимист, но, несмотря на это, религиозное свидетельство его чрезвычайно ценно. Это произнесенный суд не только над ветхозаветным состоянием человека, но и суд над чисто природным человеческим идеалом» (*Князев).

Книга делится на 6 частей: 1) Пролог: провозглашение тщетности всего в мире («суета сует», 1:1-11); 2) суетность наслаждений, труда и мудрости (1:12—2:26); 3) тщетность всех усилий человека (3:1—5:19); 4) ничтожность богатства и славы (6:1—8:17); 5) участь человека (9:1—12:8); 6) эпилог, прославляющий Екклесиаста (12:9-14).

Автор и датировка Е.К. Поскольку писатель назван в книге сыном Давидовым и царем Иерусалима (1:1, 12), в

древности его отождествляли с Соломоном. Только в 17 в. *Гроций на основании замеченных им арамеизмов отнес книгу к более позднему времени. В дальнейшем даже такие консервативные экзегеты, как *Хенгстенберг, доказывали послепленное происхождение Е.К. В кон. 19 в. еп. *Филарет (Филаретов) признавал, что вопрос о происхождении Е.К. «остается открытым». Позднее *Мышцын писал: «Язык книги с несомненностью показывает, что она явилась уже после Плена Вавилонского». Эпилог, к-рый смягчает осн. тональность книги, протопр. А. Князев и др. экзегеты приписывают «благочестивому иудейскому комментатору» (что, однако, не ставит под сомнение каноничность книги в целом).

По мнению большинства комментаторов, Е.К. могла быть написана ок. 300, поскольку вера в воскресение появилась именно в 4 в.

Нов. рус. перевод. Е.К. сделан *Дьяконовым И., БВЛ, т.1.

Святоотеч. комментарии: свт. *Григорий Нисский, Точное истолкование Экклесиаста Соломонова, Твор., М., 1861, ч. 2; свт. *Дионисий Великий, Толкование на начало Кн. Екклесиаста, Твор., Каз., 1900; блж.*Иероним (Стридонский), Толкование на Кн. Екклесиаста, Твор., М., 1880, ч. 6.

● ЕЭ, т. 9, с. 597–607; К-н Н., Основная идея Кн. Екклесиаст, ВиР, 1913, № 1,2; прот.*Князев А., Ветхий Завет: Учительные книги, Париж, 1952; *Мышцын В., Очерк содержания Кн. Экклесиаста, ВиР, 1894, № 11; его же, Кн. Екклесиаста, ТБ, т. 5, с. 1–36; НЭС, т.17; *Олесницкий М.А., Кн. Екклезиаст, К., 1873; прот. Поспелов И.Г., О рус. переводе Кн. Екклесиаст, ПТО, ч.22, 1863; свящ. Преображенский Ф., Суета сует: К вопросу о Кн. Екклесиаст, ЧОЛДП, 1894, № 5/6; Стрендж М., Кн. Иова и Кн. Екклесиаста, 1968 (Ркп. МДА); Титлинов Б., Отличие учения Екклесиаста о суете жизни от совр. пессимистич. воззрений на жизнь, ВиР, 1901, № 19; *Фаррар Ф.В., Соломон, его жизнь и время, пер. с англ., СПб., 1900; архим.*Филарет (Филаретов), Происхождение кн. «Екклесиаст», К., 1885; *Якимов И.С., О происхождении Кн. Екклесиаста, ХЧ, 1887, № 3/4; Childs., p. 580; Glasser E., Le procès du bonheur par Qohelet, P., 1970; McNeile A.H., An Introduction to Ecclesiastes, Camb., 1904; Proverbs. Ecclesiastes, ed. by R.B.Y. Scott, Garden City (N.Y.), 1965 (в кн. дана подробная библиогр. на иностр. яз.). См. также ст.: Соломоновы писания; Учительные книги ВЗ.

ЕЛЕО́НСКИЙ Николай Александрович, прот. (1843–1910), рус. правосл. экзегет. Род. в Калужской губ. в семье сел. священника. Окончил духовное уч-ще и МДА (1868). После окончания учебы был направлен в Харьковскую ДС, а затем переведен в МДА (1870) и назначен доцентом каф. Свящ. Писания ВЗ. С 1879 орд. профессор богословия в Сельскохозяйственном ин-те, а с 1892 — в Московском ун-те. Е. активно сотрудничал с редакцией «Правосл. богосл. энциклопедии», поместив в ней около 50 статей. Одной из первых работ Е. была критика теории *Баура о послеапостольском происхождении Ев. от Марка. Любовь к изучению Библии была привита Е. его учителем еп. *Михаилом (Лузиным), но, как замечает И.*Соловьев, «в своих дальнейших трудах он шел своим путем, не зависимым от путей еп. Михаила, который был предшественником его в академии по кафедре Священного Писания Ветхого Завета».

Е. уделял большое внимание критике гипотез, выдвигаемых нем. протестантской наукой о происхождении



Протоиерей Николай Елеонский

*Пятикнижия. Осн. тенденция этих гипотез заключалась в том, чтобы доказать тезис: не Закон предшествует пророкам, а пророки Закону (см. *Граф, *Куэнен, *Велльхаузен). В своей критике Е. отмечал архаичность языка и стиля Пятикнижия, отражающих более ранний этап, нежели классический *профетизм. Для того чтобы показать, что зап. наука не исчерпывается этими гипотезами, Е. предпринял перевод на рус. язык «Исагогики» *Кайля (перевод не был закончен). Е. и сам внес немалый вклад в *исагогику, рассматривая вопросы библ. хронологии, *канона, сопоставляя данные Библии и археологич. находки в странах *Древнего Востока. Его собств. курс исагогики остался незавершенным.

Наиболее известная работа Е. по библ. *географии написана в сотрудничестве с *Горским-Платоновым («Очерки из библ. географии», вып.1–2, СПб., 1896–97). В статьях, посвященных толкованию начальных глав Кн.Бытия, Е. в основном излагал данные протестантских библеистов: Кайля, Франца *Делича и др. В работе о происхождении Кн. Иова он в отличие от еп. *Филарета (Филаретова), считавшего Кн. Иова произведением послепленным, относил его к 10 в. до н. э. (эта т. зр. до сих пор имеет своих сторонников).

◆ О древнеевр. свящ. поэзии, ЧОЛДП, 1872, № 6, 7; Сотворение мира: Опыт истолкования 1:1-3 Кн. Бытия, ЧОЛДП, 1872, № 2, 3; О Ев. от Марка: Разбор мнения Ф. Х. Баура..., ЧОЛДП, 1873, № 3, 6, 12; Краткий очерк истории подлинного ветхозав. текста, ЧОЛДП, 1874, № 9; Свидетельства о происхождении перевода LXX и степень их достоверности, ЧОЛДП, 1875, № 1; Свидетельства о времени завершения ветхозав. канона, ЧОЛДП, 1876, № 3; Предполагаемое издание ветхозав. Библии в рус. переводе с примечаниями, ЧОЛДП, 1877, ч.I; Следует ли считать Кн. прор. Варуха каноническою...?, ЧОЛДП, 1877, ч.I; Пророчество Исайи о Вавилоне, ЧОЛДП, 1878, № 3; Учительный характер Кн. Песнь Песней, ЧОЛДП, 1878, № 4; Песнь о винограднике, ЧОЛДП, 1879, № 5; О времени происхождения Кн. Иова, ЧОЛДП, 1879, № 1; Совр. критика свящ. ветхозав. писаний и ее слабые стороны (о Фридр. Деличе), ВЦ, 1904, № 4.

● ПБЭ, т. 5, с. 395–96; прот.*Соловьев И.И., Заслуж. проф. богословия Моск. имп. ун-та прот. Н. А. Е., БВ, 1910, № 12.

ЕЛЕО́НСКИЙ Федор Герасимович (1836–1906), рус. правосл. специалист по ветхозав. библ. истории и истории Библии. Род. в Нижегородской губ. в семье диакона. Окончил СПб.ДА (1863). Преподавал в Рижской, Казанской, Литовской ДС, а с 1870 — в СПб.ДА, где состоял доцентом, а затем э.орд. профессором (1875) каф. библ. истории. В 1884 после защиты докторской дисс. «История израиль-

ского народа в Египте от поселения в земле Гесем до египетских казней» (СПб., 1884) получил звание орд. профессора. Принимал участие в подготовке к изданию «Правосл. богосл. энциклопедии» и цикла толкований на ВЗ («Толкование на Книгу св. прор. Исайи», совм. с И.Г.*Троицким и *Якимовым, ч.1–3, СПб., 1883–95). Последние годы жизни занимался патристикой, в частн. перевел ряд творений свт. *Иоанна Златоуста. Как отмечал свящ. В. Воронцов, труды Е. отличала не только громадная эрудиция, но и писательский талант.

Е. ценил исследования зап. библеистов и широко ими пользовался. Он сетовал на то, что наука о Свящ. Писании «продвигается у нас особенно медленно», но при этом был убежден, что правосл. экзегетам нет нужды слепо следовать за «немцами», повторяя сказанное ими «без продумывания и без проверки оснований». Его взгляд на будущее библ. науки в России был оптимистичен. «Запасаясь теми знаниями, какими располагает современная наука, — писал Е., — пользуясь опытами других и вразумляясь их ошибками, мы должны самостоятельно потрудиться на этом поприще. При всей разрыхленности библейской почвы разными точками отправления и научными приемами библейская истина не утратила своего неизменно благотворного влияния на христианскую душу, как скоро она искренне и с усилием начинает трудиться над ее усвоением».

Е. сознательно избрал темой докторской диссертации «белое пятно» библ. истории — 400-летнее пребывание потомков Иакова в Египте, период, о к-ром в Библии сказано очень мало. Привлекая исчерпывающий по тем временам материал, историк пытался реконструировать и описать религ.-обществ. состояние израильтян в стране фараонов. Работе предшествовало серьезное текстуально-критич. исследование, в результате к-рого Е. отдал предпочтение *масоретскому тексту (в главах, касающихся его темы). В труде уточнено географич. положение земли Гесем (Гошен) и ряда егип. городов, а также сделан вывод, что влияние язычества на израильтян не было абсолютным. Хотя, как отмечает автор, «в египетских памятниках доселе не открыто прямых и несомненных указаний на живших в Египте израильтян», косвенные же данные египтологии подтверждают историчность сказаний Библии.

Прочие работы Е. шли в четырех направлениях: 1) создание общего курса ветхозав. истории (текст лекций по этому курсу за 1876/77 уч. год остался в рукописи); 2) разбор спорных гипотез нем. протестантской критики; 3) сопоставление библ. материалов с древневост. памятниками; 4) история *церк.-слав. и *рус. переводов Библии.

◆ Состояние истории ветхозав. Церкви в совр. протестантской лит-ре, ХЧ, 1870, № 10; Разбор мнений совр. отрицательной критики о времени написания Пятикнижия, СПб., 1875, вып.1; Теократич. и экономич. состояние ветхозав. левитства и священства по законам Пятикнижия, ХЧ, 1875, ч.II; Постановление Второзакония о царской власти и пророчестве и время их происхождения, т а м ж е, № 9/10; Судебное устройство по законам Пятикнижия, т а м ж е, № 11; Отрывки из вавилонско-ассир. сказаний о первобытных временах, ХЧ, 1877, ч.I; О ветхозав. священстве, ХЧ, 1879, ч.II; Егип. сказание о потопе, ХЧ, 1883, № 4; Происхождение Юбилея, ХЧ, 1885, ч.I; Важнейшие задачи при науч. рассмотрении библ. событий, относящихся ко времени пребывания израильтян в Египте, СПб., 1886; Результаты новых изыска-

ний в заиорданской Палестине и Сев. Сирии, СПб., 1886; Филологич. услуги ассириологии в деле изучения ветхозав. книг, ХЧ, 1889, № 11/12; К вопросу о Кн. прор. Софонии, ХЧ, 1898, ч. II; Разбор мнений т. н. высшей критики о ветхозав. истории, ХЧ, 1899, № 7, 12; Отечеств. труды по изучению Библии в XIX в., ХЧ, 1901, ч.1, 1902, ч.1; Примеры сделанных елисаветинскими справщиками исправлений текста первопечатной слав. Библии, не служащих к его усовершенствованию, ХЧ, 1902, № 6; По поводу 150-летия Елисаветинской Библии, СПб., 1902; Новый замечательный результат библ.-филологич. изысканий относительно книги прор. Даниила, ХЧ, 1903, № 4; Разбор приводимых отрицат. критикой доказательств неправильности верований древнего Израиля относительно места присутствия Бога Израилева, ХЧ, 1903, № 9; Следы влияния евр. текста и древних, кроме 70-ти, переводов на древнейший слав. перевод Библии, СПб., 1905; Кому обязан своим происхождением древнеслав. перевод некоторых мест ветхозав. текста, сделанный с еврейского?, ХЧ, 1905, № 10, 11; статьи в ПБЭ: Амос, т.1, с.619–29; Библия в России, т. 2, с. 490–544; Библейские о-ва в России, т. 2, с. 575–97; и др.

● А к в и л о н о в Е., Речь при отпевании почетного члена СПб.ДА, заслуж. проф. Ф.Г.Е., ЦВ, 1906, № 46; И. У., Проф. Ф.Г.Е. (Некролог), т а м ж е; ПБЭ, т. 5, с. 396–97.

ЕЛИЗАВЕ́ТИНСКАЯ БИ́БЛИЯ — см. Переводы Библии на церковнославянский язык.

ЕЛИЗА́РОВА Маргарита Михайловна (1938–78), сов. кумрановед. Окончила историко-филологич. ф-т Горьковского ун-та. Кандидат историч. наук (1969). Была сотрудницей Ленингр. отделения Ин-та востоковедения АН СССР.

Гл. работа Е. — «Община терапевтов» (М., 1972) является наиболее полным в отечеств. лит-ре исследованием об аскетич. общине Египта, описанной у *Филона Александрийского. Вывод Е. состоит в том, что община *терапевтов была ветвью ессейского движения, начавшегося в *Кумране. Автор подчеркивает ряд специфич. черт общины, в т. ч. отказ от владения рабами и частной собственностью. Е. также принадлежат перевод и примечания к текстам *Филона Александрийского и *Иосифа Флавия, включенным в сборник ТК (вып. 1).

◆ Ветхозав. апокрифич. лит-ра и кумранские находки, ПСб., вып. 28 (91), 1986.

● М и л и б а н д. БССВ, с.198.

ЕЛЬЧАНИ́НОВ Александр Викторович, свящ. (1881–1934), рус. правосл. церк. писатель. Род. в г. Николаеве. Еще в детстве началась его дружба с П. А. Флоренским, впоследствии известным богословом и ученым. Е. окончил историко-филологич. ф-т С.-Петерб. ун-та, учился в МДА (занятия были прерваны из-за призыва в армию). В 1905 Е. состоял первым секретарем религ.-филос. общества им. Вл.*Соловьева в С.-Петербурге. В 1910 активно занялся педагогич. деятельностью. По словам близко знавшего его *Булгакова, Е. был не только «педагогом по призванию», но и «пастырем ранее своего пастырства». На Высших женских курсах Е. читал лекции по истории религии и по истории рус. религ. мысли. В 20-х гг. Е. с семьей поселился в Ницце, где и был рукоположен (1926). Как священник Е. «представлял собой явление необычайное и исключительное, ибо он воплощал в себе органическую слиянность смиренной преданности православию и простоты детской веры со всей утонченностью русского культурного предания» (прот. С. Булгаков).

Познание Слова Божьего было для Е. не теоретич. дисциплиной, а неотъемлемой частью духовной жизни. В своей самой известной, изданной посмертно книге «Записи» (4-е изд., Париж, 1978) он писал: «В нашем восприятии Слова Божия различимы следующие моменты... слышание его, разумение, принятие сердцем и, наконец, употребление его в жизни. Проверьте себя — в какой из этих стадий вы находитесь. Всегда ли вы хоть просто слышите его или часто ли берете в руки, чтобы прочесть? Слыша, читая, даете ли себе труд вникнуть и понять его? Доходит ли оно до вашего сознания, сердца, будит ли оно их? Если да, то есть ли плоды этого, сдвигает ли оно вас хоть немного с мертвой точки успокоенности обычной нашей жизнью? Проверьте себя — и медленно и упорно начните свой подъем по этим ступеням».

При этом Е. считал, что такой подход к Писанию не исключает его науч. познания. В этом он следовал по пути, указанному первыми представителями *русской библ.-историч. школы. Свои исагогич. взгляды Е. изложил в книге «История религии», к-рую подготовил совместно с П. Флоренским и С. Булгаковым (М., 1909). В ней, в частн., он кратко излагает основы *новой исагогики и приводит аргументы в пользу того, что *Пятикнижие в своем окончательном виде, хотя и восходит к Моисею, является «обработкой многих документов».



Священник Александр Ельчанинов

В числе источников Пятикнижия Е. указывает повествования Яхвиста, Элохиста и др. (см. ст. Четырех источников Пятикнижия теория). Признавая эти источники Пятикнижия, Е. тем не менее не соглашается с историко-эволюционной концепцией школы *Велльхаузена. «Мы получаем право рассматривать еврейскую религию генетически, — пишет Е., — но задача все же остается очень трудной. Трудность построения исторического развития еврейской религии состоит в следующем: с одной стороны, мы не можем буквально и без критики принимать все то, что говорится о начальной религии евреев в Пятикнижии... но, с другой стороны, у нас совершенно нет твердых и безошибочных оснований отвергать то или иное свидетельство как древнее и переносить его в позднейшие времена. Библия, например, рассказывает о еврейской религии как имеющей универсальный характер с первого же шага (обещание Аврааму: «благословятся в тебе все племена земные»). Критика не считает это возможным: и единственным основанием против приводит то соображение, что это было бы неестественно, необычайно, непохоже на развитие других религий».

В противовес этому взгляду Е. показывает, что развитие библ. религии действительно имело исключит. своеобразие, благодаря чему именно из иудейства и «вышло христианство». Сле-

дуя Вл. Соловьеву, Е. отмечает три черты, к-рые отличали ветхозав. религию. В противоположность пантеистическим божествам Индии и Греции, Бог ВЗ — «живая, постоянно действующая на мир Личность». В свою очередь, и народ, избранный Им, «действует как свободная личность. Он определяет себя, как хочет, он свободен выбрать себе Бога или отвергнуть Его». И, наконец, в отличие от одностороннего спиритуализма внебиблейских религий в ветхозав. религии заключена вера в ценность земного мира как места, где проявляет Себя Господь. Эта идея «святой телесности» определила и позитивное отношение к вопросам социальной справедливости, и благоговейное отношение к плоти, к-рая призвана быть чистым сосудом, уготованным для Бога.

В вопросах новозав. исагогики Е. стоял на позициях *двух источников теории. «Марк, — пишет он, — был источником для последующих евангелистов. Но у Луки и Матфея оказывается буквальное совпадение и в таких рассказах, которых нет у Марка. Это заставляет предположить, что до Матфея и Луки существовал сборник изречений Христа, которым и пользовались Лука и Матфей при составлении своих рассказов... Все три синоптика по времени своего появления относятся ко второй половине I века: в 60-х годах был написан Марк, в 70-х — Матфей и 80-х — Лука». Е. не считал доказанным неисторичность 4-го Евангелия и, видимо, склонялся к мысли, что оно было «написано хотя и не апостолом Иоанном, но по его рассказам».

Рассматривая учение о Царстве Божьем как центральное в НЗ, Е. писал: «Спасение не только в том, что спасается каждая отдельная человеческая душа, а в том, что спасается каждая тварь... Этот новый порядок вещей, новый род бытия и отношений называется в Евангелии Царствием Божиим, или Царством Небесным. Учение о нем, изложенное в Евангелии, двойственно и вместе с тем едино. Во-первых, Царство понимается как внутреннее состояние преображенного человека — “Царство Божие внутрь вас есть”, оно достигается внутренними усилиями личности; а с другой стороны, оно есть нечто, лежащее вне человека, постепенно нарождающееся в мире путем органического процесса, преображающее мир, как закваска — тесто, независимо от индивидуальных человеческих усилий. Это кажущееся противоречие легко примиряется таким соображением. Царство Небесное, идеальный божественный мир, существует от века, но человек может, если хочет, войти в него, употребив для этого личные усилия».

● Прот.*Булгаков С., О. Александр Е., «Путь», 1934, № 45; Памяти о. Александра Е., Париж, 1977. Подробной биографии и исследований, посвященных творчеству Е., пока не существует.

ЕНО́ХА КНИ́ГИ — см. Апокрифы.

ЕПИФА́НИЙ КИ́ПРСКИЙ (Ἐπιφάνιος), свт. (ок. 315–403), вост. отец Церкви, ересеолог. Род. в *Палестине, по нек-рым сведениям, в евр. семье. С юных лет стал христианином и имел призвание к монашеству. Посещал егип. пустынников и настоятельствовал в одном из м-рей близ Газы. Об образованности Е.К. свидетельствует знание евр., греч., сир., копт. и (в меньшей степени) лат. языков. В 367 он был избран на епископскую кафедру Саламина (о. Кипр). Е.К. прославился как религ. писатель, подвижник и целитель. Тесная дружба связывала его с блж. *Иеронимом и прп. Иларионом. Свт. *Иоанн Златоуст имел в его лице про-



Святитель Епифаний Кипрский. Мозаика из церкви св. Софии Киевской. 11 в.

тивника, т. к. Е.К. подозревал его в приверженности учению *Оригена.

Память свт. Е.К. Правосл. Церковь празднует 12 мая.

Для библ. науки особый интерес представляет книга Е.К. «Панарион», что можно перевести как «Набор противоядий» (рус. пер. «Об ересях» сделан МДА, 1863–82). В ней перечислено 20 дохрист. и 80 христ. течений. Особенно важны сведения Е.К. о гностич. и иудео-христ. сектах, хотя они нуждаются в критич. анализе, поскольку святитель, по словам прот. Г. Флоровского, «был слишком доверчив». Книга «О мерах и весах» по содержанию шире своего названия. Она является очерком библ. *исагогики, к-рый включает сведения о *географии Св. земли, *переводах Библии и *каноне.

Хотя Е.К. был антагонистом Оригена, его толкования имеют аллегорич. характер, как это видно из книги «О двенадцати камнях, бывших на одеждах Аарона». Комментарий к Песн, к-рый в древности приписывали Е.К., в действительности принадлежит его современнику еп. Филону Карпасийскому. Свт. Е.К. приписываются сборники преданий о пророках, хотя авторство его отрицается многими патрологами («О пророках, их кончине и местах погребения», ВЧ, 1848, № 14).

◆ M i g n e. PG, t. 41–43; в рус. пер.: Творения, ч.1–6, М., 1863-[83].

● Прот.*Г о р с к и й А.В., Е.Кипрский, ПТО, ч.22, 1863; ПБЭ, т.5, с. 479–81; M o u t s o u l a s E.D., L'œuvre d'Epiphane de Salamine «De mensuris et ponderibus» et son unité littéraire, Studia Patristica, B., 1975, v.12; NCE, v.5 (там же приведена библиогр. на иностр. яз.). См. также библиогр. к ст. Святоотеческая экзегеза.

ЕССЕ́И, или ЭССЕНЫ (возможно, от арам. חסיא, *ХАСАЙА́* — благочестивые), иудейская секта *междузаветного и новозав. времени. В отличие от других *течений (фарисеев, саддукеев, зелотов) Е. в НЗ не упоминаются. До сер. 20 в. о них можно было судить лишь по данным антич. писателей. Согласно *Филону Александрийскому, *Иосифу Флавию, Плинию Старшему и свт. *Ипполиту Римскому, Е. жили сплоченными общинами у берегов Мертвого моря, а также в нек-рых городах и селах Иудеи. Б. ч. их оставалась безбрачной, хотя полностью брак не отрицался. У Е. не было рабов, имущество считалось достоянием всех членов общины. Совместный труд, молитвенные трапезы, постоянное изучение Писания, строгий отбор при приеме новых членов — все это придавало ессейскому движению монашеский характер. Е. не приносили жертв в Храме, чуждались мирских обычаев и роскоши.

Иосиф Флавий изображает их стилизованно, уподобляя пифагорейским братствам. Историк пишет: «Они отвергают наслаждения, считая их злом, а к добродетели относят воздержание

и способность не поддаваться страстям». Общины пополняли люди, «уставшие от жизни» (Плиний), а также подростки, к-рых Е. брали на воспитание. Филон определяет число Е. в 4 тыс. человек. Эта странная секта вызывала мн. догадок у историков, т. к. ее правила (в т. ч. безбрачие) отличались от традиций *иудейства. Еще рационалисты 18 в., а за ними *Ренан усматривали тесную генетич. зависимость христианства от ессейства.

После открытий *кумранских текстов большинство ученых отождествили Е. с членами кумранских общин, т. о., появилась возможность узнать о секте из ее собств. документов. Ознакомление с подлинными рукописями Е. показало, насколько далеко было их учение от Евангелия, но при этом выяснились и точки соприкосновения между этим течением и Церковью.

■ Иудейские, антич. и раннехрист. свидетельства о Е. собраны и переведены: ТК, вып.1. Об одной из ветвей ессейского движения — терапевтах (Египет) — сообщается в соч. Филона Александрийского «О жизни созерцательной», в кн.: Смирнов Н.П., Терапевты и сочинение Филона Иудея «О жизни созерцательной», К., 1909. ● Зусман А., Ессеи, М., 1913; [*Кайль К.Ф.] Ессеи, ВЧ, 1876, № 5; прот.*Лебедев П., Е. и терапевты, «Дух христианина», 1862, № 4, 5; ПБЭ, т.5, с. 498–501; Смирнов А., Об Е. и их отношении к христианству, М., 1868; Чемена К.А., Происхождение и сущность ессейства, Черкассы, 1894; его же, Совр. состояние вопроса о происхождении и сущности ессейства, БВ, 1895, № 11. Все эти труды написаны до того, как были найдены кумранские рукописи.

ЕСФИ́РИ КНИ́ГА (евр. אסתר, *эстéр*), в евр. Библии входит в раздел Писаний, в славяно-рус. Библии помещается среди *Исторических книг ветхозав. *канона. В син. переводе имеет 10 глав. Версии *Септуагинты и *Вульгаты включают ряд дополнений, к-рых нет в евр. тексте.



Свиток Книги Есфири

Праздник Пурим и Е.К. Упоминание в греч. дополнении (Есф 10) «года царствования Птоломея» говорит о том, что этот праздник был принесен в егип. диаспору ок. 114 г. до н.э. Упоминает о нем и *Иосиф Флавий (Древн., XI, 6). На иноземное происхождение праздника указывает само слово *пур*, к-рое по-аккадски означает «жребий», а также имена Мардохея и Есфири, созвучные вавилонским именам Мардука и Иштар. Нек-рые историки связывают его с новогодними торжествами. Возможно, наставники общин диаспоры стремились придать

празднику, к-рый был заимствован у язычников, свящ.-историч. смысл. Объяснению праздника и служит *мидраш об Есфири. Хотя в книге можно обнаружить *«жизненный контекст» диаспоры, обитавшей на территории Ирана, приведенные в ней факты не находят подтверждения в документах и летописях. Можно, однако, допустить, что в основе мидраша лежат воспоминания о действительных событиях.

Содержание Е.К. сводится к следующему. Иранский царь Ахашверош (в греч. и рус. пер. «Артаксеркс», исторически соответствует Ксерксу I — 486–465), разведясь со своей непокорной женой Астинь, вступил в брак с молодой иудеянкой Есфирью, дочерью Мардохея (к-рый, согласно греч. добавлению к 1:1, попал в вавилонский плен в 597). Ненавидевший Мардохея царедворец Аман интригами добился от царя указа об истреблении всех иудеев. Есфирь разоблачила Амана, и тот был казнен. Поскольку царские эдикты в Персии не отменялись, Ксеркс разрешил иудеям встать «на защиту жизни своей» и оказать вооруженное сопротивление.

Две основные интерпретации Е.К. Согласно первой (митр. *Иосиф Петровых), она рассматривается как историческая, написанная самим Мардохеем. Другая интерпретация обоснована знатоком библ. *археологии *Де Во, к-рый видит в книге «праздничную легенду светского происхождения» (в евр. тексте не упомянуто даже имя Божье). Согласно этой интерпретации, легенда возникла в годы гонений Антиоха Епифана на основе более ранних преданий. В любом случае книга сходна с рассказом об Иосифе (Быт), она свидетельствует о Промысле, Который спасает ветхозав. Церковь в самых безнадежных обстоятельствах.

П е р е в о д: Есфирь, пер. с евр., Одесса, 1889.

● Кроме трудов *Вигуру и *Де Во и книг, указанных в ст. Учительные книги Ветхого Завета, см.: архим.*И о с и ф (Петровых), Кн. Есфирь, ТБ, т. 3, с. 412–41; Р о ж д е с т в е н с к и й И.В., Кн. Есфирь в текстах еврейско-масоретском, греческом, древнелатинском и славянском, СПб., 1885; У э л Т., Кн. Иудифь и Есфирь, 1971 (Ркп. МДА); *Ю н г е р о в П.А., Кн. Есфирь и внебибл. памятники, Каз., 1891. Библиогр. на иностр. яз. см.: JBC, v.1, p.628; Enc.Kat., t.4, s.1139–40.

ЕФЕ́СЯНАМ ПОСЛА́НИЕ СВ. АПОСТОЛА ПА́ВЛА — см. Павла св. апостола послания.

ЕФРЕ́М (евр. אפרים, эфра́им), одно из североизраильских *колен, наиболее многочисленное. В ВЗ слово «Е.» нередко употребляется как синоним всего Северного Израильского царства (Ис 7:2,9; Ос 4:17 и др.).

ЕФРЕ́М СИ́РИН (Ἐφραὶμ ὁ Σύρος), А ф р е м, прп. (ок. 306–73), сир. подвижник, отец Церкви, экзегет, гимнотворец. В эпоху расцвета святоотеч. письменности едва ли кто-либо, кроме блж. *Иеронима, смог написать столько экзегетич. трудов, как прп. Е.С. Они и поныне остаются высоким образцом духовного созерцания и являются источником ценнейших сведений по историч. толкованию Библии.

Сирия, родина Е.С., хотя и была окраиной антич. мира, но, подобно Александрии, испытала на себе влияние различных культурных традиций. С одной стороны, там сохранялись культурные традиции древней Сирии и Месопотамии, а с другой, получили распространение антич. философия и лит-ра. Сир. язык — ветвь *арам. языка — на Востоке играл роль, аналогич-

ную *койне. В Сирии возникли первые христ. государства (напр., Осроена с центром в Эдессе, цари к-рой приняли новую веру ок. 150). Сирия дала миру апологета *Татиана, проповедника *Афраата, философа Мару бар Серапиона (см. ст. Нехрист. свидетельства о Христе). На сир. почве возникли оригинальные гностич. учения Вардесана (Бар Дайсана), *мандеев и, наконец, знаменитая *эдесская школа экзегезы. В эпоху Е.С. часть Сирии была захвачена царями Сасанидского Ирана, к-рые преследовали христ. религию, что не остановило развития церк. культуры сирийцев. Однако христианство в Сирии не восприняло осн. догмата IV Вселенского собора и существовало уже в монофизитской и несторианской формах.

О жизни Е.С. сохранилось много сказаний, в к-рых, как отмечает прот. Г. Флоровский, «нелегко разделить историю и легенду». Преподобный родился в Нисибисе (ныне Нусайбин на территории совр. Турции) и с детства получил христ. воспитание. От родителей он слышал рассказы о пострадавших за Христа, в т. ч. и о родственниках. Еще в юности Е.С. решил посвятить себя Богу. Это намерение особенно укрепилось в нем после знакомства с аскетически настроенным нисибисским еп. Иаковом, к-рый рукоположил его в диаконы и, по некоторым сведениям, взял с собой на Никейский собор. Вместе с еп. Иаковом Е.С. пережил осаду Нисибиса иран. царем Шапуром II, а после смерти Иакова и захвата города персами (363) переселился в Эдессу (365). Там он продолжал подвижнич. жизнь, изучал философию и богословие и стал фактически основателем школы, где изъяснялось Свящ. Писание. Чтобы противостоять распространению гностицизма, Е.С. по образцу творений гностика Вардесана слагал молитвы, песнопения и гимны,



Преподобный Ефрем Сирин. Фреска из Боянской церкви. 13в. Болгария

к-рые имели большую популярность и пережили века. Его богословские поэмы (арам. מדרשא, *МАДРАША́*, ср. *мидраш) и гомилии (арам. ממרא, *МЕМРА́* — слово), как и молитвы, были проникнуты живым чувством и личными интонациями. «Его нежная лирика, грозные образы зла, трагические конфликты, сладкогласные хвалы вызывали живые эмоции, рождали новые идеи и мысли, развивая и обогащая сознание» (Н. В. Пигулевская). Постепенно слава «мар Афрема, пророка сирийцев», распространилась по всему Востоку. В его школу стекались многочисл. ученики. Преподобный был с почетом принят в Кесарии свт. *Василием Великим. До конца дней Е.С. оставался диаконом, жил в добровольной бедности и завещал похоронить себя как нищего странника. Память его Правосл. Церковь празднует 28 января.

Экзегетические труды Е.С. являются лишь частью обширного лит. наследия подвижника (составлявшего,

по свидетельству Созомена, около 3 млн. строк). Е.С. принадлежат комментарии ко всему Свящ. Писанию. Однако на сир. языке, на к-ром он писал, сохранились только толкования на Кн. Бытия и Кн. Исхода (до 32:26). Отрывки других ветхозав. комментариев содержатся в *катенах Севира. В армянском переводе уцелели толкования Е.С. на послания ап. Павла и на Диатессарон Татиана (SC, t.121, 1966). Хотя Е.С., по-видимому, был знаком с греч. языком, писал он на сирийском и ориентировался на *Пешитту. Его книги были еще при жизни переведены на греч. язык и получили распространение во мн. странах. Высоким авторитетом пользовались они и в Древней Руси.

Прп. Е. С. был последовательным сторонником *антиохийской школы экзегезы, однако не отрицал, что в Библии можно найти и иносказания. Это привело его к идее полисемантичности Писания, к-рое следует, по его мнению, понимать неоднозначно. Один смысл он называл «близким», другой — «буквальным», третий — «духовным» (иносказательным) и, наконец, признавал существование «высшего», наиболее совершенного. Когда Е.С. толковал *Шестоднев, он решительно отвергал мысль, будто в библ. повествовании надо искать аллегории. Шестоднев ясно показывает, что творение совершалось не мгновенно (как думал *Климент Александрийский), а на протяжении определ. времени. В Быт 1:1, по словам Е.С., имеются в виду «действительно небо и земля, а не что-либо иное» (Толкование на Быт, I). Е.С. считал, что из Библии следует вывод, что Богом непосредственно сотворены лишь природные стихии, а все прочее — растения, водные твари, обитатели суши — порождены стихиями по велению Божьему.

В полном согласии со свт. Василием Великим понимал Е.С. «образ» и «подобие» Творца в человеке. Они заключаются «в господстве, какое приял человек над землею и над всем, что на ней» (Толкование на Быт, I). Человек подобен Богу, «обладающему горними и дольними» (там же). Толкование «сада Эдемского» было у Е.С. буквальным. Поскольку, говорил он, истоки великих рек Месопотамии скрыты в горах, Эдем следует искать именно там.

«Для прп. Ефрема вообще характерно неметодическое соединение толковательного буквализма с поэтическим символизмом, когда Библия из книги истории превращается в книгу притч. Нужно прибавить — прп. Ефрему приходилось подчеркивать органическую цельность обоих Заветов как “единого тела истины”» (прот. Г. Флоровский). Художеств. дар Е.С. позволял ему живо и наглядно излагать события, описанные в свящ. сказаниях ВЗ. Так, рассказывая о заселении Ноева ковчега животными, он пишет: «В сей же самый день начали приходить с востока слоны, с юга обезьяны и павлины, другие же животные собирались с запада, иные же спешили идти с севера. Львы оставили дубравы свои, лютые звери выходили из логовищ своих, олени и онагры шли из пустынь своих, животные, водящиеся на горах, собирались с гор. Современники Ноевы стекались на такое новое зрелище, но не для покаяния, а чтобы насладиться» (Толкование на Быт, VII).

Глубина экзегетич. трудов Е.С. во многом объясняется хорошим знанием евр. языка и вост. обычаев. Знал он и труды иудейских толковников. «С некоторыми он иногда соглашается, а иногда отвергает их» (А. Соколов). Так, объясняя Втор 26:14, Е.С. пишет: «Сим указывается на обычай язычников — уготовлять трапезы мертвым»

(Толкование на Втор, XXVI). В то время как аллегористы терялись в фантастич. догадках, комментируя странный способ заключения Завета между Богом и Авраамом (Быт 15:9-11), Е.С. дает разъяснение, построенное на собств. опыте жизни на Востоке. «Изъяснения на сие место, — пишет он, — надобно искать в обычаях халдеев <...>. У них было в обычае при совершении клятв проходить между рассеченными трупами со светильниками в руках». Непонятный обряд, описанный в 1 Цар 7:6 Е.С. истолковывает через известные ему иудейские обычаи. Нередко он указывал на ошибки греч. переводчиков Библии, бывшие следствием плохого знания ими евр. языка. Следует отметить, что евр. текст Писания, имевшийся у Е.С., отличался от *масоретского текста.

◆ Opera selecta, ed. J.J.Overbeck, Oxonii, 1865; в рус. пер.: Творения, ч.1–8, М., 1848–95, репр., М., 1993–95.

● *Аверинцев С.С., Поэтика ранневизант. лит-ры, М., 1977; Вильскер Л.Х., Сирийская лит-ра, ИВЛ, т. 2; [*Жданов А.] О толкованиях прп. Е. С. на Свящ. Писание ВЗ, ПТО, ч. 42, 1888; *Муретов М. Д., Труды св.Е. С. по толкованию Свящ. Писания Ветхого и Нового Завета, Серг. Пос., 1895; Пигулевская Н.В., Культура сирийцев в средние века, М., 1979; Соколов А.К., Жизнь св. Е. С., характер его сочинений и черты его учения, ПТО, ч.7, 1848; его же, Некоторые черты из учения св. Е. С., ПТО, ч. 8, 1849; прот.Флоровский Г.В., Византийские отцы IV в., Париж, 1931; Enc.Kat., t.4, s. 681–84 (там же приведена библиогр. на иностр. яз.).

ЕФРЕ́МОВ КО́ДЕКС, древний *палимпсест с творениями прп. *Ефрема Сирина, написанными поверх греч. текста Библии. Содержит 63 с. с фрагментами *Септуагинты (Иов, Притч, Еккл, Песн, Прем, Сир) и 145 с. с фрагментами НЗ. Происходит, по-видимому, из Египта и датируется 5 в.

● Würthwein E., Der Text des Alten Testaments, Stuttg., 1966[3].

Ж

ЖА́НРЫ ЛИТЕРАТУРНЫЕ В БИБЛИИ, исторически сложившиеся виды лит. творчества, использованные свящ. авторами Библии. Подход к Писанию как к книге Богочеловеческой предполагает исследование тех лит. принципов, на к-рых построены составные части Библии. Классификация и характеристика лит. Ж. относится к области *лит. критики библейской. Поскольку каждый Ж. имеет свои законы и свойства, их анализ необходим для экзегетики. Игнорирование особенностей лит. Ж. может привести к неадекватному толкованию текста, когда от произведения, написанного в определ. Ж., будут ожидать того, что для него нехарактерно. Напр., в притче важна не документальная достоверность события, а его смысл, точно так же, как и библ. генеалогия, не претендуя на абсолютную точность, в первую очередь служит раскрытию богооткровенного учения.

В общем литературоведении и художеств. (поэтич. и прозаич.) произведения делятся на три рода: а) эпос, б) лирику и в) драму. В свою очередь эти роды распадаются на многочисл. Ж., или виды. Они выделяются по совокупности признаков, присущих каждому Ж. Не следует забывать, что термины *род* и *вид* в литературоведении нередко употребляются как тождественные.

● Ж. литературный, КЛЭ, т. 2 (там же дана библиогр.); Поспелов Г.Н., Теория лит-ры: Роды и Ж. лит-ры, М., 1964.

Впервые важность анализа лит. Ж., характерных для Свящ. Писания, была отмечена в трудах *Гердера, *Якимова и особенно *Гункеля. Огромное значение им придавали богословы *«истории форм» школы. В католич. библеистике проблема лит. Ж. была поставлена в кон. 19 в. *Лагранжем, а позднее изучение ее санкционировалось энцикликой папы *Пия XII (1943). Анализ библ. Ж. строится на основе изучения Ж., известных культурам *Древнего Востока и *античности, и тех, к-рые были выработаны в процессе создания самой свящ. письменности. Ниже приводится в алфавитном порядке перечень основных библ. Ж. с краткими их характеристиками.

1. Агада́ (евр. **אגדה** — сказание, повествование), назидательный комментарий к Писанию, иногда связанный с положениями *галахи, но и в этом случае не имеющий канонич. характера. Агада имеет вид притчи, легенды, пословицы, изречения. По содержанию она имеет нравственно-назидательный характер и включает в себя

богосл. размышления, историософские сказания. Нередко агада передавала и древние представления о *природе. Христос Спаситель изредка прибегал к этой форме поучения (Мф 12:40-42; Мк 10:2-9; 12:28-31).

2. Апокалиптический Ж., см. ст. Апокалиптическая лит-ра.

3. Апология (греч. ἀπολογία — защитительная речь), Ж., преследующий цель защиты веры с помощью определ. доводов. В ВЗ образцом апологии служит Кн. Премудрости Соломона. Из неканонич. книг и *апокрифов к апологетич. лит-ре относятся 4 Макк и Послание Аристея к Филократу. Мотивы апологии встречаются и в НЗ (Деян 2:14-36; 7:2-53; Рим 1:18-8:39). Этот Ж. получил свое развитие у раннехрист. апологетов (мч. *Иустина Философа, свт. *Иринея Лионского и др.).

4. Аретология (от греч. ἀρετή — доблесть, храбрость), сказания о подвигах праведника, прославляющие силу Божью и добродетель праведника. У язык. писателей аретология широко представлена в биографиях героев. Элементы ее есть у *Филона Александрийского. В ВЗ аретологич. характер носят сказания о Моисее и пророках (Илии и Елисее).

5. Басня, форма назидательного рассказа, где в качестве героев действуют животные, растения и неодушевленные предметы. Басня в жанровом отношении близка к притче и *аллегории. В ВЗ содержатся две басни, в к-рых подразумеваются политич. события (Суд 9:8-15; 4 Цар 14:9). В обоих случаях действующими лицами являются деревья.

6. Биография и автобиография появились еще в древнем Египте. Их задача — изобразить жизнь к.-л. лица начиная с рождения. Элементы биографии содержатся в сказаниях о пророках (в доканонич. форме они могли быть полнее) и в Евангелиях, к-рые, однако, не могут быть причислены к жанру биографии, т. к. преследуют иные цели. То же следует сказать и о Деяниях.

7. Благословения и проклятия, устойчивые формулы культового характера, впервые появившиеся на Древнем Востоке (напр., егип. тексты проклятия врагам страны). В язычестве этот жанр был составной частью магических церемоний. В ВЗ благословения и проклятия взаимосвязаны, часто следуют одно за другим и употребляются в форме условий-предостережений (напр., Втор 28:2-14; 15-68). Формулы этого Ж. встречаются и в НЗ (напр., Мф 5:3-12), причем проклятие, т. е. отлучение от Бога, произносится крайне редко (Мк 11:12-14 и парал.). Проклятие греха и смерти снимается с человечества смертью и Воскресением Иисуса Христа (Гал 3:13-14).

8. Богослужебный устав, руководство для совершения ветхозав. культа (напр., Кн. Левит).

9. *Галаха.

10. Генеалогия (греч. — γενεαλογία, евр. תולדות, *толедо́т* — родословие, происхождение), перечень имен, призванный указать на родственную связь лиц, колен, племен и народов. Генеалогии наиболее характерны для Кн. Бытия, в частн. для текстов *Священнической традиции (см. ст. Четырех источников Пятикнижия теория). Цель этих генеалогий, по выражению *Тураева, утвердить идею «единства человечества» (ср. Деян 17:26). Источником их служили народные предания и документы Древнего Востока. Нередко в генеалогиях (напр., Быт 10) под личными именами подразумеваются целые народы (блж. *Августин, О Граде Божием, XVI, 3; см. ст. Эпонимы библейские). Насыщены генеалогиями и кни-

ги, относящиеся к циклу *Хрониста (1–2 Пар, 1 Езд, Неем). В них списки имен призваны показать непосредств. преемственность между ветхозав. Церковью *допленного периода и Церковью *Второго Храма периода (*иудейством). Генеалогии в Мф 1:1-16 и Лк 3:23-38 также приведены не просто для объективной информации, а для выражения веры в мессианство Господа, Его происхождения от Давида. Богословский характер генеалогии Мф подчеркнут тем, что в ней опущен ряд имен, чтобы получить усл. число 14 (к-рое является суммой двух свящ. семерок — см. ст. Символич. числа библейские — и в то же время соответствует цифровому значению евр. написания имени Давид: Д-4, В-6, Д-4). Генеалогия Лк восходит к Адаму в соответствии с универсалистским духом 3-го Евангелия.

11. Героический эпос, сказания о подвигах героев, к-рые заимствованы свящ. писателями из народных преданий. Этому Ж. свойственны *гиперболы и драматизм повествования. Наиболее характерным примером героич. эпоса являются сказания о судьях.

12. Гимн, молитвенное песнопение, первоначально предназначавшееся для обществ. богослужения; см. ст. Псалтирь.

13. Деяния (евр. מעשה, *маасе́* — деяние), форма ветхозав. учительной литры, к-рая повествует об отд. знаменательных событиях в жизни праведников. Как полагают, этот лит. Ж. был одним из прототипов жанра Евангелий, хотя *маасе* носили фрагментарный, эпизодич. характер. Примерами такого рода деяний могут считаться рассказы о пророках.

14. Доксология (от греч. δόξα — слава), славословие и благословение, обращенные к Богу. Иногда доксологии заключали в себе молитвы (1 Пар 16:8-36), а иногда молитвы ими начинались (Дан 2:20-23; Лк 1:68). Одной из форм доксологии является призыв славить Господа (Пс 28).

15. Евангелие, жанр, к-рый не существовал в ветхозав. лит-ре и возник в лоне христ. Церкви. Предшественниками Евангелий как лит. Ж. были биографии, деяния, аретологии, но писания евангелистов не тождественны ни одному из этих лит. видов; см. ст. Евангелия.

16. Завет. Под этим словом подразумеваются д в а лит. Ж.: а) формула заключения свящ. союза либо между равными по статусу партнерами (Быт 21:25-32), либо между сюзереном и вассалом (1 Цар 11:1) или между Богом и людьми (Быт 15; 17:1-14; см. ст.: Ветхий Завет; Новый Завет); б) наставление к.-л. лица, кончающего свой земной путь (Быт 49; Тов 14). В НЗ эта форма встречается в Ин 13:31-35; 16:32-33 и в Деян 20:17-35. Достаточно характерна она для *апокрифов, как ветхозав. (Завет двенадцати патриархов), так и новозав. (Успение Блаженной Девы Марии).

17. Загадка (евр. חידה, *хида́*), иносказательное описание предмета или явления, предлагаемое как вопрос для отгадывания (Суд 14:14). Загадкам присущ оттенок иронии, они близки к Ж. басни и притчи. Однако загадки рассматривались не просто как игра, а как проверка силы разума. Соломон славился своим умением разгадывать загадки (3 Цар 10:1-3). Как лит. Ж. загадки иногда использовались пророками (Иез 17:2 сл.).

18. *Закон.

19. Летопись, объективное, бесстрастное повествование об историч. событиях. В самой Библии нет летописей в прямом смысле слова, но нек-рые разделы ВЗ, вероятно, заимствованы из летописей (напр., Ис 36–39). На летопи-

си как на источники библ. книг есть указания в 3 Цар 14:19 и 1–2 Пар.

20. *Ло́гия.

21. *Макаризм.

22. Мидра́ш (евр. מדרש — комментарий), сказание или поучение, являющееся толкованием свящ. текста. Этот Ж. появился в *междузаветный период как плод размышления над Словом Божьим. Мидраш существовал в двух формах: как агада и как галаха (см. выше).

23. *Миф.

24. Песни, разнообразные по характеру произведения библ. поэзии. Нередко они сопровождались музыкой и танцем (Исх 15:20 сл.). Песни отличались широким диапазоном. Достаточно назвать трудовые песни (Числ 21:17-18), иронические (Числ 21:27-30), сторожевые (Ис 21:11-12), свадебные (отраженные в Песн), траурные (Иер 9:17 сл.: Ам 5:16-18), победные песни (Суд 5). Классической надгробной песнью является песнь Давида на смерть Саула и Ионафана (2 Цар 1:17-27).

25. Письмо, переписка между частными лицами. В ВЗ примерами могут служить письмо Давида к Иоаву (2 Цар 11:15) и письмо Иеремии (Иер 29:1-28). Эллинистич. документы, изученные *Дайссманном, показали, что послания ап. Павла во многом приближаются к Ж. частной переписки. Обычно такая переписка шла по установившемуся шаблону: 1) имя отправителя и адресата (напр., «Аминта приветствует Зенона»); 2) благодарение богам; 3) изложение просьб, наставления, предостережения, описание жизненных обстоятельств; 4) приветствия и добрые пожелания. Подобную же схему находим и у ап. Павла.

26. Послание (греч. ἐπιστολή — эпистола), Ж., широко известный в греко-римском мире и характерный для НЗ. В отличие от частной корреспонденции эпистолы были «открытыми письмами», обращенными к целым общинам, и содержали вероучительные и нравств. наставления. Послания ап. Павла были одновременно и эпистолами и письмами, включая при этом элементы Ж. доксологий, молитв и гимнов. В антич. и новозав. эпистолах часто применялись лит. изобразительные средства (см. ст. Поэтика Библии).

27. Пословица, обычно краткое, устойчивое в речевом обиходе изречение. В библ. тексте пословицы имеют две формы. 1. Простая пословица посвящена одной теме, напр.: «Какова мать, такова и дочь» (Иез 16:44); «Врач! исцели самого себя» (Лк 4:23). 2. Сложная пословица, как правило, имеет две темы, связанные между собой, напр.: «Венец славы — седина, которая находится на пути правды» (Притч 16:31); «Пес возвращается на свою блевотину» и «вымытая свинья идет валяться в грязи» (2 Петр 2:22). Принято считать, что простые пословицы — чисто народного происхождения, а сложные — продукт лит. творчества (см. ст. Пословицы библейские).

28. Притча (евр. משל, *машáл* — сравнение), небольшое назидательное изречение или рассказ. В ВЗ под словом *машал* обычно подразумевается афоризм (характерный пример — Кн. Притчей Соломона). Подобную же, но более сложную форму притчи мы находим и в Евангелии (напр., Мф 5:13). Там же впервые появляются притчи-рассказы как важнейший элемент проповеди (хотя притчи-рассказы не чужды и ВЗ, напр., 2 Цар 12:1-6). Среднее положение между афоризмом и рассказом занимает притча-сравнение (напр., Мф 11:16 сл., 13:44-50). По мнению нек-рых совр. экзегетов, притчи-рассказы в лит. отношении наиболее оригинальный еванг. Ж., начало

к-рому положил Сам Господь Иисус. Нек-рые ветхозав. мидраши (см. выше) имеют сходство с еванг. притчами-рассказами. См. ст. Притчи евангельские.

29. Пророческие речения, произносившиеся первоначально обычно при Храме, а позднее собранные в книги. Для ранних пророческих речений характерна наглядность, эмоциональность, резкая смена образов, метафоричность. Речения эти начинаются формулой: «Так говорит Господь». Классич. форма этого Ж. ведет начало от проповеди прор. Амоса, хотя существовал он и раньше (Числ 24:15-24). Речения пророков облекались в поэтич. форму, удобную для запоминания, со свойственным древневост. поэзии параллелизмом (см. ст. Поэтика Библии). Пророки вносили в речения элементы различных Ж. (песнь, загадка, притча), иллюстрируя пророчества символич. действиями. Нек-рые проповеди Христа Спасителя по стилю близки к пророческим речениям (напр., Мф 23), но знаменательно, что в них *никогда* не встречается формула «Так говорит Господь».

30. Сказание, повествование, восходящее к *устной традиции, к-рое изложено в свободной, недокументальной форме, но говорит о реальных событиях (ср. со скандинавской сагой). К Ж. сказаний относятся рассказы о праотцах, патриархах, Моисее, Иисусе Навине и судьях.

31. Указ, письменно зафиксированное официальное правительственное постановление (напр., 1 Езд 7:11-26). Многочисл. их образцы содержат памятники Древнего Востока и эллинистич. времени.

Наличие в Библии разнообразных лит. Ж. обусловлено тем, что Слово Божье обращено к людям через посредство исторически сложившегося языка и лит. форм, свойственных той или иной эпохе. Понимание специфич. природы конкретного лит. Ж., присущего ему способа выражения мысли и изображения факта помогает наиболее адекватно понять смысл Свящ. Писания, ибо, по словам блж. Августина, «Писание имеет свой язык, а кто этого языка не знает, смущается» (Толкование на Ин, X, 2).

● К а р м а н о в Е.А., Рецензия на кн.: [Э.*Гальбиати, А.Пьяцца, Трудные страницы Библии (Ветхий Завет), Милан, 1952³] БТ, сб.2, 1961; Жанр литературный, КЛЭ, т. 2; Теория лит-ры: Основные проблемы в историч. освещении. Роды и Ж. литературные, М., 1964; прот.*Ш и в а р о в Н., Литературните жанрове в Стария Завет, ГДА, т. 23 (49), 1973–74, София, 1976; NCE, v.8, p.803–09; O h l e r A., Gattungen im Alten Testament, Bd.1–2, Düss., 1972–73; RFIB, v.1; RGG, Bd. 2, S. 996; S t o w e r s S.K., Letter Writing in Greco-Roman Antiquity, Lousville, 1986; W i l s o n R.R., Genealogy and History in the Biblical World, New Haven, 1977 (там же указана библиогр.). См. также труды *Гальбиати, *Гункеля, *Харрингтона и библиогр. к ст. Исагогика.

ЖДА́НОВ Александр Алексеевич (1860–1909), рус. правосл. экзегет, представитель *русской библ.-историч. школы. Род. в Рязанской губ. в семье священника. Окончил Рязанскую ДС (1880), после чего два года работал сельским учителем. В 1883 поступил в МДА, блестяще ее окончил (1887) и был оставлен стипендиатом, а в 1891 назначен доцентом каф. Свящ. Писания ВЗ. В 1893 Ж. покинул МДА. В последние годы жизни работал инспектором провинциальных народных училищ. Сын Ж., Андрей, стал впоследствии советским государств. деятелем, входившим в ближайшее окружение И. Сталина.



Александр Алексеевич Жданов

Магистерский труд Ж. был задуман широко, как первое в правосл. экзегетике науч.-историч. толкование Апокалипсиса. Но, ограниченный сроками, он смог закончить только комментарий к вступительной части Откровения (послания к семи церквам). Труд Ж. был косвенно направлен против всевозможных мистико-аллегорич. толкований Откр, в т. ч. против попытки увидеть в семи церквах иносказательное изображение семи эпох истории Церкви. Такие домыслы Ж. называл «почвой для произрастания экзегетических плевел и терний». Так же он считал неуместным превращать экзегезу Откр в «орудие для борьбы с противниками, для конфессиональной полемики» (как это делал А.М. *Бухарев).

Ж. тщательно проанализировал Иоанновы послания церквам и пришел к заключению, что «особенности Апокалипсиса по его характеру и содержанию, его глубокое значение в религиозно-нравственном отношении не только дает богослову право, но и ставит перед ним обязанность ввести эту священную книгу в число предметов научного обследования». Экзегеза Откр, по Ж., не нуждается в благочестивых фантазиях, а «находит себе должное изъяснение из общих исторических обстоятельств эпохи, к которой относится происхождение священной книги». Предисловие, содержавшее подобного рода тезисы, выглядело слишком смелым, и автору пришлось его опустить. Однако труд все же вышел, и в 1891 диссертант получил за него звание магистра. За пять лет работы в МДА Ж. успел написать неполный курс ветхозав. исагогики (издан посмертно), а также ряд статей, часть к-рых была напечатана, а часть осталась в рукописях (не опубл.: «Словарь еврейских собственных имен», критика книги *Морозова об Апокалипсисе и др.).

◆ О послании Иеремии, ПТО, ч. 42, 1888; О толкованиях прп. Ефрема Сирина на Свящ. Писание ВЗ, т а м ж е; Откровение Господа Иисуса Христа о семи азийских церквах, М., 1891; Новые пособия для изучения Свящ. Писания: Обзор за 1891 г., БВ, 1892, № 1; Новый евр. словарь, БВ, 1892, № 9; Рец. на кн.: [Никифор, архим. Иллюстриров. полная популярная библ. энциклопедия, вып.1–4, М., 1892] БВ, 1893, № 5; «Новейший реставратор» ветхозав. Храма (Ответ Г. М. Муретову), 1–2, Серг. Пос., 1893; Из чтений по Свящ. Писанию ВЗ, под ред. и с примеч. Д.В.*Рождественского, вып.1, Серг. Пос., 1914 (продолжение напечатано в БВ за 1916–18 гг.).

● Краткая биогр. справка о Ж. составлена свящ. Д.В.Рождественским и приложена к посмертному изданию «Из чтений по Свящ. Писанию ВЗ» (вып. 1, Серг. Пос., 1914).

ЖЕ́БЕЛЕВ Сергей Александрович (1867–1941), рус. историк античности, действит. член АН СССР (с 1927). Окончил С.-Петерб. ун-т (1890), где впоследствии стал профессором

(1899–1927). Занимался археологией антич. Причерноморья, переводил Платона, Аристотеля, Аппиана. Исследования и популярные очерки Ж. (свыше 300 названий) посвящены истории Греции, Рима и эллинистич. Востока. В период 1-й мировой войны работал над исследованием НЗ, результатом чего явился цикл лекций о Евангелиях, прочитанный в Петроградском ун-те (1918). На основе этих лекций Ж. издал книгу «Евангелия канонические и апокрифические», к-рая вышла в серии «История литературы» (Пг., 1919). В ней автор подошел к предмету не как богослов, а как историк и литературовед. «Рассматривая Евангелие, — писал он, — нельзя упускать из виду, что оно не только боговдохновенная книга, не только исторический источник, но что оно прежде всего памятник литературы». В этом ключе построена и вся книга, подводящая итог новозав. *исагогики 19 в. (преимущ. немецкой). Ж. рассматривал *синоптич. проблему, вопрос о происхождении Евангелий, их лит. особенности и историч. значение. В целом автор стоял на т. зр. либеральной экзегезы. Сравнивая канонич. и апокрифич. Евангелия, Ж. подчеркивал, что *апокрифы имеют ценность не для понимания жизни Христа, а только как памятники культуры первонач. христианства.



Сергей Александрович Жебелев

К книге о Евангелиях примыкает труд Ж. «Апостол Павел и его Послания» (Пг., 1922), вышедший в той же серии и посвященный *Тураеву. При этом Ж. подчеркивал, что Б. А. Тураев не согласился бы со многими его идеями. Как и предыдущая работа, этот труд написан с чисто светской т. зр. В нем содержится обзор жизни и писаний ап. Павла в связи с развитием ранней Церкви. Цитаты из посланий Ж. дал в собств. переводе. В предисловии он отмечает, что необходим новый перевод НЗ. «Задача эта — нелегкая по своей сложности и ответственности, но, казалось бы, выполнимая при условии привлечения к делу специалистов: филологов, богословов и историков, а также хороших знатоков и тонких ценителей русской художественной речи».

Последняя библ. работа Ж. — «Христос-плотник» («Христианский Восток», 1922, № 6, вып. 3). В ней анализируется греч. слово *тектон*, к-рое обычно переводили как «плотник». На основе антич. текстов и *Септуагинты Ж. доказывает, что слово *тектон* в древности имело значение *мастер*, *строитель*, и именно в таком смысле оно фигурирует в Евангелии. Сам по себе этот вывод вполне вероятен, т. к. в древности в *Палестине большинство сооружений строилось из камня (примечательно, что в речениях и притчах Иисуса Христа есть немало образов из сферы строительной). Но в конце статьи Ж. выдвигает крайне сомнительную гипотезу, что *строителем*

Христа стали называть лишь потому, что Он говорил о Своей власти в три дня восстановить Храм. Ж. перевел с нем. также книгу Э.*Майера «Иисус из Назарета» (Пг., 1923) и написал к ней предисловие.

● Биографию акад. С.А.Ж. и список его печатных трудов см.: ВДИ, 1940, № 1; Воронков А.И., Древняя Греция и Древний Рим: Библиогр. указ. изд., вышедших в СССР (1895–1959), М., 1961.

ЖЕЛИ́Н (Gelin) Альбер, свящ. (1902–60), франц. католич. экзегет. Принял сан в 1926 и через два года получил степень доктора богословия. В 1931–39 преподавал Свящ. Писание в духовной семинарии Лиона и на богосл. ф-те Лионского ун-та, а также в *Папском библ. ин-те. После войны стал активным участником библ. движения, возродившего интерес католиков к Свящ. Писанию. Ж. вел внеучебные курсы по ВЗ для священников и студентов, пользовался большим авторитетом среди своих слушателей. Принимая идеи *новой исагогики, он избегал крайностей *гиперкритицизма. «Вся жизнь этого человека, — пишет о Ж. один из его почитателей, — его мысли и труды говорили об интенсивной духовной работе, и его личность как священника обладала необыкновенной притягательной силой».



Альбер Желин

Ж. участвовал в подготовке *Иерусалимской Библии (1 Езд — Неем, Иер, Агг, Зах, Мал) и комментированной Библии, выходившей под ред. Л. Пиро и А. Кламера («La Sainte Bible», vol. 1–12, P., 1935–61 — Ис Нав, Откр). Для исагогич. курса, вышедшего под ред. *Робера и *Фейе, Ж. написал обширный раздел о *Великих и *Малых пророках. Ж. принадлежит исследование о прор. Иеремии, написанное в расчете на широкий круг читателей («Introduction à la Bible», P., 1957, v.1). По словам Ж., «значение Иеремии заключается в том, что он был свидетелем скорбного периода свящ. истории. Этот человек глубоко пережил драму своего народа в 7 и 6 вв., он возвестил падение царства, но отнюдь не считал эту катастрофу его концом; он провозгласил, что судьба Израиля отныне находится в духовной плоскости, в которой будет явлено его истинное величие».

Другая известная работа Ж. — «Бедняки Яхве» («Les Pauvres de Yahvé», P., 1956[3]). В ней прослеживается история «церкви бедных», древних «нестяжателей» Израиля (см. ст. Анавим) от времен пророков до еванг. эпохи. По мнению Ж., идеи «бедняков Господних» отразились и в «Песни Богородицы» (Лк 2), и в проповеди Иисуса Христа. Сжатое, но предельно насыщенное изложение богословия ВЗ дано Ж. в книге «Основные идеи ВЗ» («Les Idées maîtresses de l'Ancien Testament», P., 1959[6]). В ней рассматриваются проблемы божественного Откровения, отношения между Твор-

цом и ветхозав. Церковью (Обетование, Завет, Царство, спасение-искупление, мессианство и, наконец, проблема личного спасения в ВЗ). В книге подчеркивается глубокая связь двух Заветов, к-рая выразилась в единстве тем призвания, веры, испытания, остатка, Церкви и земли обетованной (переосмысленной как Царство Божье).

◆ Problèmes de l'Ancien Testament, Lyon, 1952; L'Ame d'Israël dans le Livre, P., 1958; Hommes et femmes de la Bible, P., 1962.

● A la rencontre de Dieu: Mémorial Albert Gelin, P., 1961.

ЖЕНЕ́ВСКАЯ БИ́БЛИЯ, англ. перевод Библии 1560; см. ст. Переводы Библии на новые европейские языки.

ЖЕРТВОПРИНОШЕ́НИЯ, один из гл. обрядов ветхозав. религии. Согласно Быт 4:3 сл., начало Ж. восходит к доисторич. временам, что подтверждается *археологией и *этнографией. Ж. в ВЗ и у внебиблейских народов являлись символич. действиями, выражавшими отношение человека к Высшему. В религ. представлениях политеизма идея Ж. зачастую была связана с корыстными мотивами (по лат. пословице «Я даю, чтобы Ты дал»). Но этими мотивами, как показал У.Р. *Смит, сущность Ж. не исчерпывается. Главным в жертвенных обрядах было стремление сблизиться с божеством и тем самым выразить зависимость от него человеческой жизни. Отдавая незримым силам часть плодов своего труда, человек напоминал себе и соплеменникам, что своими успехами он обязан этим силам. Ж. с пролитием крови символизировали единство племени и вместе с тем единство с божеством.

Эти общечеловеч. обычаи были восприняты ветхозав. религией. ВЗ различал 4 осн. вида Ж.: 1) «всесожжение», когда на алтаре сжигалось всё жерт-



Жертвоприношение Авраама
Гравюра Ю. Каросфельда

венное животное в знак полного отказа человека от своего достояния во имя Бога; 2) «мирная жертва», или свящ. трапеза перед лицом Божьим; 3) «жертва покаяния», приносимая за невольные грехи; 4) «жертва покаяния», приносимая за грехи, совершенные осознанно. Ж. бывали общественные, семейные и частные. Все они имели глубокий духовный смысл, символизируя веру в Бога как источник жизни, жажду нравств. очищения и единения с Ним. Пророки постоянно указывали на ложность формального представления о Ж. Жертва угодна Богу лишь при наличии веры и стремлении к добру (напр., Ис 1:11 сл.). Жертвенные обряды были неотъемлемой частью *Завета. Ветхозав. Ж. стали *прообразом встречи Бога и человека в тайне Воплощения, в к-рой осуществились чаяния древнего мира. Поэтому Новый Завет был заключен Спасителем в момент священной благодарственной (евхаристической) Трапезы, связанной с пасхальным храмовым жертвоприношением (см. ст. Тайная вечеря). На сей раз связующим был уже не символ, а реальное присутствие Бога в мире. Страдания Христа как *Служителя Господня, Его Кровь явились силой, объединяющей членов Церкви с Ним и между собой. С этого момента древние Ж. утратили свое значение.

● Иером.*Г е д е о н (Покровский), Археология и символика ветхозав. жертв, Каз., 1888; ЕЭ, т.7; еп.*И о а н н (Митропольский), Жертва истинному Богу по указаниям Слова Божия, ч.1–4, М., 1885–86. См. также: *В и г у р у В., Руководство..., т.1–2, М., 1897–99; *Т р о и ц к и й И.Г., Библейская археология, СПб., 1913; СББ, с. 350–56. Библиогр. на иностр. яз. приведена в кн.: *K r a u s H.J., Gottesdienst in Israel, Münch., 1962^2 (англ. пер.: Worship in Israel, Oxf., 1966).

ЖИБЕ́Р (Gibert) Пьер, свящ. (р. 1936), франц. католич. библеист, доктор богословия и сравнит. литературоведения, профессор Марсельской ДС и Парижского католич. ин-та. Член Общества Иисусова. Гл. труд Ж. — «Библия от начала истории» («La Bible à la naissance de l'histoire», P., 1979). По мнению Ж., в Библии возвещаются истины веры и факты истории. Однако к ним нельзя подходить с одинаковыми мерками. Истина веры может быть выражена образным языком сказания, но от этого не умаляется ее духовное значение.

Изучая библ. рассказы, Ж. прослеживает, как устное *Предание ВЗ преломлялось на протяжении веков и переходило от стадии «сказания» к стадии «летописи» или «исторического повествования». Различие между этими стадиями определяет жанровое и стилевое различие между начальными главами Библии и *Историч. книгами. Ж. показывает, как под влиянием пророков господство идеи Обетования сменяется ожиданием Суда Божьего, к-рое накладывает свою печать на построение Историч. книг в их окончат. форме. Другой крупной работой Ж. является исследование о *Гункеле — «Теория легенды» («Une Théorie de la légende», P., 1979).

◆ La Résurrection du Christ, P., 1975; Bible, mythes et récits de commencement, P., 1986; в рус. пер.: Евангелия: вера и история, «Логос», 1972, № 6.

«ЖИ́ЗНЕННЫЙ КОНТЕ́КСТ» (нем. Sitz im Leben), термин, введенный в экзегетику *Гункелем и впоследствии широко употребляемый богословами *«истории форм» школы. Гункель разработал это понятие в процессе изучения Псалтири. «Ж.к.» является той предполагаемой историч. средой, на фоне к-рой создавались библ. книги и отд. их части.

Экзегеты устанавливают «Ж.к.» по языку, аллюзиям, сравнит.-историч. аналогиям. Уточнение «Ж.к.» помогает понять, с какими потребностями, проблемами и обстоятельствами ветхозав. и новозав. Церкви связаны те или иные тексты Писания. Однако следует отметить, что определение «Ж.к.» редко бывает абсолютно точным, и поэтому такая работа зачастую приводит к весьма различным результатам. Напр., экзегеты школы «истории форм» ищут в Евангелиях не «Ж.к.» времени земной жизни Христа, а отголоски «послепасхальных» или даже послеапостольских десятилетий. Между тем есть все основания видеть у евангелистов отражение более раннего «Ж.к.». См. ст.: Евангелия; Исагогика.

● B u s s M.J., The Idea of Sitz im Leben: History and Critique, ZAW, 1978, Bd. 90, № 2.

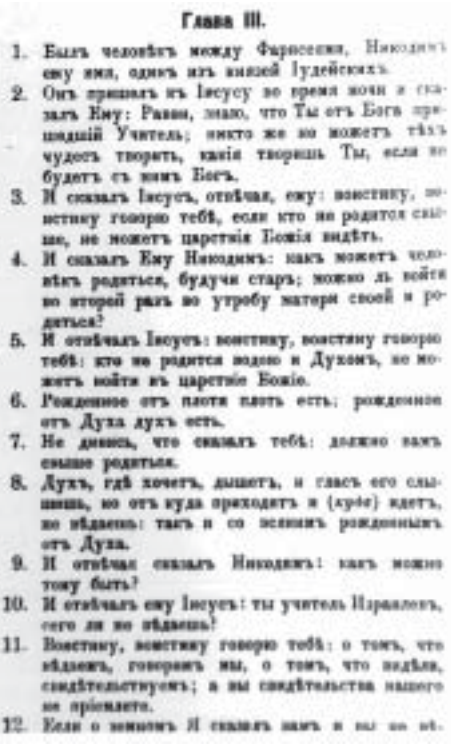
ЖИЛЛЕ́ Лев, архим. — см. Лев (Жилле), архим.

ЖОБЕ́Р (Jaubert) Анни (1912–80), франц. католич. историк древней Церкви и исследователь НЗ. Преподавала в Сорбонне. Крупный знаток *междузаветного периода и первых веков христианства. Наибольшей известностью пользуется работа Ж. «Дата Тайной Вечери» («La Date de la Cène», P., 1957). Согласно реконструкции Ж., в *кумранских текстах сохранился солнечный календарь *допленного периода. По этому календарю праздники приходились всегда на один и тот же день недели, в частн. Пасха падала на среду. Опираясь на одно древнее предание, согласно к-рому *Тайная вечеря происходила накануне среды, Ж. предположила, что Христос отмечал праздник по ессейскому календарю. Этим устранялось противоречие между *синоптиками и Ин относительно даты Тайной Вечери (у синоптиков она совпадает с кануном Пасхи, а согласно Ин, в канун праздника Христос был распят). Однако гипотеза Ж. не нашла признания, т. к. из Евангелий следует, что Христос и Его ученики пользовались общепринятым ветхозав. церк. календарем.

◆ La notion d'Alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne, P., 1963; Les Premiers chrétiens, P., 1967; Approches de l'Évangile de Jean, P., 1976; Les Femmes dans l'Écriture, P., 1979.

● *Б р а у н Р., Проблемы историчности в Ев. от Иоанна, «Символ», 1986, № 15; B e n o i t P., Exégèse et théologie, P., 1961, v.1.

ЖУКО́ВСКИЙ Василий Андреевич (1783–1852), рус. поэт и переводчик, представитель романтич. направления



Глава III.

1. Былъ человѣкъ между Фарисеями, Никодимъ ему имя, одинъ изъ князей Іудейскихъ.
2. Онъ пришелъ къ Іисусу во время ночи и сказалъ Ему: Равви, знаю, что Ты отъ Бога пришедшій Учитель; никто же не можетъ тѣхъ чудесъ творить, какія творишь Ты, если не будетъ съ нимъ Богъ.
3. И сказалъ Іисусъ, отвѣчая, ему: вонстину, вонстину говорю тебѣ, если кто не родится свыше, не можетъ царствія Божія видѣть.
4. И сказалъ Ему Никодимъ: какъ можетъ человѣкъ родиться, будучи старъ; можно ль войти во второй разъ во утробу матери своей и родиться?
5. И отвѣчалъ Іисусъ: вонстину, вонстину говорю тебѣ: кто не родится водою и Духомъ, не можетъ войти въ царствіе Божіе.
6. Рожденное отъ плоти плоть есть; рожденное отъ Духа духъ есть.
7. Не дивись, что сказалъ тебѣ: должно вамъ свыше родиться.
8. Духъ, гдѣ хочетъ, дышетъ, и гласъ его слышишь, но отъ куда приходитъ и (куда) идетъ, не вѣдаешь: такъ и со всякимъ рожденнымъ отъ Духа.
9. И отвѣчавъ сказалъ Никодимъ: какъ можетъ тому быть?
10. И отвѣчалъ ему Іисусъ: ты учитель Израилевъ, сего ли не вѣдаешь?
11. Вонстину, вонстину говорю тебѣ: о томъ, что вѣдаемъ, говоримъ мы, о томъ, что видѣли, свидѣтельствуемъ; а вы свидѣтельства нашего не пріемлете.
12. Если о земномъ Я сказалъ вамъ и вы не ве-

Страница из Евангелия от Иоанна в переводе В. А. Жуковского

в лит-ре. Будучи убежденным, искренним христианином, написал немало произведений на религ. темы, в т. ч. и на библейские («Повесть об Иосифе Прекрасном», «Египетская тьма», «Смерть Иисуса», «Из Апокалипсиса», «Библия»). Кроме того, в период своего пребывания в Берлине Ж. сделал перевод НЗ со слав. яз. на рус. язык. Стремясь приблизить этот перевод к церк.-слав. языку, Ж. сохранил в нем много архаизмов. При жизни поэта его работа не была напечатана. Ее опубликовали только в 1895 в Берлине; в России же она увидела свет лишь в выдержках («Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа», пер. В.А.Ж., «Странник», 1902, № 4).

◆ ПСС, т.1–12, СПб., 1902.

● КЛЭ, т. 2 (там же приведена осн. библиогр.); Сиземский Л.В., Поэт-христианин В.А.Ж., СПб., 1902.

З

ЗАВЕ́Т — см. Ветхий Завет; Новый Завет.

ЗАВЕ́ТЫ — см. Жанры литературные в Библии.

ЗАЙМСТВОВАНИЯ ТЕО́РИЯ, другое название для *взаимозависимости теории.

ЗА́ЙЦЕВ Николай Лазаревич (1836–72), рус. церк. писатель и обществ. деятель. Окончил СПб.ДА в 1859; состоял э.орд. профессором в КДА по классу педагогики (с 1868). Был организатором женских общин сестер милосердия, для чего предварительно ездил в Европу и знакомился с аналогичными общинами на Западе. Печатал статьи о протестантском богословии и церк. жизни Европы в Трудах КДА и др. журналах. Гл. библ. труд З. «Очерки быта древних евреев» (К., 1869) относился к области *археологии Свящ. Писания в старом ее понимании.

● Н. Л. З., (Некролог), Калуга, 1872; *Ч и с т о в и ч И., С.-Петерб. ДА за последние 30 лет (1858–1888), СПб., 1889.

ЗАКО́Н и законничество. Термин «Закон» (евр. תורה, *тора́*, греч. νόμος) имеет в Библии два значения: как синоним системы заповедей для обозначения религиозного учения (в т. ч. устного) в целом и как синоним *Пятикнижия в частности.

Общее понятие о религиозном З. Как система правил, регулирующих все стороны жизни, З. присутствует в каждой «естественной» религии. Это объясняется тем, что поведение, определяемое суммой правил, — наиболее простая и психологически объяснимая форма поведения человека. Позднее, отделившись от религии, З. создает собственную юридическую сферу.

Уже в животном мире мы находим подобие права. Отношения внутри популяции и группы, а также между особями, группами и видами протекают не хаотично, а подчиняются определенным правилам. Это видно хотя бы из устойчивых моделей полового поведения и регуляции иерархического порядка между доминирующими и подчиненными особями. Такой чисто природный фактор играет важную роль в упорядочении эмоций, сохраняет структуру сообществ, семей, способствует нормальному протеканию психической жизни. В животном мире существуют «ритуалы» знакомства, ухаживания, угрозы, подчинения и демонстрации силы, к-рые подчас позволяют избегать насилия и сохраняют жизнь.

В человеческих обществах, даже «первобытных», мы находим гораздо более сложную, но построенную на тех же принципах ритуально-законническую систему. Она подчиняет человека многочисл. табу-запретам, вводит аффективные проявления в организованное русло. Вот почему там, где социальная жизнь была неотделима от религиозной, всегда создавался З., но уже не на инстинктивном уровне, а на уровне правил поведения, признаваемых разумными существами. Правда, подчас эти правила носили непонятный, иррациональный характер, но само их наличие формировало сознательную жизнь общества. Во всех религиях мы обнаруживаем эти ритуальные структуры, служащие как бы «лесами», поддерживающими духовный и общинный строй народа. Т. о., «религия З.» по своему происхождению уходит корнями в доистор. древность и предшествует ветхозав. З.

Неисчислимые обряды, нормы, уставы, табу охватывали культуру *Древнего Востока и *античности, Индии и Китая. Осмысление же их происходило на магическом уровне. Складывалось убеждение, что ритуальные системы есть часть мирового целого, что они поддерживают и охраняют его, а человек способен с помощью обрядов принудить духовные существа служить его целям. Эта особенность определяет отличие ветхозав. З. и З. «естественных» религий (за исключением тех случаев, когда люди искажали смысл ветхозав. З., превращая его в З. магический).

Закон в Библии. Слово «Тора» в ВЗ не означает буквально З., а переводится как наставление, наказ, учение. Законами называлась вся сумма заповедей Божьих. Так, Господь говорит устами прор. Осии: «Написал Я ему [Израилю] важные законы [*торóт*] Мои» (8:12). Сущность этих заповедей сводилась к любви к Богу, благоговению перед Ним, а также к осн. этич. принципам (Ис 20:1-17; Втор 6:4; Мих 6:8). Однако в соответствии с уровнем сознания древних людей заповеди были сплетены со всеобъемлющей системой правил. Она распространялась не только на культ, но и на семейную, бытовую, общественную и гражданскую жизнь. Цель системы заключалась в том, чтобы вся жизнь в любых ее проявлениях постоянно протекала перед лицом Божьим. К тому же человек легче усваивает формальную сторону правила, нежели его духовное содержание. Итак, заключение богооткровенной веры в оболочку системы (Закона) тесно связано с воспитательным характером Домостроительства Божьего. Иную форму религии человек той эпохи едва ли смог бы воспринять. Чем-то З. напоминал аналогичные установления политеизма. Отцы Церкви прямо утверждали, что обряды Моисеевой религии, по Божественному Промыслу, были подобны обрядам язычников (свт.*Иоанн Златоуст. На Мф 4). К этой категории относятся жертвы и обрезание, пищевые запреты и храмовое служение. Но, приняв веру в обличье З., ветхозав. человек подготавливался и к более высокому ее пониманию (блж.*Иероним. На Ис 1:12).

Магический подход к культу был со всей решительностью изобличен в проповедях пророков: Бог не нуждается в культе и дарах, как, по мнению язычников, нуждаются в них их боги. Обряд, согласно Откровению *профетизма, — лишь внешнее выражение верности, благоговения, любви к Богу. Без веры и человечности жертвы и культовые церемонии — ничто (Ис 1:11-17; Ам 5:21-24). Провозвестие пророков явилось религ. переворотом,

к-рый обратил взоры людей к самой сущности религии, данной в виде З., показав, что́ в ней главное, а что́ — вторичное. Хотя пророки и встречали сопротивление, их дело не осталось бесплодным. Они положили начало тому духовному потоку, который донес свои воды до нового Откровения Божьего, до Нового Завета.

Но параллельно этому направлению развивалась и другая тенденция, к-рую можно определить как законничество. В нем форма превалировала над содержанием, буква над духом. Законничество прорастало незаметно и под благовидными предлогами. Когда жестокие испытания привели народ к раскаянию, стала еще больше укрепляться мысль о необходимости держаться З. как универсального регламента. Торжественная *кодификация древних текстов Торы при Иосии (622 до н. э.) и при Ездре (445 до н. э.) немало способствовала этой тенденции. Но поскольку З. во многом стал уже архаичным, его начали истолковывать применительно к новым условиям, что привело к возникновению «устной Торы», которая культивировалась *книжниками и *раввинами. По самой своей природе подобные системы отличаются крайним консерватизмом и воспринимаются как самодовлеющее целое. Законничество неизбежно вело к сложной уставной казуистике, создавая при этом иллюзию возможности «заслужить» милость Божью.

«Отсюда, — пишет *Тураев, — понятен энтузиазм к Закону, но вместе с тем вполне объясняется и чрезмерное преобладание внешности в области права и юриспруденции в религиозной и нравственной жизни, причем внимание обращается не столько на внутреннее настроение, сколько на внешнюю корректность; формально-юридическая точка зрения нередко приводит к тому, что стремятся удовлетворить букве Закона, даже обходя его прямой смысл. Апостол Павел наилучшим образом говорит об этом законничестве: “ревность Божью имут, но не по разуму” (Рим 10 гл.); Евангелие говорит о бременах тяжких и неудобоносимых. Действительно, для свободной личности не было места, все было отдано под иго буквы. С другой стороны, достигший в знании и применении Закона мастерства впадал в гордыню и самомнение, смотрел с презрением на “малых сих”... Освобождение от тяготы Закона преисполняло радости ап.Павла и заставило его преклониться перед Тем, Кто из хаоса противоречий и разнородных элементов извлек вечное содержание, религиозные и нравственные идеи, легшие в основание новой религии, обнимающей все человечество и претворившей в себе все великое и прекрасное из того, чем оно дотоле жило» («История Древнего Востока», т. 2, с. 279).

Христос провозгласил, что Его приход не есть нарушение Закона, но его завершение, «исполнение» (Мф 5:17). Фактически Он освятил Своим авторитетом именно тот подход к З., к-рый мы находим у пророков. Он вернул З. к его изначальному духу, к двум гл. заповедям — о любви к Богу и ближнему (Мк 12:28-34). Не отвергая внешних форм богопочитания и даже вводя новые (напр., крещение и евхаристию), Он лишил сами формы культа того абсолютно-господствующего положения, к-рое придало им законничество.

Ап. Павел богословски осмыслил произошедшую перемену, указав, что З. был лишь подготовительной ступенью в истории Завета. Выступая против законничества в христианстве, он фактически возвысился уже не толь-

ко над религией ветхозав. З., но и над всей «религией З.» вообще. Его борьба, как борьба Самого Иисуса Христа против законничества, имела бы для новозав. сознания лишь историч. интерес, если бы рецидивы законнического духа и в дальнейшем постоянно не обнаруживали себя. Этот последний факт делает антизаконническую направленность *пророков, Евангелий и Посланий в высшей степени актуальной.

● *Верж б и ц к и й Т.И., Закон Моисеев и закон Евангелия, «Странник», 1898, № 1; *Г л у б о к о в с к и й Н.Н., Ветхозав. закон по его происхождению, предназначению и достоинству, «Путь», 1928, № 10; *Г у с е в А.Ф., Отношение еванг. нравоучения к Закону Моисееву и учению книжников и фарисеев по Нагорной проповеди Иисуса Христа, Харьков, 1895; Д о б р о с м ы с л о в Д.А., Мнения Отцев и Учителей Церкви о ветхозав. обрядовом законе Моисея, Каз., 1892; е г о ж е, Еванг. заповеди о «блаженствах» как учение о высших степенях христ. нравственности в сравнении с ветхозав. каноном, ВиР, 1899, № 11; а также библиогр. к ст.: Второго Храма период; Декалог; Допленный период ветхозав. истории; Иудаизм; Пятикнижие; Раввинистич. экзегеза; Сравнит.-религ. изучение Библии; Тареев; Тиллих.

ЗА́ПАДНЫЙ ТЕ́КСТ БИ́БЛИИ — см. Семейства текстов библейских.

ЗАРИ́Н Сергей Михайлович (1875–1941), рус. церк. писатель и библеист. Окончил СПб.ДА (1899), где впоследствии состоял профессором кафедры Свящ. Писания НЗ. Магистерская его работа была посвящена вопросу об аскетизме (1907).

Гл. труд З. по НЗ — «Мифологическая теория Древса и ее разбор» (СПб., 1911). Это одно из лучших дореволюц. исследований на данную тему. В нем



Сергей Михайлович Зарин

собраны важнейшие критич. аргументы против *мифологической теории происхождения христианства. Прочие, в основном небольшие, сочинения З. касались НЗ и истории раннехрист. лит-ры. В 20-е гг. З. примкнул к «обновленцам», преподавал в их академии (в Ленинграде), был обновленческим синодальным секретарем и редактором «Вестника Свят. Синода Православной Российской Церкви».

◆ Книги апокрифич. Н. З., ПБЭ, 1910, т.11, с.433–66; Недавно открытый апокрифич. памятник: «Песни Соломона», СПб., 1912; К вопросу о распространении Свящ. Писания в рус. народе, СПб., 1912; Новейшее критич. издание текста Н. З., СПб., 1913 (об издании НЗ *Нестле); Совр. открытия в области папирусов и надписей в их отношении к НЗ, Пг., 1914 (о работах *Дайссманна); Закон и Евангелие по учению Господа в Ев. Матфея, гл. 5, вып.2, Пг., 1915; Заповеди блаженства, Пг., 1915; Лекции по Свящ. Писанию НЗ, Пг., 1916.

ЗАХА́РИИ ПРОРО́КА КНИ́ГА входит в состав сборника *Малых пророков ветхозав. *канона. В рус. Библии она помещается после прор. Аггея и перед прор. Малахией. Состоит из 14 глав. По содержанию и стилю делится на две части: гл.1–8 и 9–14.

Первая часть книги.

а) Автор и датировка. Содержание и композиция. Прор. Захария (евр. זכריה, *зехарйа́*) жил в Палестине в кон. 6 в. до н. э. и проповедовал вскоре после возвращения изгнанников на родину. О жизни его почти ничего не известно. Поскольку в книге приведена родословная пророка, можно заключить, что он был знатного рода. Позднейшая легенда утверждает, что Захария прибыл в Иерусалим в ранней молодости и умер, будучи одним из *Мужей Великого собора, в весьма преклонных годах. Память его Правосл. Церковь празднует 8 февраля.

Проповеди 1-й части З.п.К. датируются вполне определенно — концом 520 до н. э. *«Жизненный контекст» ее связан с кризисом, к-рый охватил ветхозав. Церковь в эти годы. Придя на разоренную землю, народ скоро впал в уныние; князь из рода Давидова, Зоровавель (евр. [זרובבל] זרבבל, *зерубаве́ль*), и первосвященник Иисус (евр. יהושע, *йехошу́а*) были не в состоянии справиться с общей апатией. Строительство Храма было приостановлено, надежды на лучшее будущее стали казаться несбыточными. И тогда Господь послал на проповедь пророков *Аггея и Захарию, чтобы ободрить маловерных.

З.п.К., написанная в духе *апокалиптич. лит-ры, включает 8 видений и мессианское пророчество. 1) Видение ангелов, к-рые обходят землю. Повсюду царит мир, только Иерусалим погружен в траур. Тогда Господь обещает, что милость Его будет возвращена скорбящему народу (1:1-17). 2) Видение 4 рогов (символов силы), к-рые сокрушили Иерусалим. По одним толкованиям — это 4 империи (ср. Даниила пророка Книга). По другим — обобщающий образ враждебных сил мира (4 стороны света). Бог посылает 4 служителей, к-рые обуздывают мощь рогов (1:18-21). 3) Видение мужа, к-рый измеряет площадь Иерусалима, чтобы заселить его (2:1-5); к этому видению примыкает пророческая песнь о торжестве правды Божьей, о времени, «когда прибегнут к Господу все народы» и Сам Он будет обитать среди людей (2:6-13). 4) Первосвященник Иисус предстает перед Богом в запятнанных одеждах (символ народного греха), и по велению Божьему его одевают в новую одежду (символ прощения). Иисусу предсказан приход *Служителя Господня, имя Которого — Отрасль (евр. צמח, *цема́х*). Он есть Мессия, основополагающий Камень Царства Божьего, вырастающий, подобно молодому побегу, из срубленного корня дома Давидова (ср. Ис 11:1). Его приход несет прощение грехов (гл. 3). 5) Видение золотого светильника и двух маслин. Они символизируют возрождение Храма и двух помазанников — Царя и Первосвященника (исторически — Зоровавеля и его современника, первосвященника Иисуса, прообразовательно — Иисуса Христа). Совершится это «не воинством и не силою», но Духом Божьим (гл. 4). 6) Видение летящего свитка, означающего список грехов (5:1-4). 7) Видение *эфы* (меры веса), бремени зла, к-рое снимает Мессия (5:5-11). 8) Заключительное видение так же, как и первое, показывает ангелов, обходящих землю. На сей раз мир воцарился повсюду (6:1-8). *Символическое действие: Бог повелевает изготовить двойной мессианский венец и возложить его на Помазанника (Отрасль). В тексте он назван Иису-



Пророк Захария.
Миниатюра из Книги пророков. XIII в. Рим. Библиотека Ватикана

сом, сыном Иоседековым, но, как полагают мн. экзегеты, первоначально здесь стояло имя Зоровавеля, князя из дома Давидова (6:9-15). Завершается 1-я часть книги наставлением о посте и картиной возрожденного Града Божьего.

б) Богословие. Хотя поводом для выступления прор. Захарии был вопрос о возобновлении строительства Храма, содержание его проповеди гораздо шире. Она возвещает о конечной победе замыслов Божьих и о всемирном Царстве Господа, поклониться Которому притекут все народы. Центр провозвестия З.п.К. — Мессия, служение Которого имеет два аспекта: царское и священническое (о чем еще мало говорили пророки *допленного периода). В ожидании Его Царства люди не должны уповать на земную силу. Их благочестие не должно быть формальным. «Вот дела, которые вы должны делать: говорите истину друг другу; по истине и миролюбно судите у ворот ваших. Никто из вас да не мыслит в сердце своем зла против ближнего своего» (8:16-17).

Роль Зоровавеля в З.п.К. знаменательна. Он изображен почти как Мессия или же как *прообраз Его. Но он должен был уповать только на Бога, а не на «воинства». «Если Зерубабель не послушал этого увещания, его ожидала гибель; если он венчался на царство, если мессианическое движение приняло политическую форму, катастрофа была неизбежной, и Зерубабеля ожидала участь тех мятежных наместников или претендентов, которые восставали против Дария, как Фраорт, Читрантакма, Орет, Интаферн и другие, искупившие свою вину позорной казнью, иногда смертью на кресте. В эту тревожную эпоху не требовалось, впрочем, и прямого восстания — достаточно было одного подозрения, чтобы погубить наместника. Мы не знаем, чем кончил Зерубабель: быть может, он мирно дожил свои дни; быть может, он “воссел на престоле своем” и затем был низложен, поруган и предан казни, послужив живым прообразом страдающего “Отрока Божьего”» (*Трубецкой С., Учение о Логосе). Последнее предположение весьма вероятно; во всяком случае после 515, когда был освящен Второй Храм, Зоровавель исчезает из поля зрения. Но осталось пророчество о Мессии, пророчество о Царстве, к-рое будет установлено не силой человеческой, а силой Божьей и в к-рое войдут все народы земли.

Вторая часть З.п.К. (9—14) во многом отлична от первой. В ней уже не говорится ни о Зоровавеле, ни о персах, ни о восстановлении Храма; отсутствуют даты и историч. указания (кро-

ме ссылки на греков). Эта часть написана стихами и вообще отмечена своеобразным стилем. Однако традиция приписывает и 2-ю часть книги самому прор. Захарии, и эту *атрибуцию стремились обосновать мн. экзегеты прошлого (напр., прот. Д.*Рождественский). Представители *рус. библ.-историч. школы (*Карташев, *Князев, прот.*Павский, С.*Трубецкой и др.), а также все зап. толкователи считают автором 9–14 гл. З.п.К. другого пророка, жившего в кон. 4 в. (т.н. Второзахарию). Пророчества 2-й части преимущ. мессианские. Языческая гордыня будет сломлена. Иноплеменники станут достоянием Бога. Царь-Мессия войдет в Иерусалим при всеобщем ликовании. Он будет «праведный, спасающий и кроткий». Не на боевом коне совершит Он торжественный въезд, а на мирном осле (9:9). Именно к этому символич. действию прибегнет Господь Иисус, когда вступит в Иерусалим накануне Страстной недели.

Бог изображен у пророка как добрый Пастырь, Который приходит, чтобы заменить недостойных пастырей, священников Израиля. Но люди не оценили любви божественного Пастыря. Они дали за Его труд жалкую цену, стоимость раба, тридцать сребреников (Исх 21:32), деньги, на к-рые можно купить лишь бесплодную глинистую землю, «землю горшечника». Конкретно это пророчество прообразует грех Иуды, а в более широком смысле — неблагодарность народа Божьего. Но, как предсказано у Захарии, в грядущем люди раскаются. Они будут со слезами смотреть на Того, Кого пронзили своей неблагодарностью (12:10). Это пророчество указывает не только на покаяние людей, но и на искупительные страдания Бога, явленного в лице Мессии.

Святоотеч. комментарии: см. в творениях прп.*Ефрема Сирина, блж. *Иеронима, свт.*Кирилла Александрийского, блж.*Феодорита Киррского.

● ЕЭ, т.7; еп.*Ириней (Клементьевский), Толкование на двенадесят пророков, ч.1–6, СПб., 1804–09; свящ. *Образцов П.Е., Опыт толкования кн. св. пророка Захарии, СПб., 1873; еп.*Палладий (Пьянков), Толкование на кн. свв. прор. Захарии и Малахии, в его: Толкование на свв. пророков, вып.6, Вятка, 1876; ПБЭ, т. 5, с. 663–69; свящ.*Рождественский Д., Кн. прор. Захарии. Исагогич. исследование, вып.1, Серг.Пос., 1910; его же, Наставления и предречения кн. прор. Захарии, касающиеся постов и праздников, как урок нашему времени, БВ, 1911, № 10; его же, Кн. прор.Захарии, ТБ, т.7; Смирнов, *Иоанн (Кисин), Пророки Аггей, Захария, Малахия, Рязань, 1872; а также библиогр. к ст.: Второго Храма период; Исагогика; Пророки.

ЗАЧА́ЛА, тематические рубрики, на к-рые разделяются церк.-слав. рукописи и нек-рые типографские издания НЗ. Каждое З. приурочено к определенному богослужебному чтению (праздничному, «недельному», т.е. воскресному; «рядовому», т.е. будничному, или к чтению при совершении таинств и треб). Каждое Евангелие имеет свой счет З. (у Мф — 116, у Мк — 71, у Лк — 114, у Ин — 67), а в Апостоле (т.е. в Деяниях и посланиях) счет общий для всех его книг (335). Сумма З. годового круга обнимает весь НЗ, к-рый т. о. прочитывается целиком в течение 12 месяцев. В связи с подвижным календарным кругом порядок З. время от времени меняется («отступки») в соответствии с указаниями Типикона. Сумма «рядовых» З. именуется «столпом». Евангелия, в к-рых текст расположен не в соответствии с обычной последовательностью, а по порядку З., называются *Евангелие апракос.



Эрнст Зеллин

ЗЕ́ЛЛИН (Sellin) Эрнст (1867–1946), нем. протестантский исследователь ВЗ и археолог. Состоял профессором Свящ. Писания в ун-тах Вены, Ростока, Киля и Берлина. З. проводил раскопки в Сихеме, Таанахе и Иерихоне, пролившие свет на раннюю библ. историю. Хотя З. и принимал нек-рые выводы школы *Велльхаузена, он не соглашался с *гиперкритицизмом и эволюционизмом этой школы. «Мысль о возможности прямого развития ветхозаветной религии по восходящей линии, — писал З., — опровергается реальной жизнью и историей еврейского народа, ибо она протекала фактически не так прямолинейно и по заданному образцу. В действительности в ней обозначается явная постепенность от низа вверх, но в общих чертах и не механически, а свободно и с зигзагами, со взлетами и падениями, что честно отображено в Библии». В своем введении к ВЗ и курсу библ. истории З. делал акцент на религиозной, духовной стороне предмета. Как богослов З. стоял на консервативно-протестантской т. зр. и проводил ее в «Комментарии на Ветхий Завет» («Kommentar zum Alten Testament», Lpz., 1922), редактором к-рого он был.

◆ Zur Einleitung in das Alte Testament, Lpz., 1912; Geschichte des Israelitisch-Jüdischen Volkes, (2 Teile), Lpz., 1924–32.

● Bardtke H., Bibel. Spaten und Geschichte, Lpz., 1967; RGG, Bd. 5, S. 1688; NCE, v.13, p.65.

ЗЕЛО́ТЫ — см. Течения и секты в библейской истории.

ЗЕ́МЛЕР (Semler) Иоганн Соломон (1725–91), нем. протестантский историк Церкви, один из основоположников *критики библейской. Род. в семье лютеранского клирика. В молодости испытал влияние пиетизма, к-рое постепенно вытеснил «просветительский» рационализм. Высшее образование З. получил в Галльском ун-те, где впоследствии был профессором.

Религиозный кризис и поиски внутреннего озарения привели З. к мысли, что личное благочестие не может быть выражено в общепринятых формах церк. *Предания. Это определило подход З. к истории Церкви как к длительному конфликту между личной свободой веры и официальной церковностью. Сама идея Предания, как отмечает еп. *Михаил (Лузин), вызывала у З. настоящее отвращение. «Христианство, — писал З., — по своему существу есть доведенное Христом до сознания человечества право индивидуума, право каждого иметь свою собственную частную религию в противовес всему, что выдает себя за религию господствующую, обязательную». Предвосхищая *Гарнака и всю либеральную школу богословия, З. рассматривал догматы в свете эволюции,

подчиненной естественным законам. Отсюда и взгляд его на *канон Свящ. Писания. В книге «Рассуждение о свободном исследовании канона» («Abhandlung von freier Untersuchung des Canon», Th.1–4, Halle, 1771–75) он оценивал процесс формирования канона с исключительно историч. точки зрения. Фактически З. отсекал божественное от человеческого в становлении Библии как единого целого. Кроме того, он преувеличивал контраст между ВЗ и НЗ, считая первый во всех отношениях устаревшим.

З. сводил христианство к морали и личному благочестию и утверждал, что боговдохновенным в Библии является только то, что не выходит за эти рамки (чем объясняется любовь З. к *аккомодическому толкованию). Что касается *противоречий в Библии, то З. признавал их возможность только в сфере историч. «формы» Писания, но отрицал их в самом духовном его содержании (т.е. в той сущности Писания, к-рую признавал боговдохновенной). Если же и в этой области отмечаются противоречия, то, по словам З., «надо смиренно сознать слабость своих сил в понимании Писания, прибегнуть к школе веры и послушания, довольствуясь тем, что либо оба противоречивых места одинаково истинны, либо одно, и тогда видеть во втором искажение подлинного библейского текста».



Иоганн Соломон Землер

З. находил возможным сохранять традиционные догматич. формулы, но лишь при условии, чтобы каждый вкладывал в них свое содержание. Двойственность и шаткость позиций З. обнаружились в связи с выходом антихрист. «Фрагментов» *Реймаруса, к-рые издал *Лессинг. З. больше возмущался фактом их опубликования, чем самим содержанием (хотя не разделял идей Реймаруса). Рассудочные типы философии и богословия, царившие на Западе в 18 в., способствовали широкой популярности З., но к концу его жизни она резко упала, особенно в связи с подозрительным отношением к нему прусского правительства. В эти последние годы сам З., сознавая ущербность сухого рационализма, пытался найти опору в оккультизме, теософии и алхимии.

При всем том труды З. имели и положит. значение для экзегетики. Он одним из первых ввел в нее общие принципы *герменевтики, к-рые были выработаны классич. филологией. З. показал, какое важное значение для экзегезы имеет науч.-филологич. анализ текста Писания. Тем самым он положил начало целой школе библ. исследований.

● *Лебедев А.П., Церк. историография, М., 1898; *Муретов М.Д., Протестантское богословие до появления Страусовой «Жизни Иисуса», Серг.Пос., 1894; Робертсон Д., Герцог И., История христ. Церкви, СПб., 1891, т. 2; Genthe, 1977, S.65–74; Hoffmann H., Die Theologie

Semlers, Lpz., 1905; RGG, Bd.5, S.1696–97; S c h ä f e r P., J. S. Semler, in: Klassiker der Theologie, Münch., 1983, Bd. 2, S. 39–52.

ЗИККУРА́Т, храмовая ступенчатая башня. З. воздвигались по всей Месопотамии в течение длительного периода от 3-го тыс. до н. э. по 6 в. до н. э. В культах шумерийцев, аккадцев, вавилонян и ассирийцев З. знаменовали «врата богов», зримый образ соединения небесных сфер и земли. Самый высокий З. был сооружен в Вавилоне Навуходоносором. Высота его равнялась 90 м. З. сооружались из глиняных кирпичей. Ни один из них не сохранился (местами лишь остались груды слипшегося обугленного кирпича).

В ВЗ З., или «вавилонская башня» (Быт 11:1-9), символизирует человеческую гордыню и намерение объединить людей «одного языка и одного наречия». Примечательно, что в терминологии ассир. царей дать народу одно наречие означало завоевание и порабощение страны. В сне Иакова (Быт 28:10-17) изображается некое высокое сооружение, к-рое соединяет небо и землю (евр. סלם *сулáм*, в син. пер. *лестница*). Иаков назвал это место «вратами небесными». В церк. традиции «лестница Иакова» есть прообраз Богоматери.



Зиккурат. Макет

«SITZ IM LEBEN» — см. «Жизненный контекст».

«ЗНАМЕ́НИЙ КНИ́ГА», условное обозначение той части Ев. от Иоанна, в к-рой повествуется о чудесах Христовых (гл. 2–12). Термин был впервые введен экзегетами *«истории форм» школы и прочно вошел в новозав. науку.

ЗНА́НИЕ, или ПОЗНАНИЕ, В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ (евр. דעת, *дáат*), слово, к-рое, в отличие от его греч. эквивалента (γνῶσις), означает не интеллектуальное постижение, а владение, обладание, любовь (Быт 4:1; 1 Цар 16:18; Иов 32:22; Ис 29:11; Ам 3:2). З. (познание Бога) является в ВЗ синонимом веры (Ис 11:2,9), а неведение означает неверие или маловерие (Ос 4:1).

ЗО́ДЕН, С о д е н (Soden) Герман фон (1852–1914), нем. протестантский библеист, специалист по НЗ. Учился в Тюбингенском ун-те, нек-рое время состоял евангелич. пастором; с 1893 э. орд., с 1913 орд. почетный профессор по новозав. экзегетике в Берлинском ун-те.

По воззрениям З. был близок к либеральной школе. В своих лекциях «Основные вопросы жизни Иисуса» («Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu», B., 1904) З. исходил из гипотезы «Первомарка», к-рая позволяла ему достаточно произвольно устранять из еванг. истории то, что якобы не соответствовало *«историческому Иисусу». Автор Ев. от Марка, по мнению З., внес в «Первомарка» легендарные элементы. Столь же произвольной была интерпретация З. замыслов Христа и Его целей. Борьбу фарисеев против Иисуса историк неправомерно связывал с вопросом о мессианстве, хотя очевидно, что в народе Спасителя счита-

ли только Пророком (Мф 16:14; 21:11; Ин 9:17; 4:19). Среди других его многочисл. работ следует указать «Историю первохрист. литературы» («Urchristliche Literaturgeschichte», B., 1905), а также очерк «Существовал ли Иисус?» («Hat Jesus gelebt?», B.-Schöneberg, 1910), направленный против *мифологич. теории Древса.

Важнейшей заслугой З. в области библ. исследований является подготовка и выход *критич. издания НЗ («Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt», Tl.I–II, B.–Gött., 1902–13). Эта работа подвела итог *текстуальной критике 19 в., к-рая была начата *Тишендорфом, *Уэсткоттом, *Хортом. З. обнаружил много новых манускриптов НЗ, что значительно расширило возможности экзегетики. Изучая древние *рукописи, известные в его время, З. разделил их на три категории, в соответствии с тремя *рецензиями: мч. *Исихия, *Памфила Кесарийского и *Лукиана Антиохийского. Богатый аппарат издания З. послужил основой для дальнейших исследований в области новозав. текстологии.

◆ Griechisches Neues Testament. Handausgabe von H.V.Soden, Gött., 1913; в рус. пер.: Палестина и ее история. Шесть популярных лекций, М., 1909.

● *Глаголев А.А., Зоден Г. Палестина и ее история. Шесть популярных лекций, пер. с нем., ТКДА, 1910, № 10; ЦВ, 1915, № 4 (некролог); LTK, Bd.9, S.642; RGG, Bd.6, S.114; Royse J.R., Von Soden's Accuracy, «Journal of Theol. Studies», 1979, v. 30, p.166–71; Schweitzer. GLJF, K.18.

ЗОМ (Sohm) Рудольф (1841–1917), нем. протестантский историк Церкви, правовед и канонист. Был профессором в ун-тах Геттингена, Фрайбурга, Страсбурга и Лейпцига. В гл. работе «Церковное право» («Kirchenrecht», Lpz., 1892, Bd.1; т.2 издан посмертно в 1923 в Мюнхене) З. развивал мысль об исключительно харизматич. природе первохрист. общины. Правовой характер церк. устройства, по З., был неизбежной уступкой чуждому Церкви духу. «Сущность Церкви, — писал он, — духовная; сущность права — мирская. Церковь хочет быть водимой, управляемой господством божественного Духа; право в состоянии произвести всегда только человеческое господство, по природе земное, погрешимое, подчиненное временному течению». Эти выводы З. сделал из детального анализа первохрист. экклезиологии и форм служения в апостольских общинах и древней Церкви.



Рудольф Зом

Книга содержит богатейший материал по проблеме происхождения всех ступеней иерархии в Церкви. По мнению З., основа священства заключалась не в праве, а в его роли на евхаристич. собраниях. З. связывал свои исследования с практич. задачами пересмотра церк. права на новых основаниях. Из правосл. авторов более все-

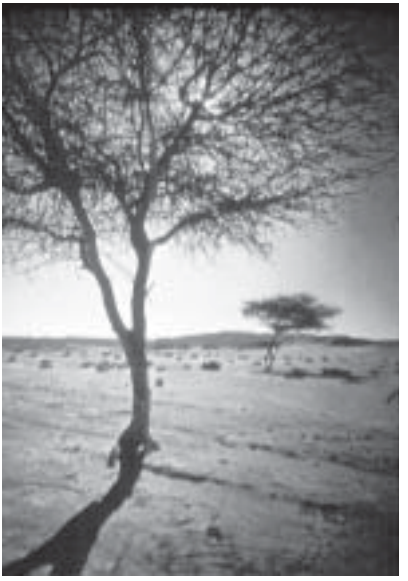
го З. повлиял на протопр. Н. *Афанасьева.

◆ В рус. пер.: Церковный строй в первые века христианства, М., 1906 (пер. 1-й части «Церк. права»); Очерк истории Церкви, Варшава, 1914. Иностр. библиогр. см. в ODCC, p.1286.

ЗООЛО́ГИЯ И БОТА́НИКА БИБЛЕЙСКИЕ, раздел библ. *географии, относящийся к фауне и флоре Св. земли и соседних с ней стран.

Цель изучения библ. З. и Б. двоякая. 1) Они сообщают конкретные подробности об образе жизни людей ВЗ и НЗ, чей быт во многом зависел от окружавших их животных и растений (как домашних, так и диких). Отождествление тех или иных видов, упоминаемых в Свящ. Писании, встречает ряд трудностей в связи с отсутствием единообразия в терминологии фауны и флоры в разные века и у разных народов. Представляет проблему и перевод этой терминологии. Так, в Пс 103:18 евр. слово שפן, *ШАФА́Н* в син. пер. — «заяц», между тем псалмопевец имеет в виду дамана, небольшое животное, около полуметра в длину, по классификации близкое к хоботным. Иногда отождествлению способствуют памятники *Древнего Востока. Напр., неведомое животное Кн. Иова *РЕЕ́М* (евр. ראם, в син. пер. «единорог») оказалось диким быком *риму*, изображения к-рого найдены в Вавилоне. 2) Образы животных и растений нередко играют в свящ. поэзии метафорич. роль, поэтому чем точнее известно, какое существо подразумевал свящ. писатель, тем правильнее будет понято библ. иносказание. Это можно продемонстрировать на след. примерах. В Пс 101:7 сказано: «я уподобился пеликану в пустыне». Поскольку известно, что обычно пеликаны в пустыне не обитают, *Евсевий Кесарийский предположил, что речь идет о легендарной птице пеликан, к-рая якобы кормит птенцов своей кровью (Евсевий усмотрел здесь *прообраз Христа). Однако в действительности евр. слово קאת, *КАА́Т* означает сыча. Образ меняется: вместо фантастич. пеликана — ночная птица, издающая жалобные звуки среди пустых развалин. Аналогичное искажение образа встречается при переводе пророчества Софонии о Ниневии (2:14). Там сказано, что угнетательница народов будет разрушена и среди руин будут раздаваться голоса двух существ: евр. *каа́т* и קפוד, *кипо́д*. В рус. пер. это «пеликан» и «еж». Но, как уже было указано, *каат* означает «сыча», слово же *кипод* следует переводить как «сова». Т.о., пророк говорил о перекличке сов в заброшенных дворцах Вавилона.

Следует отметить, что наряду с реальными животными в Библии нередко фигурируют чудовища, символизи-



Синайский полуостров. Пустыня Фаран. Акация — дерево, способное выжить в условиях пустыни.

рующие силы зла: левиафан, дракон, звери, выходящие из бездны (см. Дан и Откр).

Борьбу и страдания в природном мире Писание рассматривает как признак его падшего состояния. Согласно Библии, в эсхатологич. Царстве не только человек, но через него и «вся тварь» обретет гармонию (Ис 11:6-8; Рим 8:19-23).

● Прот. *Е л е о н с к и й Н.А., Очерки из библ. географии, вып. 2. Представители животного царства в Св. Земле, СПб., 1897; прот. Р а з у м о в с к и й Д.В., Обозрение растений, упоминаемых в Свящ. Писании, М., 1871; С и б и р ц е в М., Опыт библ. естественной истории, СПб., 1867; A l o n A., The Natural History of the Land of Bible, Garden City (N.Y.), 1978; B o d e n h e i m e r F.S., Animal and Man in Bible Lands, Leiden, 1960; i d, Figure and Plates, Leiden, 1972; M i l l e r M.L., Encyclopedia of Bible Life, L., 1957 (там же дана иностр. библиогр.).

ЗОРОАСТРИ́ЗМ И БИ́БЛИЯ — см. Маздеизм и Библия.

И

ИА́КОВ ЭДЕССКИЙ (ок. 640–708), сир. монофизитский епископ, ученый и экзегет. Жил в эпоху, когда сирийцы Двуречья находились под властью сасанидского Ирана, но сохраняли еще свою христ. культуру. И. род. в Антиохии, образование получил в Александрии египетской. С 684 по 689 был епископом Эдессы, однако потом навсегда покинул кафедру и жил в м-рях, занимаясь богословием и наукой. Один из образованнейших людей своего времени, И. ввел в сир. письменность огласовки и знаки препинания, написал неск. филологич. трактатов. Он изучил греч. и евр. языки и исправил текст *Пешитты, привлекая к работе *масоретский текст. Комментарии его к Свящ. Писанию полностью не сохранились, а сохранившиеся изданы лишь частично. Гл. экзегетич. трудом И. является толкование на *Шестоднев, написанное в традиции *эдесской и *антиохийской школ. Известно, что И. определил дату Рождества Христова более точно, чем до него Дионисий Малый, расчет к-рого принят для христ. летоисчисления (см. ст. Хронология библейская).

◆ Hexaemeron, pt.1–2, P., 1928–32.

● Пигулевская Н.В., Культура сирийцев в Средние века, М., 1979; ПБЭ, т.5, с.124–27; Райт В., Краткий очерк истории сир. лит-ры, СПб., 1902; Baumstark A., Geschichte der syrischen Literatur, Bonn, 1922 (там же приведен список трудов И.).

ИА́КОВА АПО́СТОЛА ПОСЛА́НИЕ, книга, входящая в канон НЗ; в рус. переводах помещается первой в ряду *Соборных посланий. Состоит из 5 глав.

Содержание и композиция. По содержанию И.а.П. не является ни письмом, ни даже посланием в строгом смысле слова (см. ст. Жанры литературные). Хотя оно обращено к «двенадцати коленам, находящимся в рассеянии», и, следовательно, имеет определенного адресата, состоит оно из серии изречений, кратких проповедей и назиданий. В нем нет ни приветствий, ни указаний на к.-л. события в жизни автора или тех, кому он пишет. Экзегеты отмечают большую близость И.а.П. к *Учительным книгам ВЗ, с одной стороны, и к Ев. от Матфея, с другой. Между отд. частями послания нет тесной связи, хотя их объединяет общность духа. Обычно И.а.П. делят на 12 поучений: 1) вступительное обращение к новозав. Церкви Израиля (ср.Мф 19:28), пребывающей за пределами Палестины; искушения и верность Слову Божьему (1:1-27); 2) против превознесения богатством (2:1-13); 3) соотношение веры и дел (2:14-26); 4) ограждение языка (3:1-12); 5) что есть

истинная мудрость (3:13-18); 6) о распрях и покаянии (4:1-12); 7) грядущее — тайна Божья (4:13-17); 8) обличение беззаконных богачей (5:1-6); 9) ожидание *Парусии (5:7-12); 10) наставление о молитве при болезни и о помазании елеем (5:13-15); 11) исповедание грехов (5:16-18); 12) обращение грешников (5:19-20).

Автор и датировка. Послание написано от лица «Иакова, раба Бога и Господа Иисуса Христа». В НЗ упомянуто неск. лиц, носивших это имя: Иаков Зеведеев, Иаков Алфеев, Иаков Малый и Иаков, Брат Господень. Начиная с *Оригена, большинство экзегетов отождествляло автора Послания Иакова с Иаковом Праведным, Братом Господним, сродником Иисуса Христа по плоти (Деян 15:13; Гал 2:9), главой и «столпом» Иерусалимской церкви (см. ст. Родословия Иисуса Христа в Евангелиях и «Братья Господни»). Это мнение подтверждается указанной связью Послания с ветхозав. традицией (в т.ч. *хокмическими писаниями) и еванг. традицией, к-рая меньше сказалась на др. новозав. посланиях. Христ. община в И.а.П. еще называется «синагогой» (2:2, в рус. пер. «собрание»). Автор пишет к иудеям *диаспоры, уверовавшим во Христа. Ссылка на слова «Писания», к-рых нет в канонич. Библии (4:5), указывает на время, когда еще не был полностью установлен ветхозав. *канон (т.е. до 90-х гг. 1 в.). Все это отражает *«жизненный контекст» Иерусалимской церкви первых десятилетий ее существования.

Однако подлинность И.а.П. нередко оспаривалась, особенно среди протестантских экзегетов. Первым в его апостольском происхождении усомнился *Лютер. В дальнейшем протестантские библеисты почти единодушно относили И.а.П. ко времени после смерти Брата Господня. При этом выдвигались след. аргументы: 1) галилеянин Иаков не мог так хорошо владеть греч. языком, как автор И.а.П.; 2) полемика, вызванная учением об оправдании верой, указывает на более поздний период; 3) социальное расслоение среди христиан 1 в. еще не чувствовалось, а в Иерусалимской церкви была даже принята общность имущества (Деян 4:32); между тем И.а.П. прямо указывает на богатых членов церкви (2:1 сл.); 4) вызывают сомнение слова «Закон свободы» (1:25), к-рые скорее напоминают Павлову традицию.



Апостол Иаков, Брат Господень. Монс. 14 в.

Хотя канонич. достоинство свящ. книги не зависит от авторства, правосл. *исагогика имеет все основания видеть в авторе И.а.П. Брата Господня. Против приведенных выше доводов можно привести и контраргументы. 1) В Палестине той эпохи многие владели греч. языком. Кроме того, как полагает *Агуридис, возможно, что «послание было написано писцом, который достаточно хорошо знал греческий язык, на основе речей Иакова,

записанных на арамейском». Того же мнения придерживается и еп. *Кассиан. 2) Ап.Иаков присоединился к Церкви после Воскресения Христова, а в сер. 30-х гг. он уже почитался «столпом» и встречался с ап.Павлом. После 44 он стал главой Иерусалимской общины. Он хорошо знал об учении Павла и вторично виделся с ним в кон. 50-х гг. Следовательно, он не только мог, но и должен был откликнуться на споры о *Законе и «делах». 3) Как явствует из Деяний и посланий ап.Павла, в первых же общинах вне Иудеи, кроме бедняков, были и состоятельные люди (Деян 16:14; Рим 16:23). 4) Выражение «Закон свободы» связано не с учением ап.Павла, а с иудейской традицией.

Ап.Иаков, хотя и был ревнителем ветхозав. обычаев, не принадлежал к той крайней группировке, к-рая ожесточенно боролась против ап.Павла. На Иерусалимском соборе (Деян 15) он лично поддержал тех, кто не требовал от язычников соблюдения всех старых обрядов. Пропаганду против ап.Павла вели люди, к-рые лишь прикрывались авторитетом Иакова. В противном случае общение между Иаковом и Павлом было бы невозможно.

О мученической кончине ап.Иакова сообщает *Иосиф Флавий. Когда умер прокуратор Иудеи Фест (см. о нем Деян 25:1 сл.), а новый еще не прибыл на место назначения, первосвящ. Анан (Анания) решил расправиться с «неправомыслящими».

«Он, — пишет Иосиф, — принадлежал к партии саддукеев, которые... отличались в судах особенной жестокостью. Будучи таким человеком, Анан полагал, что вследствие смерти Феста и неприбытия еще Альбина наступил удобный момент. Поэтому он собрал Синедрион и представил ему Иакова, брата Иисуса, именуемого Христом, равно как нескольких других лиц, обвинил их в нарушении законов и приговорил к побитию камнями. Однако все усерднейшие и лучшие законоведы, бывшие в городе, отнеслись к этому постановлению неприязненно. Они тайно послали к царю с просьбой запретить Анану подобные мероприятия на будущее время и указали на то, что и теперь он поступил неправильно... Ввиду этого царь Агриппа лишил Анана первосвященства...» (Древн., XX, 9,I).

Это произошло в 62; следовательно, И.а.П. должно было быть написано несколько ранее этой даты.

Предания о жизни и смерти ап.Иакова сохранены у *Гегезиппа. Правосл. Церковь празднует память апостола 23 октября, 4 декабря и в неделю по Рождестве Христовом.

Богословие И.а.П. Послание сосредоточено вокруг вопросов христ. жизни и нравственности. Причем личная нравственность рассматривается наряду с этикой социальной (5:1-6). Вера, по апостолу, должна выражаться не в словах, а в конкретных поступках. «Что пользы, братия мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? Может ли эта вера спасти его?.. Вера, если не имеет дел, мертва сама по себе» (2:14,17). В этом Иаков следует учению Христову (он, в частн., приводит слова из Нагорной проповеди). Увещания апостола направлены не против ап.Павла, а против тех, кто превратно понимал его проповедь о спасении через веру (Рим 3:28; Гал 2:16). И сам ап.Павел имеет в виду не отвлеченную веру, а «веру, д е й с т в у ю щ у ю любовью» (Гал 5:6). Но подчас его слова извращали, доказывая, что достаточно верить в бытие Божье и в мессианство Иисусово, чтобы обрести спасение. Ап.Иаков борется с подобными воззрениями, показывая, что

теоретич. уверенность в истинах Откровения не является подлинной верой. Вера без «дел» мертва, а «дела» — это служение ближним. Тот, кто не имеет таких «дел», уподобляется бесам, к-рые знают о существовании Бога, но лишены любви. Т.о., мысль И.а.П. вполне согласна с учением ап.Павла о любви как главном проявлении истинной веры (ср.1 Кор 13:1-8).

● Еп.А л е к с и й (Новоселов), Некоторые черты из жизни св. ап. Иакова Брата Божия. М., 1877; е г о ж е, Св. Апостол Иаков Брат Божий, его жизнь и писания, М., 1879; [свящ. *Г л а г о л е в А.] Соборное послание св. ап. Иакова, ТБ, т.10; *Д о б ш ю т ц Э., Древнейшие христ. общины, в кн.: Общая история европ. культуры, СПб., 1911, т.5; свящ.К и б а л ь ч и ч И., Св. апостол Иаков брат Господень, Чернигов, 1882; е г о ж е, Опыт обозрения соборного послания св. апостола Иакова, брата Господня с объяснением всего текста, Чернигов, 1873; *Н е к р а с о в А., Чтение греч. текста посланий. Послание св. апостола Иакова, ПС, 1888, № 5, 6; НЭС, т. 20; О р л и н Н.И., Соборные послания ап.Иакова, первое и второе ап.Петра и ап.Иуды, Рязань, 1903; Иерусалимская апостольская церковь в период управления ею св. Апостолом Иаковом Праведным, СПб., 1893; Т е о д о р о в и ч Н.И., Толкование на соборное послание св. ап. Иакова, Вильна, 1897; *Ф а р р а р Ф., Первые дни христианства, ч.1–2, СПб., 1888; а также труды *Бухарева, архиеп.*Василия (Богдашевского), митр.*Георгия (Ярошевского), еп.*Михаила (Лузина), архиеп.*Никанора (Каменского). Иностр. библиогр., кроме указанной в JBC, NCCS, NCE, RFIB, см. L a w s S., A Commentary on the Epistle of James, San Francisco, 1980; см. также ст.: Деяния святых апостолов; Соборные послания.

ИБН-Э́ЗРА (Авраам бен Меир), Э в е н - Э з р а (1089–ок.1167), евр. поэт, философ и экзегет, иудаист. Род. в Толедо (Испания); до 1140 жил в Кордове, после чего покинул родину и долгие годы странствовал по Востоку и Европе. И.-Э. приобрел известность как ученый-энциклопедист. Его филос. воззрения сочетали ВЗ, современный ему иудаизм и неоплатонизм.

И.-Э. внес вклад и в экзегетику, написав ряд комментарий к Библии. Подобно своему современнику *Абеляру, И.-Э. защищал принципы научной экзегезы. По словам еп.*Михаила (Лузина), «он противопоставлял толкование Ветхого Завета методом историко-филологическим и грамматическим отвлеченному схоластическому, которым скорее уничтожался, чем развивался экзегезис; но, с другой стороны, он противопоставил этот метод и толкованию, основанному на предании, — на толкованиях древних, по катенам и сирам и тому подобным вещам. Комментарий Эвен-Езры вообще самостоятельный ученый труд, который в грамматическом отношении имеет доселе свою цену».

И.-Э. принадлежит ряд смелых по тому времени исагогич. гипотез. В частн., он предположил, что Кн.Иова была переведена с какого-то иного языка, и поставил вопрос о двух авторах Кн. прор. Исайи. Зная, что подобные гипотезы вызовут протест ортодоксов, И.-Э. часто излагал их в завуалированном виде. Так, в комментарии на Втор он пишет: «“За Иорданом” и прочее, лишь только уразумеешь тайну двенадцати, а также “и написал Моисей Закон”, и “Хананеянин был тогда на земле”, “на горе Божией будет открыто”, потом также “вот постель его — постель железная”, тогда узнаешь истину». Эту загадочную фразу в 17 в. сумел расшифровать *Спиноза. Она включает в себя те места *Пятикнижия, которые могли быть на-

писаны после Моисея. Слова «за Иорданом» (Втор 1:1) указывают, что написавший их жил уже в Ханаане на зап. берегу реки. «Тайна двенадцати» — 12 стихов последней гл. Втор, где говорится о смерти Моисея. Слова о хананеях (Быт 12:6) подразумевают, что, когда они были написаны, хананеи уже не населяли Морé у Сихема. Железный одр (Втор 3:11) мог появиться лишь позднее, после Моисея, т.к. железо было принесено в Ханаан филистимлянами.

● ЕЭ, т. 8; *С п и н о з а Б., Богословско-политич. трактат, пер. с лат., М., 1935; NCE, v.7.

ИВА́Н ЧЕРНЫЙ (ум. ок.1490), представитель рус. реформационного движения. Был писцом (дьяком) при вел. князе Иване III, для к-рого делал копии книг (*антология библ. текстов, сб. «Еллинский летописец», «Лествица» прп.Иоанна). Примыкал к кружку духовенства и мирян неортодоксального направления.

О взглядах И. можно судить по его *глоссам и примечаниям к библ. и историч. книгам. По-видимому, И. делал упор на этич. аспекте христианства. В послесловии к «Еллинскому летописцу» он говорит: «Любя бо ближнего себе любить, в брате бо лежить наследие вечных благ. Блажени любящеи Бога от всея душя и ближняго, яко ти помиловани будуть. Сие заповедаю вам, рече, да любите друг друга, ибо весь закон единем словом скончавается, еже любити Бога и ближняго...» Из глосс И. явствует, что он черпал в Писании аргументы против монашества, икон и церк.-обществ. порядков. Во время преследования еретиков в Москве И. бежал за границу (после 1487).

● Прп. И о с и ф В о л о ц к и й, Просветитель, или обличение ереси жидовствующих, Каз., 1903[4]; К а з а к о в а Н.А., Л у р ь е Я.С., Антифеодальные еретич. движения на Руси XIV — нач. XVI в., М.–Л., 1955; К л и б а н о в А.И., Реформационные движения в России в XIV — первой пол. XVI вв., М., 1960; Л и х а ч е в Д.С., Еллинский летописец второго вида и правительств. круги Москвы кон. XV в., ТОДРЛ, 1948, т.6.

ИВАНЙЦКИЙ Виктор Федорович (1881–1956), рус. востоковед. В 1906 окончил КДА (ученик *Рыбинского), где был оставлен доцентом, а затем стал профессором каф. библ. истории (1907–19). Занимался преимущ. историей александрийской диаспоры. В первой же своей работе «Филон Александрийский. Жизнь и обзор лит. деятельности» (К., 1911) И. показал себя талантливым исследователем. Книга содержит подробный систематич. анализ всех произведений *Филона Александрийского, древнейшего комментатора Писания, из тех, чьи труды дошли до нашего времени. Обзор предваряется сводкой материалов по биографии Филона.

Автор справедливо назвал свою работу родом энциклопедии: ни до, ни после него в отечеств. лит-ре не было столь широкой по охвату монографии на эту тему. Ценность ее увеличивается еще тем, что на рус. язык Филон Александрийский почти не переводился. За труд «О происхождении иудейского эллинизма Александрии» (К., 1912) И. был удостоен звания магистра. Впоследствии И. был профессором Киевского и Марийского ун-тов, участвовал в работе историко-археологич. комиссии по евр. языку.

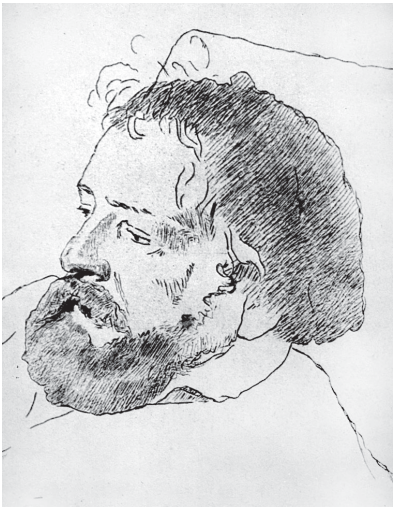
◆ Письмо Аристея к Филострату. Введение и перевод, К., 1916; К вопросу о рехавитах, в кн.: К трехсотлетнему юбилею КДА, К., 1917, вып.1; Еврейский язык у Г.С.Сковороды, К., 1928 (на укр. яз.).

● Материалы к биографии И. находятся в фондах ГБЛ, № 388.

ИВА́НОВ Александр Андреевич (1806–58), рус. живописец. Род. в Петербурге в семье художника. Учился в Академии художеств, куда поступил в одиннадцатилетнем возрасте. В 1830 получил от Общества поощрения художеств средства для путешествия за границу. Посетив Дрезден, И. поселился в Риме, где долгие годы работал над картиной «Явление Мессии». Выставлена она была в Петербурге в 1858, незадолго до смерти художника.

И. всю жизнь размышлял о судьбах человечества в связи с Писанием; даже его дневник получил название «Мысли при чтении Библии». Первые же крупные полотна художника были посвящены библ. истории Иосифа, однако трактовал их И. еще в академич. манере, с ориентацией на античные образцы («Иосиф, толкующий сны», «Братья находят чашу в мешке Вениамина», эскиз «Иосиф и жена Пентефрия»). Аналогичный характер имела и завоевавшая большой успех картина «Явление Христа Марии Магдалине».

Над «Явлением Мессии» И. трудился более 20 лет. В этой картине художник хотел изобразить поворотный пункт истории и реакцию различных людей на приход Избавителя. И. поставил себе задачу создать историч. полотно, подчеркнув в нем «время и место действия» (этнические типы, костюмы). Это было новаторским шагом в истории живописных интерпретаций Библии, к-рый был отмечен Н.В.Гоголем в его статье об И. К работе было сделано множество эскизов, представляющих самостоятельную художеств. ценность. Но окончат. вариант картины оказался слабее эскизов. Биографы И. усматривают здесь результат духовного кризиса, пережитого художником после прочтения книги *Штрауса «Жизнь Иисуса». И. лично посетил



Александр Андреевич Иванов. Офорт И. Крамского с рис. С. Иванова. 1846 г.

нем. критика и не без его влияния задумал создать цикл библ. картин. Они должны были быть расположены в спец. здании так, чтобы стала наглядной связь между ВЗ и НЗ.

Работе предшествовала серия набросков на темы Кн. Бытия и Кн. Иова, в к-рых *антропоморфизмы Писания трактовались с непосредств. буквальностью. Задуманный план осуществлен не был, но И. успел завершить ок. 200 эскизов ко всей Библии. В них еще больше, чем в картине «Явление Мессии», проявилось стремление И. связать библ. события с их историч. контекстом. Художник тщательно изучал и копировал произведения древневост. искусства. Они учтены и в композициях эскизов, и в их специфически вост. колорите (образы ангелов навеяны ассир. и иран. рельефами, пластика фигур несет на себе печать егип. живописи и скульптуры). Эскизы привлекли внимание ученых и были изданы нем. Археологич. обществом (Берлин, 1879–87). Тем не менее И. не ограничился лишь историч. аспектом: его эс-

кизы насыщены психологич. драматизмом, динамикой борьбы добра и зла, проникнуты ощущением значительности изображаемых событий. Фигуры и сцены, несмотря на сравнительно небольшие размеры эскизов, подчеркнуто монументальны, напоминая библ. фрески *Микеланджело. Следует отметить, что в этой серии, как и в трудах *рационалистич. критиков, земное, человеческое содержание Библии стоит в центре. Даже моменты *теофаний переданы с нарочитым «реалистическим мифологизмом» и тем самым изображены как проекции земного мира.

● А.А.И. Его жизнь и переписка, СПб., 1880; Алленов М.М., А.А.И., М., 1980; Алпатов М.В., А.А.И., т.1–2, М., 1956; Андреева А., Эскизы А.А.И. из библ. истории, «Мир искусства», 1901, № 10; Гоголь Н.В., Историч. живописец И., в кн.: ПСС Н.В.Гоголя, М., 1952, т. 8; Дмитриева Н.А., Библ. эскизы А.И., «Искусство», 1956, № 5; Зуммер В.М., Система библ. композиций А.А.И., К., 1915; его же, Эсхатология А.И., «Ученые записки науч.-исслед. каф. истории европ. культуры», Харьков, 1929, вып.3 (в кн. опубликованы «Мысли при чтении Библии» И.); его же, Свободомыслие художника А.И., в кн.: Вопросы истории религии и атеизма, М., 1956, сб.4; Ракова М.М., А.И., М., 1956.

ИВАНО́В Алексей Иванович (1890–1976), рус. правосл. историк Церкви и знаток *текстуальной критики НЗ. Род. в семье крестьянина Владимирской губ., окончил Шуйское духовное училище, Владимирскую ДС и Петроградскую ДА (1915). В 1916–18 был вольнослушателем историко-филологич. ф-та Петрогр. ун-та. Первоначально занимался историей Византии; работал в Константинополе под руководством известного рус. византолога Ф.И.Успенского. За труд о патриархе Кирилле Лукарисе И. была присвоена степень кандидата богословия. Будучи в Петрогр. ДА профессорским стипендиатом, И. параллельно окончил Историко-археологич. ин-т (1917). В дальнейшем он преподавал историю в различных светских вузах. С 1951 по 1956 И. преподавал византологию и греч. язык в МДА, а с 1956 по 1961 был профессором ЛДА каф. византологии и общей церк. истории. К этому периоду относятся его гл. библ. работы.

В своей магистерской дисс. «Критические издания греческого НЗ и общепринятый Православной Церковью текст» (Загорск, 1952, Ркп.МДА) И. дал отрицательную оценку изданию НЗ *Нестле. Он утверждал, что библ. *текстуальная критика, связанная с именами *Тишендорфа, *Хорта, *Зодена и др. протестантских ученых, грешит субъективизмом. Их ориентация на отдельные, пусть древнейшие, *рукописи слабо обоснована. Необходимо, писал И., вернуться к византийскому тексту (см. ст. Текстус рецептус) как наиболее авторитетному. Кроме того, он указал на важность для текстуальной критики *Лекционариев,



Алексей Иванович Иванов

к-рые, как он считал, недооценивались зап. библеистами. И. выступил и против ряда принятых в совр. текстологии принципов, в т.ч. правила предпочитать более краткие варианты. Ученый привлек внимание экзегетов к вопросу о происхождении наиболее известных *кодексов: *Синайского, *Ватиканского и др. Он отметил, что они «имеют очень мало потомков среди *унциалов и *минускул и стоят одиноко, всеми отвергнутые и забытые». Причину этого И. усматривал в возможном происхождении кодексов из неправославных кругов. Подобная позиция И., естественно, отразилась и на его разборе нового *рус. перевода НЗ, к-рый был осуществлен под ред. еп.*Кассиана на основе зап. критич. изданий. Следует отметить, что установки И. не утвердились в правосл. библеистике (см.ЖМП, 1972, № 9, с.78).

И. принадлежит ценный, насыщенный фактами обзор древних новозав. рукописей и переводов («Текстуальные памятники свящ. новозав. писаний», БТ, 1960, сб.1). В последние годы жизни ученый отошел от библ. тематики и посвятил себя исследованию жизни и писаний прп.*Максима Грека.

◆ К вопросу о восстановлении первоначал. греч. текста НЗ, ЖМП, 1954, № 3; Новый перевод на рус. язык Ев. от Матфея, там же, № 4–5; Новое критич. издание греч. текста НЗ, там же, 1956, № 3–5; К вопросу о Новозаветном тексте, там же, 1957, № 9; О новооткрытом памятнике свящ. новозав. письменности, там же, 1959, № 8; Новое апокрифич. «Евангелие Фомы», там же, 1959, № 9; Неск. замечаний к вопросу о лексиконе «Свида», БТ, 1978, сб.18.

● Бронский В., Проф. А.И.И. (Некролог), ЖМП, 1977, № 11.

ИВРИ́Т, модернизированная форма *древнеевр. языка. Является государств. языком совр. Израиля.

ИГНА́ТИЙ БОГОНО́СЕЦ (Ἰγνάτιος ὁ Θεοφόρος) АНТИОХИЙСКИЙ (ум. в нач. 2 в.), сщмч., один из *Мужей апостольских. О жизни его известно очень мало. *Евсевий Кесарийский утверждает, что И.Б. был вторым, после ап.Петра, епископом Антиохии (Церк.история III,22). Согласно свт.*Иоанну Златоусту, И.Б. был «общником апостолов» (42-я беседа. О св. Игнатии), т.е. либо лично знал их, либо твердо держался их традиции. В правление имп. Траяна (98–117) И.Б. был арестован и препровожден в Рим, где ему предстояло принять мученическую смерть за Христа. Следуя под конвоем в столицу, И.Б. писал письма епископам и христ. общинам. Эти письма являются как бы завещанием мученика, исповеданием его пламенной веры и пастырским наставлением. Сохранилось всего 7 подлинных писем: в Эфес, Смирну, Филадельфию, Рим, Магнезию, Траллию и к св.Поликарпу Смирнскому. Послания имеются в трех редакциях: «пространной», «краткой» и «средней». Наиболее аутентичной признается «средняя». Что же касается мученических актов И.Б., то, как полагает большинство патрологов, они были записаны не ранее 4 в.

Для библ. науки послания И.Б. имеют значение как одно из самых ранних свидетельств о книгах НЗ. В них цитируется Ев. от Матфея (Ефес, 14; Смирн, 6) и приводятся изречения, к-рые говорят о знакомстве автора с Евангелиями от Луки, от Иоанна и Посланиями ап.Павла. Т.о., послания И.Б. доказывают, что осн. книги НЗ уже были общепринятыми на рубеже 1 и 2 вв.

Память сщмч. И.Б. Правосл. Церковь празднует 20 декабря и 29 января.

◆ SC, 1946, t.10; в рус. пер.: Послания св. И.Б., с введ. и примеч. к ним прот. П. Преображенского, СПб., 1902; то же в кн.: Писания Мужей Апостольских, СПб.,

1895[2]; то же в кн.: Раннехрист. Отцы Церкви. Антология, Брюссель, 1978.

● Безе Г., Достоверность наших Евангелий, пер. с нем., М., 1899; *Гусев Д., Св. Игнатий Антиохийский и его послания, ПС, 1895, № 9; НЭС, т.19; Рункевич С.Г., Св. сщмч. И.Б. и его творения, СПб., 1914; Ястребов А., Св. И.Б., ЖМП, 1952, № 5. См. также библиогр. к ст. Святоотеческая экзегеза.

ИГНА́ТИЙ (Матфей Афанасьевич Семенов), архиеп. (1791–1850), рус. правосл. церк. писатель, проповедник и расколовед. Род. в Пинежском уезде в семье сел. псаломщика. Рано обнаружившиеся способности позволили ему получить богосл. образование. После семинарии стал преподавателем франц. языка. В 1819 избран секретарем Архангельского отделения *Росс. библ. общества. В это время он принял участие в составлении первой рус. «*Симфонии на Моисеево Пятокнижие» (М., 1823). В 1820 И. принял постриг и в том же году был рукоположен в иеромонаха. Преподавал греч. язык в низшем отделении СПб.ДА; с 1822 архимандрит. В 1823 назначен ректором Новгородской ДС. Хиротонисан И. был во еп. Старорусского (1828), затем стал устроителем новообразованной Олонецкой епархии, где христианство еще недостаточно утвердилось. В 1847 переведен на Воронежскую кафедру. Перу И. принадлежат исагогико-герменевтич. «Примечания к чтению и толкованию Свящ. Писания» (СПб., 1848), составленные, гл. обр., по комментариям св. отцов.

◆ Чтения о св. первоверховном ап. Петре, СПб., 1849.

● ПБЭ, т. 5, с.793–96.

ИЕГОВИ́СТ (усл. обозначение ЯЭ, лат. JE), согласно *четырех источников Пятикнижия теории, гипотетич.



Архиепископ Игнатий (Семенов)

текст, в к-ром были слиты источники *Яхвиста и *Элохиста. И. обычно датируется 8 в. до н.э.

ИЕГОВИ́СТСКАЯ ЭКЗЕГЕ́ЗА, толкование Библии в духе секты «свидетелей Иеговы» (иеговистов). Рус. вариант иеговизма возник в сер. 19 в. в результате эсхатологич. проповеди отставного военного Н.С.Ильина (1809–90), к-рый был сослан в Сибирь, а затем освобожден как душевнобольной. После его смерти секта угасла.

Наибольшее распространение получил американский вариант иеговизма, основателем к-рого считается протестантский проповедник Чарлз Расселл (ум.1916). Первоначально движение группировалось вокруг «Общества исследователей Библии». С 1931 оно было переименовано в «Общество свидетелей Иеговы» (от ошибочного произношения св.Имени; см. ст. Имена Божьи).

Центр иеговистов в наст. время находится в Бруклине (США), где издается их журнал «Сторожевая башня». Общедоступное изложение Библии с

т. зр. «свидетелей Иеговы» содержит книга «От потерянного Рая к возвращенному», переведенная на ряд языков, в т.ч. и на русский (1962). И. э. сочетает крайний *вербализм и *фундаментализм с ревизией всех церк. традиций и догматики. Осн. упор делается на апокалиптич. пророчества и *эсхатологию, толкуемую в грубо реалистич. плане. Согласно учению иеговистов, единый Бог, именуемый Иеговой, создав мир в течение 42 тыс. лет, предоставил свободу действий для сатаны. Подавляющее большинство людей оказалось на стороне врага Божьего. События библ. истории давали прообразы грядущего суда Иеговы над сатаной и его приверженцами (отсюда в И. э. сильный акцент на актах небесного возмездия грешникам).

*Христология иеговизма напоминает арианскую; догматы о Троице и Богочеловечестве отвергаются. Иисус пришел на землю как некое небесное Существо, чтобы подготовить новый рай. В последней битве Бог окончательно сразит сатану и его приверженцев. От полного уничтожения спасутся только 144 тыс. «свидетелей Иеговы». Они будут воскрешены, и на земле наступит мирная счастливая жизнь. Эти хилиастические чаяния иеговизм связывал с определ. датами: сначала назывался 1914, а затем 1925.

● Бартошевич Э.М., Борисоглебский Е.И., Свидетели Иеговы, М., 1969; Иванов Н., Секта иеговистов, ЖМП, 1959, № 12; NCE, v.7, p.864–65.

ИЕЗЕКИ́ЙЛЯ ПРОРО́КА КНИ́ГА, канонич. книга ВЗ, входящая в состав сборника *Великих пророков. Содержит 48 глав; включает картины таинственных видений, автобиографич. эпизоды и пророч. речения (см. ст. Жанры литературные). «Текст книги прор.Иезекииля, — отмечает ее комментатор *Скабаллановић, — считают наиболее поврежденным в целом Ветхом Завете». Эта «поврежденность» выражается в большом числе *разночтений в рукописях и переводах. Однако общий строй, смысл и содержание И.п.К. сохранены полностью.

Авторство и датировка. Писатель книги называет себя Иезекиилем (евр. יחזקאל, *йехезкéл*), сыном Вузия, священником Иерусалимского Храма. Он пишет в Вавилоне, где оказался с первой группой депортированных иудеев (597). Их переселение было предупредительной мерой Навуходоносора II (605–562), к-рый десять лет спустя разрушил Иерусалим. Пророк жил на берегу канала Ховара (Кебару), близ Ниппура, в поселке Тель-Авив. Лишенный возможности совершать богослужение, Иезекииль стал наставником и пастырем изгнанников. В его доме часто собирались люди, чтобы делиться мыслями и слушать его речи (8:1; 14:1; 20:1). Переселенные имели постоянную связь с родиной и с тревогой следили за развитием роковых событий, ведших к катастрофе. В 592 Иезекиилю было видение, и Господь призвал пророка возвещать Его волю, а через 5 лет пришло известие о гибели Иерусалима. Тогда же скончалась жена пророка (24:15-19). Одинокий, исполненный печали, пророк стал с этого времени утешителем народа, тайнозрителем грядущего Града Божьего. Последней датой в книге является весна 571. По-видимому, вскоре закончился и земной путь пророка. По преданию, гробница его находилась около нынешнего Бирс-Нимруда.

Правосл. Церковь празднует память прор.Иезекииля 21 июля. *Паремии из И.п.К. читаются на Страстной седмице.

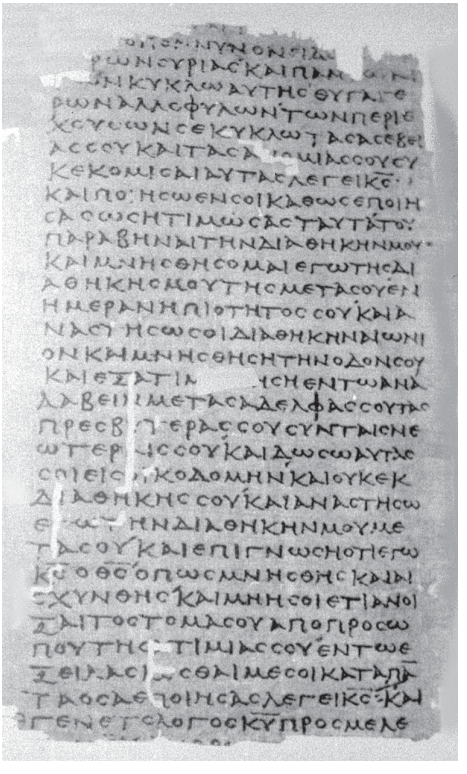
Характер и композиция книги. Иезекииль — пророк-мистик в том смыс-

ле, что преимущ. является тайнозрителем: он созерцает видения, в к-рых ему открываются непостижимое бытие Божье и сокровенный смысл судеб ветхозав. Церкви. Его книга есть запись виденного им в состоянии «восхищения». Поэтому пророк нередко пользуется загадочными образами, *символами и *аллегориями. Они необходимы ему, чтобы передать вещи, трудно выразимые на обычном языке. Кроме того, Иезекииль чаще, чем предшествующие пророки, прибегает к *символическим действиям. Как писатель он может быть признан родоначальником *апокалиптич. лит-ры. Другой особенностью книги является ее стройная, единая композиция. За исключением отд. мест, план И.п.К. принадлежит самому пророку, хотя, возможно, его ученики придали ей более законченный характер.

Книга делится на пять частей: 1) видение *Славы Божьей и призвание пророка (1—3); 2) пророчества против грешной Иудеи. Слава Господня покидает Храм. Предсказание о гибели Иерусалима (4—24); 3) пророчества о народах Востока (25—32); 4) пророчество о возрождении ветхозав. Церкви (33—39); 5) видение Града Божьего (40—48).

Тщательное исследование И.п.К. привело мн. экзегетов к мысли, что первонач. распределение частей было неск. иным (напр., за 10:1-19, вероятно, следовал 22 ст. гл.2).

Духовный смысл И.п.К. Книга открывается видением *Славы Божьей, самым грандиозным и величественным во всем ВЗ. Слава движется над равнинами Месопотамии, несомая гигантским огненным Ковчегом. Пытаясь описать его, пророк дает понять, что прибегает лишь к отдаленным «подобиям», к образам расплавленного металла, молнии, радуги. Поддерживают небесную колесницу четыре херувима с лицами человека, тельца, льва и орла. Их обращенность на четыре стороны указывает на вселенскую природу Ковчега. Это образы твари — видимой и невидимой. В них запечатлены черты людей, скота, зверей земных и птиц небесных, и в то же время они принадлежат к миру духа. Херувимы как бы служат живым космическим престолом Славы. Колеса (евр. **אופנים**, *офани́м*) означают, по мнению экзегетов, небесные сферы, а очи на них — звезды. Характерно, что Иезекииль постоянно называется в книге «сыном человеческим», и тем самым подчеркивается дистанция между Сущим и смертным. Непостижимость, запредельность Творца передается в видении как слепящий свет, как неисповедимая тайна. Это первый аспект От-



Греческий перевод Книги пророка Иезекииля. Папирус Честера Битти. 1 в. н.э.

кровения Иезекииля, к-рый связывает Богоявление на Ховаре с Синайским Богоявлением.

Знаменательно и то, что пророк видит Славу н е в Х р а м е. Боги язычников были неотделимы от своих народов и святилищ, они исчезали вместе с народами, к-рые их чтили; истинный же Бог абсолютно свободен. Если люди недостойны святыни, она их может покинуть.

Следует помнить, что Иезекииль — священник, призванный на пророческое служение; в центре его внимания находится культ, к-рый есть предстояние Богу (стиль И.п.К. местами напоминает стиль *Священнической традиции Пятикнижия). Слава нисходила к людям, благоговейно возносившим хвалу Сущему. Но наступил момент, когда грехи народа нарушили единение между Богом и человеком. Иезекииль рисует как бы свящ. драму в трех актах — драму, к-рая повествует об отношениях между Богом и Общиной верных.

Первый акт: перед внутренним взором пророка предстает Иерусалим и Храм, осквернённые грехами. Он видит, как слава Господня, уносимая херувимами, покидает святилище. Дом Божий остается пуст (10:1-20; 11:22-25). Пастыри Израиля и народ оказались недостойными; остались лишь немногие, сохранившие чистоту. Им кажется, что на чужбине Бог их покинул: «Иссохли кости наши, и погибла надежда наша, мы оторваны от корня» (37:11). Но вместо дурных пастырей Сам Сущий приходит к ним как Добрый Пастырь. Второй акт священной драмы начинается с картины возрождения ветхозав. Церкви. Пророк созерцает поле, покрытое костями. Над ним проносится живительное дыхание Божье. И, как во дни сотворения человека, мертвый прах обретает жизнь.

Нек-рые толкователи думали, что в этом видении содержится прообраз грядущего Воскресения из мертвых; но другие (напр., блж.*Иероним) предпочитали следовать прямому смыслу пророчества: «Вот, Я открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших и введу вас в землю Израилеву» (37:12). В третьем акте Бог приводит Иезекииля на высокую гору и показывает ему Новый Иерусалим, идеальный Град Божий. «И привел меня к воротам, к тем воротам, которые обращены лицом к востоку. И вот, слава Бога Израилева шла от востока, и глас Его — как шум вод многих, и земля осветилась от славы Его. Это видение было такое же, какое я видел прежде, точно такое, какое я видел, когда приходил возвестить гибель городу, и видения, подобные видениям, какие видел я у реки Ховара. И я пал на лице мое. И слава Господа вошла в Храм путем ворот, обращенных лицом к востоку. И поднял меня дух и ввел меня во внутренний двор, и вот, слава Господа наполнила весь Храм» (43:1-5).

В ожидании этого дня верные не должны поддаваться унынию. Пусть они не смогут совершать богослужения, пусть Храм будет разрушен, но это не значит, что Бог забыл Свою Церковь. «Так говорит Господь Бог: хотя Я и удалил их к народам и хотя рассеял их по землям, но Я б у д у д л я н и х н е к о т о р ы м [букв. м а л ы м. – А.М.] с в я т и л и щ е м в т е х з е м л я х, к у д а п о ш л и о н и (здесь и далее разр. наша. — А. М.). Затем скажи: так говорит Господь Бог: Я соберу вас из народов и возвращу вас из земель, в которые вы рассеяны; и дам вам землю Израилеву. И придут туда, и извергнут из нее все гнусности ее и все мерзости ее. И дам им с е р д ц е е д и н о е, и д у х н о в ы й вложу в них, и возьму из плоти их сердце каменное, и дам им

сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим» (11:16-20).

С Новым Иерусалимом будет заключен «завет мира, завет вечный» (37:26). Образ Града Божьего символический. Пророк описывает его формы, размеры, план Храма. В этих описаниях заключен глубокий смысл. Город открыт четырем сторонам света и имеет форму квадрата — знак вселенскости. Храм отделен от царского дома, что означает независимость духовной власти Закона от власти монарха. Земля поделена на равные участки; это справедливое деление относится и к иноплеменникам (евр. גרים, גר, *гер, гери́м*). «Тем самым, — отмечает *Даниелу, — пророк сближается с великими социальными реформаторами всех времен... Это одна из составных частей его мессианизма. И все же этот социальный реформатор прежде всего священник... Земной Град и Град Божий никогда не сливаются и никогда не теряют связи между собой». По мнению Скабаллановича, Новый Иерусалим есть образ послепленной ветхозав. Церкви.

Самого Иезекииля иногда называют основателем *иудейства — уже не как нации, а как Общины. Однако смысл пророчества, по-видимому, шире: «Завет вечный» и возвращение славы знаменуют Новый Завет, а «река жизни», к-рая вытекает из-под порога Храма, означает источник благодати, к-рый будет питать Церковь в апокалиптич. мессианское время. И все же горизонт И.п.К., по большей части, ограничен ВЗ. Слава остается сокрытой, она ограждена от людей стенами Храма, чертой, за к-рую нельзя переступить. Богослужение попрежнему есть свидетельство веры перед тайной сокровенного Божества, приблизиться к Которому не может ни один смертный.

В И.п.К. дан ответ на недоуменные вопрошания тех, кто был подавлен мощью языч. цивилизации и кто скорбел о Храме и Ковчеге. Все зримые святыни, отмечал пророк, и все земное величие — ничто в сравнении с неприступной славой Господа. В то же время Откровение, данное Иезекиилю, высоко ставит личность человека. Отныне старый закон родового возмездия, отражавший слабо развитое личностное сознание, уходит в прошлое. Грешник и праведник несут ответственность только за себя. «Сын не понесет вины отца, и отец не понесет вины сына, правда праведного при нем и остается, и беззаконие беззаконного при нем и остается» (18:20). Для грешника, однако, не закрыт путь к покаянию (18:21-23). Учение о личной ответственности, об Общине верных, о запредельности Божества, о возрождении и прощении делает И.п.К. важной вехой в истории ветхозав. сознания и сохраняет ее значение и для эпохи НЗ.

И.п.К. имела огромное влияние на священную и апокрифич. письменность. Хотя в древности были сомнения в ее каноничности (Шабба, 136), авторитет ее постепенно утвердился и она без колебаний была принята и в христ. *канон.

● Арсеньев В.С., Иезекииль 37,1–14, М., 1894; *Бухарев А.М., Св.пророк Иезекииль, М., 1864; *Воронцов Е., К вопросу о библ. походе Гога и Магога, ВиР, 1905, № 1; З-в А., Видение Славы Господней, ЧОЛДП, 1889, № 9; еп.*Михаил (Лузин), Пророки Иезекииль и Даниил и книги их пророчеств, Тула, 1903; Недзвецкий В.К., Перед видением Иезекииля, ВЦ, 1906, № 9; N. N., Опыт объяснения пророчества, заключающегося в 23–25 ст. 34 гл. кн. прор. Иезекииля, ЧОЛДП, 1889, № 10; НЭС, т. 20; Павловский-Михайлов Ф., Жизнь и деятельность прор. Иезекииля, ЧОЛДП, 1878, № 2, 7, 12; ПБЭ,

т.6, с.211–219; *П и с а р е в С.Д., Видение прор. Иезекииля о Новом Храме и Новом Иерусалиме, ПО, 1868, № 3; *Р о ж д е с т в е н с к и й А.П., Видение св. прор. Иезекииля на реке Ховар, СПб., 1895; *С к а б а л л а н о в и ч М.Н., Первая глава кн. прор. Иезекииля. Опыт изъяснения, Мариуполь, 1904; е г о ж е, Что дает богословию первая глава кн. прор. Иезекииля, ТКДА, 1905, № 6; е г о ж е, Таинственный храм прор. Иезекииля, ТКДА, 1908, № 3, 8; е г о ж е, Кн. прор. Иезекииля, ТБ, т.6; [С м и р н о в А.] Записанный день. Из жизни прор. Иезекииля, М., 1880; Т у р р О.Д., Книга пророка Иезекииля, 1967 (Ркп. МДА); *Ф р а н к-К а м е н е ц к и й И.Г., Колесница Иеговы, «Яфетический сборник», 1930, VI; B r e c h e t, Ezéchiel aujourd'hui, Genève, 1979; B u r n i e r - G e n t o n J., Ezéchiel, fils d'homme, P., 1983; M o n l o u b o u L., Un prêtre devient prophète Ezéchiel, P., 1972; проч. иностр. библиогр. см. в JBC, v.I; NCCS, а также в ст.: Исагогика; Плена период; Пророки.

ИЕ́НЗЕН Петер — см. Мифологическая теория происхождения христианства; Панвавилонизм в библеистике.

ИЕРЕМИ́АС (Jeremias) Иоахим (1900–79), нем. протестантский библеист и экзегет. Род. в Дрездене в семье пастора; молодые годы провел в Палестине, где тогда жил и работал его отец. Это способствовало развитию библ. интересов И., а знание вост. природы и обычаев помогло ему в дальнейшем как толкователю Писания. После завершения высшего богосл. образования И. был орд. профессором Свящ. Писания НЗ в ун-тах Берлина (1928–29), Грейфсвальда (1929–35) и Геттингена (с 1935 до конца дней). В 1957 Упсальский ун-т присвоил ему звание доктора богословия «гонорис кауза».

И. вступил в новозав. науку всесторонне подготовленным: ученик *Дальмана, он продолжил его изыскания и вскоре был признан одним из авторитетнейших знатоков *арам. языка. Хотя первый период его деятельности совпал с безраздельным господством на Западе *«истории форм» школы и сам И. не избежал ее влияния, он не разделял скептицизма этой школы. В основании Церкви, утверждал он, лежит не просто сотериологич. *керигма, а реальное существование Христа, Его Откровение о Своей жизни и миссии. Изучая Евангелия, И. пришел к выводу, что они дают возможность услышать подлинное слово Христово. За греч. языком евангелистов, отмечал И., явственно проступает арам. речь. В «Источнике речений» (см. ст. Квелле) он предпочитал видеть скорее *устную традицию, нежели письменный документ. Однако И. соглашался с существованием нек-х письменных *источников, к-рыми пользовались евангелисты, в т. ч. ев. Лука, переработавший их после посещения Рима.

В исследовании «Евхаристические слова Иисуса» («Abendmahlsworte Jesu», Gött., 1935) И. приходит к выводу, что «предание о Тайной Вечере сохранило драгоценное воспоминание о сущности того, что говорил Иисус на Вечери».

Книга «Притчи Иисуса» («Die Gleichnisse Jesu», Z., 1947) дает многогранный анализ еванг. притч и показывает, что в них присутствуют следы двух *«жизненных контекстов». С одной стороны, притчи были собраны Церковью и евангелистами в соответствии с нуждами эллинистич. общин; причем новая аудитория и сам перевод на греч. язык не могли не сказаться на форме, в какой притчи дошли до нас. Но, с другой стороны, это, по мнению И., не затемнило первоначального их смысла, к-рый может быть понят и сегодня.



Иоахим Иеремиас

Для *языко-христ. общин притчи были прежде всего назиданиями, относящимися к повседневной жизни. В проповеди же Христа они пронизаны призывом бодрствовать перед лицом Божьего посещения, когда каждый должен будет дать отчет. И. подчеркивает гиперболич. характер мн. притч, тесно связанных с благовестием о вселенском Царстве Господнем. Так, в притче о закваске (Мф 13:33; Лк 13:20-21) «три меры муки» означают «такое количество, которым можно было бы насытить больше ста человек». В этом заключено указание на обилие даров Царства. То же самое И. находит и в притче о горчичном зерне (Мк 4:32). Дерево, вырастающее из него, не столько ботаническая реальность, сколько эсхатологич. иносказание. В *апокрифах и у *пророков птицы, вьющие гнезда среди ветвей, нередко символизировали язычников, к-рые находят пристанище под сенью истинной веры. Своеобразно толкование И. притчи об овцах и козлищах. Он полагает, что она в первую очередь относилась к иноплеменникам, не ведавшим богооткровенной религии. Контраст между началом и итогом в притчах (малое зерно — дерево, малая закваска — тесто, кажущаяся неудача сеятеля — успешный результат его труда) указывает на одну из важнейших сторон еванг. проповеди: «Час Божий приближается! Более того, он уже коснулся нас! В том, что Господь начинает, уже заключен и конец. Никакие сомнения в Его миссии, никакие насмешки, маловерие, нетерпение не могут поколебать этой уверенности: начиная с самого малого, вопреки неудачам, Бог доводит начатое до полного завершения».

Толкованию притч способствовало глубокое знание И. еванг. эпохи и среды. Этой теме посвящена его книга «Иерусалим времен Иисуса» («Jerusalem zur Zeit Jesu», th.1–2, Lpz., 1923–24). В ней И. рисует самую подробную (после труда *Шюрера) картину жизни в Иудее во дни земного служения Иисуса Христа. Описаны экономич. положение страны, ее политическая и социальная ситуация, жизнь духовенства, книжников, фарисеев, состояние рабов, женщин, прозелитов и т.д. В ряде трудов И. проводил сравнение между Евангелиями и *Кумранскими текстами. Вывод ученого вполне недвусмыслен: находки рукописей Мертвого моря лишь оттенили «контраст между Иисусом и религией того времени», а *ессеи, к-рых считали наиболее близкими к христианству, предстали как его антиподы. «Там, в монастыре у Мертвого моря, — писал И., — живет в суровом покаянии маленькое воинство аскетов, святых, небесное ополчение. Устремленное к совершенной чистоте, строго чтущее Закон, оно непоколебимо в ненависти к врагам Божьим, оно отвергает изгоев, хромых, слепых. Здесь же Иисус проповедует беднякам, обездоленным и нищим непостижимую и безграничную любовь

Божью, провозглашает зарю радостного времени, когда слепые прозревают, хромые начинают ходить и на бедных изливается благодать. Это два мира, встретившихся лицом к лицу».

И. утверждает, что обращение Иисуса Христа к Богу «Авва», «Отче» есть беспрецедентное явление в истории религии. «Аввой» называли дети своих отцов. Это доверчивое, сыновнее обращение, к-рое повторялось и в языкохрист. церквах, передает самую суть Благой Вести о чадах Божьих. Хотя критики И. указывали ему на то, что обращение «Авва» было известно и в иудейской лит-ре, несомненно, что духовность НЗ имеет неповторимые черты непосредственности и доверия, к-рые выразились в этом арам. слове.

Особняком стоит труд И. «Неизвестные слова Иисуса» («Unbekannte Jesusworte», Z., 1948). В нем рассмотрены важнейшие *аграфы, их происхождение и достоверность. Признавая, что нек-рые из них можно считать действительно восходящими ко Христу, И., однако, пишет: «Истинное значение внеевангельского предания состоит в том, что оно отчетливо выявляет уникальную ценность нашего Четвероевангелия. Тот, кто хочет знать о жизни Иисуса и Его провозвестии, найдет и то и другое лишь в четырех канонических Евангелиях. Отдельные речения Господа могут дать нам только дополнения, дополнения ценные и важные, но не более того».

И. внес большой вклад в разработку *богословия НЗ — как многочисл. статьями для словаря Г.*Киттеля, так и спец. монографиями.

В «Богословии Нового Завета» («Neutestamentliche Theologie», Gütersloh, 1971) И. подчеркивал, что Христос с особой суровостью обращался к трем категориям людей: духовенству, книжникам и фарисеям. Это значит, что Он произнес суд над старым законническим благочестием. Именно самодовольная набожность, сакральное и формальное понимание праведности больше всего отдаляют от Бога. Вера Евангелия — это вера, проникнутая сознанием богосыновства. Она выражена в простых словах *Молитвы Господней, к-рая, по И., лишена иератического, сакрального характера. В ней человек выражает свое непосредственное доверие и любовь к Отцу.

И. решительно отклонил гипотезу, распространенную среди радикальных критиков, согласно к-рой под *Сыном Человеческим Христос подразумевал не Себя, а некое иное мессианское Лицо. То, что Христос говорил о Сыне Человеческом, выражает различие между Христом уничиженным и прославленным. Начало Своего прославления Христос видел в страданиях, к-рые Его ожидают. Вершина же прославления — в восстании Иисуса из гроба. Это, по словам И., «не единичный акт божественного всемогущества в ряду событий, стремящихся к концу», а начало «эсхатона», начало эры *Парусии. Само возникновение Церкви было возможно именно в силу такого восприятия апостолами пасхальной тайны. Ее основы тесно связаны с эсхатологич. трапезой, к-рая есть евхаристия. В ней осуществляется мистическая реальность общины, нового народа Божьего.

◆ Jesus als Weltvollender, Gütersloh, 1930; Das Problem des historischen Jesus, Stuttg., 1960; Die theologische Bedeutung der Funde am Toten Meer, Gött., 1962; The Central Message of the New Testament, L.–N.Y., 1965; Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Gött., 1966.

● «Логос», 1971, № 7; Genthe, 1977, s.279–83; *Harrington W.G., The Path of the Biblical Theology, Dublin, 1973.

ИЕРЕМИ́И ПЛА́ЧА КНИ́ГА — см. Плача Книга.

ИЕРЕМИ́И ПОСЛА́НИЕ, *неканонич. книга ВЗ, написанная от лица прор. Иеремии. Имеется лишь в греч. и сир. версиях, но, возможно, первоначально была написана на евр. языке. В нек-рых рукописях И.П. присоединяется к Кн. Варуха. Книга состоит из 1 гл. (72 ст.). По общему мнению экзегетов, И.П. не принадлежит пророку, а написано неизвестным автором неск. веков спустя после смерти Иеремии. Нек-рые экзегеты связывают Послание с *«жизненным контекстом» фригийской *диаспоры, большинство же полагает, что И.П. было написано в Вавилоне после того, как Ал.Македонский возродил там древние языч. праздники. Наиболее вероятной датой книги признается 3–1 вв. до н.э. И.П. целиком посвящено обличению идолопоклонства. Изображая процесс изготовления кумиров, автор Послания говорит о бессилии созданий рук человеческих (следует подчеркнуть, что язычники верили в идолов как в носителей силы божеств).

● *Розанов Н.П., Послание Иеремии, ТБ, т.6; *Жданов А.А., О послании Иеремии, ПТО, 1888, т.42; APOT, v.1, p.596–611.

ИЕРЕМИ́И ПРОРО́КА КНИ́ГА, канонич. книга ВЗ, входящая в состав сб. *Великих пророков. Содержит 52 главы. Включает циклы речений и псалмов пророка, а также фрагменты его биографии. Греч. перевод И.п.К. короче евр. текста; в частн., в нем отсутствуют повторы, к-рые свойственны евр. тексту. Однако греч. версия не есть простое сокращение: она ориентирована на одну из древних рукописных традиций, к-рая засвидетельствована Кумранским фрагментом книги.

Жизненный путь пророка. О личности и служении Иеремии известно больше, чем о к.-л. из пророков-писателей, поскольку он сам многое сообщил о себе, а собиратель его речений (возможно, Варух) присоединил к ним биографич. разделы.

Иеремия (евр. **ירמיהו**, *ИРМЕЙА́ХУ*), сын Хелкии, род. ок. 645 до н. э. под Иерусалимом в небольшом левитском городке Анафофе (евр. **ענתות**, *АНАТО́Т*). Он принадлежал к наследственному роду священников, но вместо служения алтарю был призван на служение Слову Божьему. Детство его пришлось на годы царя Манассии, когда пророки подвергались преследованиям (4 Цар 21:16; Иер 2:30), а в юности он стал свидетелем успехов благочестивого царя Иосии, к-рый воспользовался упадком Ассирии и вернул под свою власть северные области страны. Ок. 625 Господь призвал Иеремию на проповедь, хотя сам он всячески этому противился. «О, Господи Боже! — молился он, — я не умею говорить, ибо я еще молод». Но судьба его была предначертана: «Прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя: пророком для народов (здесь и далее разр. наша. — А.М.) поставил тебя». Т.о., миссия Иеремии не должна была ограничиваться ветхозав. Церковью: он посылался глашатаем воли Божьей ко всем народам. Иеремия должен был «искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать» (1:5-10). Разрушать ему предстояло заблуждения и иллюзии, а насаждать — семена истинного богопочитания.

На всей жизни Иеремии лежит печать трагичности. Заступник народа, болевший за него душой, он вынужден был говорить ему горькую правду, беспощадно ломать укоренившиеся взгляды, предсказывать катастрофы, быть их свидетелем и участником.

Первые его проповеди были направлены против тех, кто слишком полагался на политич. возрождение царства. Благословение Божье сохранится, говорил пророк, только при трех условиях: если люди покаются, будут свято блюсти законы справедливости и станут уповать только на Бога, а не на земную силу. Но Иерусалим остался глух к слову пророка, и он вернулся в Анафоф.

В 622 царь Иосия провел богослужебную реформу. Забытая Кн. Закона (вероятно, Втор; см. ст. Пятикнижие), к-рую нашли в Храме (4 Цар 22:3-20), была торжественно кодифицирована и объявлена священной для всего народа. В соответствии с указаниями книги реформа Иосии не только покончила с пережитками политеизма, но и упразднила все святилища, кроме Храма Соломона. Иеремия поддержал эти преобразования (Иер 11:2), что вызвало вражду к нему духовенства Анафофа, недовольного реформой.

Между тем падение Ниневии (612) привело к схватке за власть между фараоном и усилившимся Халдейским царством. Пытаясь сохранить свою независимость, царь Иосия вмешался в эту борьбу и погиб в битве при Мегиддо (609). Израиль на время стал данником Египта. Царем в Иерусалиме фараон Нехо II поставил двадцатипятилетнего Иоакима, к-рый не собирался продолжать дело своего отца Иосии.

И снова Бог послал Иеремию на проповедь. Он появился у ворот Храма, куда обычно стекались толпы людей, и во всеуслышание заявил, что им нельзя уповать на святыню, пока они будут «притеснять иноземца, сироту и вдову», пока не покончат с нечестием и злыми обычаями. Богослужение нераскаянных грешников не угодно Богу. «Не соделался ли вертепом разбойников в глазах ваших дом сей, над которым наречено имя Мое? Вот, Я



Пророк Иеремия. Фреска Георгиевского собора в старой Ладоге. 12 в.

видел это, говорит Господь» (7:11). В словах пророка увидели оскорбление Храма и веры. Его пытались схватить, и только вмешательство царедворцев на сей раз спасло Иеремию. Однако, чтобы устрашить возмутителей спокойствия, царь Иоаким велел казнить одного из единомышленников Иеремии, прор. Урию. С этого времени начинается крестный путь пророка. Муки своего сердца он изливает в псалмах, к-рые принято называть его «исповедями» (11:18-23; 12:1-6; 15:10-21; 17:12-18; 18:18-23; 20:7-18). Он разрывался между жалостью к ослепленным грешникам и необходимостью угрожать им, страдал, предвидя возмездие народу и не имея возможности предотвратить его из-за глухоты князей. Иеремия не остановился и перед прямыми обличениями Иоакима (22:15-19).

В 605 после победы над фараоном халдейский царевич был коронован в Вавилоне как Навуходоносор II. Иеремии было открыто, что отныне политич. власть переходит к этому человеку, что Израиль должен посвятить се-

бя делам веры и не противиться новому владыке Востока. Пророчества об этом Иеремия продиктовал своему ученику Варуху, к-рый прочел их перед народом с балюстрады Храма, после чего царедворцы отнесли свиток царю. Иоаким выслушивал чтение по частям, отрывал прочитанные куски свитка и бросал их в жаровню в знак полного презрения к словам пророка. Но это не остановило Иеремию. Он снова велел Варуху записать Слово Господне, добавив к прежним новые грозные предостережения. Вскоре его схватили и поставили у ворот в колодках, как у позорного столба.

Осенью 598 царь Иоаким внезапно скончался. Престол перешел к его сыну Иехонии. Но и тот не внимал голосу Иеремии и поддерживал фараона против Навуходоносора. Через год халдеи, разбив армию Египта, осадили Иерусалим. Иехонии пришлось сдаться, и Навуходоносор отправил его вместе с партией иудейской знати в Вавилон (в эту партию входил и прор. Иезекииль). Царем халдеи утвердили брата Иехонии, Седекию. Этот слабовольный монарх оказался игрушкой в руках военной партии, к-рая постоянно толкала его на гибельный путь — отложиться от Вавилона. Иеремия был на грани отчаяния. Теперь его надежды были сосредоточены вокруг «остатка» — тех, кто был уведен на чужбину (24:1-10; 29). Они должны покаяться и понять свое истинное призвание. Ему же оставалось бессильно смотреть на агонию Иерусалима. Пророка объявили изменником и бросили в ров, где он едва не погиб. Вскоре его перевели в караульное помещение при дворце, где царь тайком вопрошал его о будущем. Иеремия пытался внушить ему: необходимо оставить расчеты на союзников и сохранять верность Навуходоносору. Но тщетно — Седекия отрезал себе все пути к отступлению. В 588 халдеи вторглись в Палестину; одна за другой пали ее главные крепости. Началась осада Иерусалима. Помощи ждать было неоткуда. Народ голодал (см. ст. Плача Книга). 19 июля 587 халдеи пробили брешь в стене города. Царь пытался со своими людьми скрыться за Иорданом, но был настигнут. Навуходоносор приказал убить у него на глазах его детей, а самого, ослепив, отправить в Вавилон. Город был разрушен, а Храм сожжен вместе с Ковчегом, как и предсказывал Иеремия.

Халдеи освободили пророка, и он стал советником Годолии, нового наместника Иудеи. Но вскоре Годолия был убит сторонниками военной партии, к-рые, совершив это преступление, решили бежать в Египет от гнева Навуходоносора. Они заставили Иеремию идти с ними. Какое-то время он жил и проповедовал в иудейской колонии Египта. В последние годы Господь вселил в сердце престарелого пророка чувство надежды. Один из циклов его речей, условно называемый «Книгой Утешения» (30–31), возвещал уже о Новом Завете. По преданию, о к-ром свидетельствует прп.*Ефрем Сирин, Иеремия умер мученической смертью, побитый камнями (Толкование на Иер. Предисловие). После его смерти Варух, собрав писания учителя, перебрался в Вавилон.

Влияние Иеремии на последующие поколения было огромным. В нем видели образец неподкупного глашатая воли Божьей. Во времена земной жизни Спасителя нек-рые считали его воскресшим (Мф 16:14). Как пишет А.*Олесницкий: «От имени пророка Иеремии и его скорбных священных речей и песней и всякое оплакивание потерянного, литературно изложен-

ное, называется у нынешних христианских народов иеремиадою».

Память пророка Правосл. Церковь празднует 1 мая.

Особенности и структура И.п.К. И.п.К. не просто возвещение пророком Слова Божьего: это глубоко личностное произведение, к-рое состоит из диалогов между Богом и Его посланником. Нигде в ВЗ сила божественного Слова не явлена с такой очевидностью: Иеремия не может противиться Ему. Он не желает растравлять раны народа и говорить о бедствиях, но власть Слова оказывается неодолимой. Пророк сетует, плачет, с сыновним доверием и дерзновением открывает Господу свою страдающую душу. Это первый пророк, у к-рого профетическая харизма сочетается с даром псалмопевца. Он с поразительной искренностью открывает тайники своего сердца, давая читателям книги возможность прикоснуться к нему как к живой личности. Псалмы Иеремии в совр. экзегетике получили название «исповедей» по их сходству с известной книгой блж.*Августина.

И.п.К. не является произведением, написанным в одно время. Пророк писал ее долгие годы (примерно с 625 по 580) и собирал в неск. этапов. Первый известный нам этап — это книга о народах, продиктованная Варуху ок. 604, а затем повторенная и расширенная. Последнее собрание речений адресовано уже иудеям, переселившимся в Египет (гл.44). Варух сопровождал Иеремию в Египте (43:3,6), но, поскольку его книга была сохранена вавилонскими переселенцами, есть все основания думать, что именно Варух привез ее в Халдею. Он же мог добавить к ней биографич. разделы. Т.о., И.п.К. является многоплановым сборником свящ.текстов, включающих пророчества, «исповеди» Иеремии и сказания о его жизни. Они расположены в книге след. образом: 1) призвание пророка (1:1-19); 2) пророчества об Иудее (2:1-25; 38); 3) борьба Иеремии с лжепророками. «Книга Утешения» (26–35); 4) крестный путь пророка (36–45); 5) пророчества о народах (46–51); 6) историч. эпилог (52).

Провозвестие И.п.К. Как левит, пророк Иеремия был связан с духовной традицией Севера, что сказалось на близости его книги к Кн. прор.Осии и Второзаконию. Одна из основных ее мыслей — условность Завета. Грех полагает преграду между Богом и людьми, поэтому Обетование может исполниться только на «остатке». Иеремия — страстный обличитель национализма, войны, надежд на политич. силу. Призвание ветхозав. Церкви он понимает чисто духовно. Отсюда его непримиримость к культовому формализму и проповедь истинной веры, к-рая живет в сердце. Иеремия — пророк «личной религии», провозвестник богопочитания «в духе и истине» (ср.Ин 4:23). Ковчег и Храм, говорил он, ничего не значат, если люди попирают заповеди и не хранят верность Богу. Судьбы мира, по Иеремии, зависят не от людей, а от Творца. Верные должны проникнуться к Нему сыновним доверием. Неверные же сами пожнут плоды своей неверности. Их грех, однако, не сможет изменить замыслов Божьих. «Вот наступают дни, говорит Господь, — читаем мы в «Книге Утешения», — когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды Новый завет — не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними, говорит Господь. Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон

Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом» (31:31-33). Это мессианское пророчество дополняется пророчеством о Давидовой Отрасли праведной, т.е. о Царе-Спасителе (23:5; *паремия на Рождество Христово). Великие обетования, данные Иеремией, позволили блж. *Иерониму назвать его «евангельским мужем». Мн. толкователи усматривают в жизни пророка, к-рый называл себя агнцем, ведомым на заклание (11:19), *прообраз *Служителя Господня (ср.Ис 53), прообраз Христа Спасителя.

Святоотеч. комментарии: прп. *Ефрем Сирин, Толкование на пророчества Иеремии, Твор., М., 1852, т.7; блж.*Иероним (Стридонский), Шесть книг толкований на прор. Иеремию, Твор., К., 1880, т. 6; *Ориген, SC, 11, 232, 238. ● *Афанасьев Д.П., Толкование на кн. прор. Иеремии, Ставрополь, 1894; *Бажанов В.В., Речи прор. Иеремии. Опыт переложения, СПб., 1861; *Бухарев А.М., Св. прор. Иеремия, М., 1864; Красный Г., Иеремия в Библии, ЕЭ, т. 8; еп.*Михаил (Лузин), Св. прор. Иеремия. Кн. его пророчеств и Плач Иеремии, Тула, 1902; НЭС, т. 20; ПБЭ, т. 6, с. 274–89; *Розанов Н.П., Кн. прор. Иеремии, ТБ, т. 6; *Троицкий Н., Св. пророки ВЗ. Кн. прор. Иеремии и Плач Иеремии, Тула, 1899; *Франк-Каменецкий И.Г., Прор. Иеремия и борьба партий в Иудее, в кн.: «Религия и общество», Л., 1926; *Штулмюллер К. (Стулмюллер), Книга прор. Иеремии и Варуха, 1971 (Ркп. МДА); *Юнгеров П.Я., Кн. прор. Иеремии и Плач Иеремии, Каз., 1910; *Якимов И.С., Толкование на кн. прор. Иеремии, вып.1–2, СПб., 1879–80; его же, Отношение греч. пер. LXX толковников к евр. масоретскому тексту в кн. прор. Иеремии, СПб., 1874; его же, Неповрежденность кн. св. прор. Иеремии, ХЧ, 1876, № 5/6, 7/8; Briend J., Le livre de Jérémie, P., 1982; *Duhm B., Das Buch Jeremia, Tüb.–Lpz., 1901; *Gelin A., Le prophète Jérémie, P., 1952; Holladay W.L., The Architecture of Jeremia 1–20, Lewisburg, 1976; Martin E.D., Eremiah, Pasadena (Calif.), 1978; Thompson J., The Book of Jeremiah, Grand Rapids (Mich.), 1980; Wisser L., Jérémie critique de la vie sociale, P., 1982; проч. иностр. библиогр. см. в JBC, NCCS, RFIB; см. также ст.: Допленный период ветхозав. истории; Пророки.

ИЕРОГЛИФИ́ЧЕСКАЯ ПИ́СЬМЕННОСТЬ И ВЕТХИЙ ЗАВЕТ. Расшифровка И.п. имела большое значение для ветхозав. *исагогики, поскольку мн. события свящ. истории протекали в непосредственной связи с Египтом. И.п. является рисуночным письмом, к-рое существовало на берегах Нила с 3-го тыс. до н.э. вплоть до первых веков н.э. Европейцы долгое время не понимали его смысла и принципов. Существовало мнение, что в И.п. зашифрованы какие-то тайны жрецов. Отсюда название этой письменности — «иероглифы» (греч. — священные высеченные знаки), к-рое дал И.п. *Климент Александрийский. Первые шаги к расшифровке И.п. сделал нем. ученый-иезуит А.Кирхер, к-рый выдвинул верное предположение, что языком древних египтян был коптский. Однако только в нач. 19 в. Ф.Шампольон (1790–1832), руководствуясь идеей Кирхера, сумел прочесть иероглифич. надпись на греко-егип. памятнике, вывезенном солдатами Наполеона из дельты Нила. В наст. время установлено, что И.п. по своей природе смешанная. В ней параллельно сосуществуют слоговые, звуковые и понятийные знаки, что делало И.п. доступной только знатокам-жрецам. Фразы располагаются в этом письме либо горизонтально — справа налево и наоборот, либо вертикально — свер-

ху вниз. Осн. часть И.п. находится на стенах сооружений или на фигурных гробницах и статуях. Более простое, курсивное письмо, названное еще Геродотом «демотическим», народным, широко употреблялось на папирусах (см. ст. Папирология библейская).

Ниже перечислены важнейшие памятники И.п., к-рые имеют прямое отношение к ветхозав. истории.

1. В анналах Тутмоса III (ок.1500 до н. э.) среди сир. городов упомянуты населенные пункты, названия к-рых напоминают имена Иаков и Иосиф, что, по мнению нек-рых историков, указывает на пребывание части израильтян в Ханаане в эту эпоху.

2. Стела Мернептаха кон. 13 в. содержит первое упоминание слова «Израиль» (см. ст.: Археология библейская; Питри Флиндерс).

3. Надписи Рамсеса II (13 в. до н. э.) повествуют о сооружении им в Дельте города, носившего его имя, что перекликается с сообщением Исх 1:11 (см. ст. Пятикнижие).

4. В надписи фараона Шешонка I (библ.Сусаким) сказано о его походе на Иерусалим (10 в. до н. э.).

5. Стелы 7 в. до н.э. повествуют о фараонах Эфиопской династии, к-рые были союзниками Иудеи против Ассирии в эпоху прор.Исайи.

Кроме того, И.п. проливает свет на всю историю и культуру Древнего Востока, к-рая была тесно связана с библ. историей и культурой ветхозав. периода.

● *Введенский Д.И., Патриарх Иосиф и Египет, Серг.Пос., 1914; Добльхофер Э., Знаки и чудеса, пер. с нем., М., 1963; Кагаров Е.Г., Прошлое и настоящее египтологии, Серг.Пос., 1914; Коростовцев М.А., Древний Египет и космогония древних иудеев, ПСб., 1974, № 25 (88); *Смирнов А., Историч. книги Библии и егип. памятники, ЧОЛДП, 1877, № 11; *Троицкий С., Иероглифич. письмо, ПБЭ, т.6, с.318–23; Фридрих И., История письма, М., 1978; Шампольон Ж.Ф., О египетском иероглифич. алфавите, М., 1950; см. также ст.: Археология библейская; Древний Восток и Библия.

ИЕРОНИ́М (Иван Евгеньевич Лаговский), архим. (1827–84), рус. правосл. библеист. Род. в семье сел. священника Костромской губ. Окончил Костромскую ДС и СПб.ДА (1853). Был направлен в Пермскую ДС, где преподавал Свящ. Писание в течение 25 лет. С 1868 ректор ДС. В 1856 принял сан священника, а в 1874 — монашеский постриг. Последние четыре года жизни провел в Петербурге, где работал в комитете духовной цензуры.

И. начал издавать обширный курс «Библейской археологии» в рамках старого понимания этой исагогической науки (см. ст. Археология библейская). Но завершить работу он не успел. Вышла только часть, посвященная домашнему быту библ. времен (т.1, вып.1–2, СПб., 1883–84).

● Здравомыслов К., И. (Лаговский), ПБЭ, т.6, с.356–57; прот. Ярушин П., Некролог арх. Иеронима, «Пермские ЕВ», 1884, № 27.

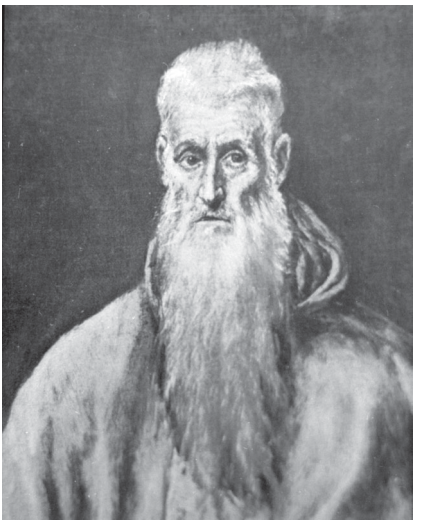
ИЕРОНИ́М (Jeronimus) СТРИДОНСКИЙ, Евсевий Софроний, блж. (ок. 342–420), зап. отец Церкви, переводчик Библии, один из крупнейших экзегетов *святоотеч. периода.

Род. в г. Стридоне (на с.-в. Балканского п-ова). Семья И. принадлежала к римским колонистам-землевладельцам, хотя, по нек-рым сведениям, его родители были либо греками, либо иллирийцами (предки нынешних албанцев). В родительском доме И. получил христ. воспитание и хорошее классич. образование. Для завершения учебы юношу отправили в Рим, где он про-

никся любовью к антич. лат. лит-ре. Подобно другим своим сверстникам, он сначала вел рассеянный образ жизни; но постепенно в нем произошел переворот, приведший его к изучению Библии и богословия. В возрасте ок. 25 лет он принял крещение от папы Дамаса, после чего отправился путешествовать по Галлии. Там в нем созрело решение целиком посвятить себя Богу и аскетич. подвигам. Это намерение окрепло в кружке молодых христиан, одушевленных теми же идеалами.

Желая получить уроки подвижнич. жизни, И. отправился на Восток. Он посетил Св. землю, Киликию, Сирию; в Халкидской пустыне близ Антиохии он прожил почти 5 лет, но постепенно разочаровался в сир. иночестве. «Я видел, — писал И., — некоторых, которые, отрекшись от мира, то есть по одежде, по обещанию и на словах, а не на деле, ничего не переменили из прежней жизни» (Письмо 101). Из Сирии И. направился в Рим, по дороге посетив Константинополь, где познакомился со свт.*Григорием Назианзином и свт.*Григорием Нисским. Он прибыл в Рим в 382 уже пресвитером и автором ряда переводов на библ. темы (в том числе из *Оригена). Папа Дамас приблизил его к себе. Он высоко оценил знания и таланты И. и просил его писать о трудных местах Библии. Некоторое время И. даже считали возможным кандидатом на Римскую кафедру. Вокруг ученого монаха образовался кружок знатных матрон, к-рые под его руководством изучали Слово Божье.

Папа поручил И. пересмотр лат. переводов Библии, и тот вскоре представил папе отредактированные НЗ и Псалтирь (382–83). Эта работа стала подготовительным этапом к новому переводу всей Библии. После смерти Дамаса (384) И., почувствовав враждебность римских клириков, к-рых он сурово обличал, покинул столицу. Вместе со своими ученицами он совершил паломничество по святым местам Востока и под конец обосновался в Вифлееме. Там им были устроены м-ри, к-рыми он руководил. Живя в Палестине, И. изучил евр. язык и в течение 15 лет работал над своим переводом Писания, получившим название *Вульгаты. «Труд блж. Иеронима, — пишет рус. патролог И.В.Попов, — не был оценен современниками. Даже блж. Августин считал его опасным для спокойствия Церкви. Признание боговдохновенности перевода LXX, вербальная теория вдохновения, практическая необходимость единообразия свящ. текста и вражда, пользовавшаяся этими объективными соображениями для сведения личных счетов, были причиной нападок на переводчика за то, что составило его славу в последующих поколениях». Эти нападки вынуждали И. вести резкую полемику с противниками, в к-рой сказался его горячий темперамент. Но И. имел не только врагов, но и немало



Иероним Стридонский. Картина Эль Греко. Национальная галерея. Лондон

друзей (среди них блж. Августина). Постепенно авторитет Вульгаты утвердился на Западе, где И. был провозглашен святым — покровителем экзегетов. Правосл. Церковь празднует память блж. И. 15 июня.

Экзегетические труды И. составляют значительную часть его лит. наследия. Комментарии к Писанию были завершены им в вифлеемский период жизни (386–420). И. написал их в след. хронологич. порядке: Толкования на Гал, Флм, Еф, Тит, Еккл, на Пс 10–16, на Мих, Соф, Наум, Авв, Агг, Иону, Авд, Зах, Мал, Иоиля, Ам, Мф, Дан, Ис, Иез, Иер. К этим комментариям примыкают «Книга вопросов еврейских на Книгу Бытия» (389, M i g n e. PL, t.23, p.937–1010), «Предисловие к переводу Паралипоменона» (392), «Предисловие к переводу Притч, Екклесиаста, Песни Песней» (392). Кроме того, богатый экзегетич. материал содержится в обширных письмах И., часто написанных с целью разъяснения того или иного темного места Писания. Первым таким письмом было послание к папе Дамасу о 6 гл. Ис (381). И. также перевел на лат. язык беседы Оригена на Иер, Ис и Песнь Песней.

И. как филолог; его переводческие и экзегетические принципы. И. был одним из немногих библеистов святоотеч. периода, основательно изучивших евр. язык. Он считал это необходимым, поскольку, будучи опытным литератором, знал, насколько неточным может быть любой перевод. Сначала он брал уроки у одного христианина-еврея, а потом пользовался услугами неск. ученых раввинов. В конце концов И. стал свободно говорить на евр. и называл себя «трехъязычным человеком» (т.е. говорящим на лат., греч. и евр. языках). Знал он, хотя, вероятно, и хуже, сир. и *арам. языки. Ему удалось найти «Евангелие евреев» (см. ст. Апокрифы) и перевести его на латынь (перевод этот не сохранился). Познания И. оказали ему большую помощь в деле толкования Библии. Он убедился, что мн. греч. переводы отличаются от евр. текста, а *рукописи изобилуют *разночтениями. Он удивлялся, как прежде могли толковать Писание без соответствующей филологич. подготовки. Идеалом комментатора был для него Ориген. Хотя И. и отвергал богословские мнения великого александрийца, но до конца дней экзегеза Оригена представлялась ему исключительно ценной (Письмо 57).

И. приходилось защищаться от обвинения в использовании «языческих» научных методов, ссылаясь на свт.*Василия Великого, свт. Григория Богослова и *Амфилохия. Он шел еще дальше, утверждая, что в самой Библии использованы языч. источники. «Кому не известно, — писал он, — что и у Моисея и в писаниях пророков нечто заимствовано из книг языческих?» (Письмо 85). Будучи уверен, что Библия дана людям для назидания, что, в частн., Притчи учат «науке жизни», а Екклесиаст укрепляет «навык презирать мирское», И. считал, что это не может быть доводом против научного подхода к свящ. книгам. Любое ремесло, писал он, требует профессионализма. Это относится и к пониманию Библии. Несведущий же человек должен следовать «предшественникам и путеводителям» (Письмо 50).

И. часто полемизировал с иудейскими толкователями, но не пренебрегал *мидрашами, о к-рых узнал от них. Он даже признавал, что старые иудейские комментарии составили «некоторое основание будущему зданию» (Письмо 60). И. настаивал на духовном единстве двух Заветов. Памятуя, что «апостол был из иудеев; первая Церковь Христова собиралась из останков Из-

раиля» (Письмо 64), он писал папе Дамасу: «Что читаем в Ветхом Завете, то самое находим и в Евангелии, и что будет прочитано в Евангелии, то выводится из свидетельства Ветхого Завета» (Письмо 18).

В своих переводах И. стремился передать букву евр. текста, не нарушая при этом законов лат. языка. «Апостолы и евангелисты, — говорил он, — при переводе древних писаний искали с м ы с л а, а не слов» (Письмо 53). Он ссылался на *Илария Пиктавийского, к-рый, по его словам, «не корпел над мертвой буквой и не мучил себя над тухлым переводом невежд, но, так сказать, судом победителя переводил пленные мысли на свой язык» (там же). Знание вост. языков помогло И. разъяснять *акростихи в Писании, смысл *имен Божьих, непереведенные слова (осанна, аллилуйя и др.). Он признал, что нек-рые выражения и термины не имеют в лат. языке точных эквивалентов (Письмо 111).

Экзегезу И. нельзя охарактеризовать однозначно. С одной стороны, под влиянием Оригена он отдавал дань *аллегорич. методу, очень многое толкуя иносказательно. Но, с другой стороны, он часто предпочитал историч., прямой смысл, отмечая, что этот смысл требует иных экзегетич. правил, нежели аллегоризм (Письмо 65). Свой метод И. сам характеризует след. образом: «Необходимость вынуждает меня направлять путь моей речи между историей и аллегорией, подобно тому, как это бывает между скалами и подводными камнями... От воли читателя, конечно, будет зависеть — по прочтении того и другого [объяснения] — решить, чему более должно следовать» (Толкование на Наума 2:1).

Немалый интерес представляют попытки И. дать объяснение спорным местам Писания. Он никогда их не замалчивал и не обходил, к чему его побуждали вопросы папы Дамаса и своих учениц. Он рассматривал притчу о неверном управителе, неточности в цитации ВЗ у евангелистов, *противоречия в деталях ветхозав. истории. По нек-рым вопросам он вел оживленную переписку с собратьями. Так, с блж. Августином они обсуждали тему Апостольского собора (Деян 15). Августин считал, что собор предоставил христианам-евреям соблюдать прежние обычаи, хотя они и не имели спасительного значения. И. не соглашался с ним. При этом И., несмотря на пылкость своего темперамента, признавал д о п у с т и м о с т ь р а з л и ч н ы х п о н и м а н и й частных экзегетич. вопросов. «Я излагаю, — писал он, — различные толкования, чтобы каждый из многих объяснений следовал, чему хочет» (Письмо 90). Главным для него был центральный смысл Писания, его сущность. Конкретные подробности он считал важными, но не решающими для веры. Тем самым И. заложил основания для принципов всей будущей историко-богословской экзегезы. «Какая польза, — спрашивал И., — гоняться за буквой, спорить из-за ошибки писца или из-за хронологии, когда очень ясно говорится: “буква убивает, а дух животворит”» (2 Кор 3:6) (Письмо 67). *Боговдохновенность для И. была тесно связана с содержанием книг. Так, апокрифы он отвергал не просто потому, что «это книги не тех лиц, кому они приписаны в заглавии», а в силу того, что «в них допущено много погрешностей» и неискушенному человеку «нужно великое благоразумие иметь выбирать золото из грязи» (Письмо 87).

И. уделял внимание и исагогич. вопросам, хотя в его время сведения об истории *Древнего Востока были ничтожны. Однако неоценимую услугу оказало ему практическое знание Св.

земли. Так, в толковании на Ам он описывает Иудейскую пустыню, близ к-рой он сам жил мн. годы. Он наблюдал природу Палестины, обычаи ее жителей, знакомился с преданиями и агадами. Все это отчасти восполняло те пробелы, к-рые впоследствии были в более полной мере восполнены открытиями библ. *археологии.

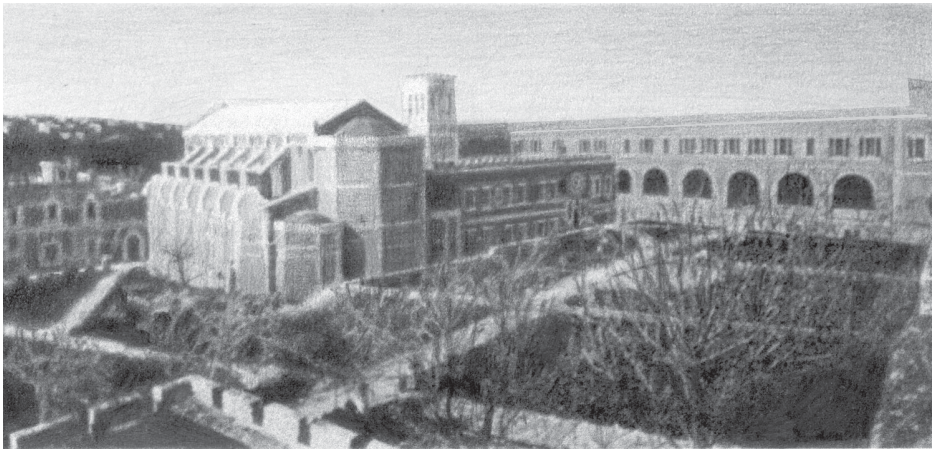
◆ Migne. PL, t.22–30; в рус. пер.: Творения блж. И. Стридонского, К., 1893–[1903]^2, т.1–17, в предисловии к 1 т. дан перечень трудов И. в хронологич. порядке.

● Диесперов А., Блж. И. и его век, М., 1916; еп.*Иосиф (Баженов), Труды блж. И. в деле перевода Свящ. Писания, ПО, 1860, № 7; Лопарев Хр., Блж.И., «Странник», 1905, № 2; НЭС, т.20; ПБЭ, т.6, с.327–41; *Полянский Е.Я., Творения блж.И. как источник для библ. археологии, Каз., 1908; *Смирнов А.А., Блж.И. Стридонский как писатель, историк и полемист, ПО, 1871, № 6; [Тьери А.], Блж. И. и блж. Августин в их взаимных отношениях, ТКДА, 1868, № 7; его же, Путешествие И. с Павлою и ее спутниками по святым местам, ТКДА, 1869, № 1, 7, BTS, № 139, 148, 166; Cavallera F., Saint Jérôme, sa vie et son œuvre, vol. 1–2, P., 1922; Kelly J.N.D., Jerome, L.–N.Y., 1975; Murphy F.X. (ed.), A Monument to St. Jerome, N.Y., 1952; см. также библиогр. к ст. Святоотеческая экзегеза.

ИЕРУСАЛИ́МСКАЯ БИБЛЕ́ЙСКАЯ ШКО́ЛА («L'Ecole Biblique de Jérusalem»), институт библ. исследований и *археологии, руководимый франц. монахами-доминиканцами. Замысел создания школы возник в 1882 и был одобрен *Львом XIII. В задачи ее должно было входить богосл. и историч. изучение Слова Божьего. Для И.б.ш. французы приобрели участок земли близ Дамасских ворот Иерусалима со старинной церковью св.Стефана, к-рую они восстановили.

В кон. 19 в. франц. библеистика разделялась на два течения: старое, возглавляемое *Вигуру, и новое, к-рое защищал иером.*Лагранж. Именно он стал душой и фактическим основателем И.б.ш. Ему было 34 года, когда он прибыл в Иерусалим, имея с собой только Библию и путеводитель (1890). За исключением периода 1-й мировой войны, он состоял бессменным директором школы до самой смерти (1938), превратив ее в один из ведущих центров библеистики мирового значения. Когда в И.б.ш. прибыли первые учащиеся (в осн. священники и монахи), для них при церкви было устроено общежитие. Школа стала издавать с 1892 периодич. орган «Библейское обозрение» («Revue Biblique») и *серию трудов по библеистике под общим названием: «Библейские исследования» («Études Bibliques»). Преподаватели и студенты принимали участие в многочисл. раскопках на территории Св. земли (Эммаус, Самария, Халеб, *Кумран, Вади Мураба́ат и др.).

*Модернизм и связанный с ним богосл. кризис создали затруднения на первых этапах существования школы, но усилиями о. Лагранжа эти затруднения были преодолены. Преемниками его были иеромонахи *Де Во и *Буамар. Многие сотрудники школы, такие как *Абель, *Бенуа и др., стали крупнейшими библеистами. И.б.ш. выпустила обширный корпус научных и богословских трудов. Важным итогом ее деятельности была подготовка и издание *Иерусалимской Библии. В наст. время в школе проходят курс библеистики учащиеся из разных стран, священники, монахи, миряне, мужчины и женщины, в том числе и некатолики. Число их обычно не превышает 35 человек. Библиотека И.б.ш. насчитывает 80 тыс. томов. Ее каталог имеет указатель толкований ко всем



Библейская школа практических исследований в Иерусалиме

главам и стихам Свящ. Писания. Этот уникальный аппарат дает возможность ориентироваться в необозримом море экзегетич. лит-ры. Труды И.б.ш. получили широкое признание.

● NCE, v.5, p.41–3; J o n e s, 1982, n.1.

ИЕРУСАЛИ́МСКАЯ БИ́БЛИЯ («La Bible de Jérusalem»), полное ее название первоначально было «Св.Библия, французский перевод, сделанный под руководством *Иерусалимской библейской школы» («La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'école biblique de Jérusalem»). Это издание стало подготавливаться после выхода в свет энциклики *Пия XII (1943), к-рая официально допустила *новую исагогику в католич. библ. науку. В издании принимали участие выдающиеся экзегеты школы: *Абель, *Венсан, *Желин, *Коппенс и др. Работе предшествовали длительные исследования целого поколения библеистов.

Составители И.Б. преследовали две задачи: показать, что Слово Божье не есть реликт прошлого, что Писание дает ответы совр. человеку, и в то же время научно-историч. подход к нему должен не подрывать, а, напротив, укреплять веру. Каждой книге ВЗ и НЗ в И.Б. предпослано общедоступное, но построенное на наиболее надежных выводах библеистики введение, а, кроме того, к тексту даны более специальные подстрочные комментарии богословского, текстологич. и историч. характера. Текст перевода разбит на рубрики с подзаголовками, поэтич. части расположены столбцами, на полях даны *параллельные места. К книге приложены справочные и хронологич. таблицы и карты. И.Б. выходила сначала отд. выпусками (P., 1948–54), а целиком, как однотомник, выпущена издательством Серф («La Sainte Bible», P., éd. du Cerf, 1955). Существуют полные и сокр. варианты И.Б. Со временем в ее объяснительный текст вносились изменения и дополнения, особенно после II *Ватиканского собора. И.Б. получила широкое распространение не только у католиков, но и среди христиан др. исповеданий. Были изданы англ., итал. и нем. эквиваленты И.Б. По ее образцу построено и брюссельское издание син. рус. перевода (1973–77), с тем лишь отличием, что подстрочные примечания отнесе-

ны в конец тома (часть их является переводом из И.Б.).

ИЗВО́Д БИБЛЕ́ЙСКИЙ, рукописная редакция Свящ. Писания, имеющая особенности, к-рые отличают ее от других списков. Понятие И.Б. часто употребляется как эквивалент термина *рецензия.

ИЗОБРАЗИ́ТЕЛЬНОЕ ИСКУ́ССТВО И БИБЛИЯ. Образы Свящ. Писания занимают одно из центральных мест в И.и. тех народов, среди к-рых распространилась христ. вера. История библ. сюжетов в живописи (станковой и настенной), мозаике, *иконописи, пластике, витражах и книжной иллюстрации (см. ст. Иллюстрир. издания Библии) хронологически почти совпадает с рамками всей истории христ. Церкви.

Поскольку Церковь не связала себя с к.-л. одним художеств. направлением или одной культурой, трактовки Библии в И.и. бесконечно разнообразны. Если при этом в эстетич. отношении лучшие из них имеют самодовлеющую ценность, то иначе обстоит дело с самим характером этих трактовок. Высокая духовная символика иконописи, готических статуй или некрых шедевров 20 в. не может идти в сравнение со слащавыми полотнами стиля рококо или поверхностным натурализмом мн. произведений 19 в. Было бы, однако, неверным проводить прямую связь между религиозным состоянием общества и И.и. Связь эта гораздо сложнее. Великие творения — подобно пророчеству — нередко появлялись в годы духовного упадка, и в то же время годы подъема веры в сфере И.и. не всегда были плодотворны. Так, первохрист. эпоха и *святоотеч. период богатых плодов в искусстве не дали, а рационалистич. 17 век отмечен замечательными по глубине образцами библ. живописи.

● Алпатов М.В., Всеобщая история искусств, т.1–3, М., 1948–55; Буслович Д.С., Персианова О.М., Руммель Е.Б., Мифологич., лит. и историч. сюжеты в живописи, скульптуре и шпалерах Эрмитажа, Л., 1978[3]; Ёрман К., История искусства всех времен и народов, т.1–3, СПб., 1903–13; Всеобщая история искусств, т.1–6, М., 1956–66; Гнедич П.П., История искусств, т.1–3, СПб., 1907[3]; Дмитриева Н.А., Краткая история искусств. Очерки, вып.1–2, М., 1968–75; Земная жизнь Иисуса Христа в изящной лит-ре и искусстве, СПб., 1912; Каррьер М., Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества, т.1–5, М., 1870–75; Каталог выставки типов Христа, М., 1896; Кондаков Н.П., Иконография Богоматери, т.1–2, СПб., 1914–15; Искусство стран и народов мира. Краткая художеств. энциклопедия, т.1–5, М., 1962–81; Об изображениях светлого Воскресения, РП, 1916, № 16; Об изображении Тайной Вечери и сошествия в ад, РП, 1916, № 14; Мифы народов мира, т.1–2, М., 1980–82; Покровский Н.В., Иисус Христос по памятникам иконографии, ПБЭ, т.6, с.675–79; Ричль Г., Библейские волхвы-цари в произведениях зап.-европ. искусства, РП, 1909, № 52; Яковлев Е.Г., Искусство и мировые религии, М., 1985[2]; Baum F., Kirchengeschichte für das evangelische Haus, Münch., 1902; Buechner F., The Faces of Jesus, Croton-on-Hudson (N.Y.), 1974; Christus, La vie du Christ en cent chefs-d'œuvre, P., 1950; Maus C.P., The Old Testament and the Fine Arts, N.Y., 1954; *Neher A., Moses and the Vocation of the Jewish People, N.Y., 1959; Siger L., Leite A., Jesus Christ, Iconography, NCE, v. 2,7 (в обеих статьях приведена иностр. библиогр.); Schmidt H., Schmidt M., Die vergessen Bildersprache christlicher Kunst, Münch., 1982; Vloberg M., La Bible dans l'art, in: *Robert A., Tricot A. (dir.). Initiation

biblique, P.–Tournai etc., 1939, p.787; RGG, Bd.1, S.1789.

Ветхий Завет и синагогальное И.и. В ВЗ Закон Божий запрещал изображать не только Бога, но и тварные явления (Исх 20:4). В целом этот принцип соблюдался: ни Библия, ни библ. *археология не знают ничего, подобного языческим изображениям божества («золотой телец» расценивается в Исх и 3 Цар как отступничество). Исключение делалось лишь для декоративного убранства святилищ и дворцов: херувимы Ковчега и Храма, растительный орнамент, а также фигуры из слоновой кости были найдены среди развалин Самарии 8 в. до н. э.

Следовательно, ни в *допленный период, ни в *иудействе, ни в раннем *иудаизме не существовало произведений искусства, иллюстрирующих свящ. историю. Однако в синагогах *Палестины и *диаспоры первых веков н. э. наблюдается временное отступление от древней заповеди Исх. Так, мозаика 6 в. из Бет-Альфы (Изреэльская долина) представляет сцену жертвоприношения Авраама, а стены синагоги в Дура-Европос (Двуречье, 3 в.) сплошь покрыты фресками на библ. сюжеты. С известной долей реализма там изображены Авраам, Моисей, Ездра, Мардохей, эпизоды времен Исхода, судей и жизни Давида. В этих фресках заметны влияния как восточного, так и античного искусства, и в них есть прямые аналогии с раннехрист. и визант. И.и. В частн., композиция «Видение Иезекииля» включает элементы, которые позднее вошли в иконопись (синхронность разновременных событий, рука Божья, простертая с небес, и т.д.).

● Шлюмберже Д., Эллинизированный Восток, пер. с франц., М., 1985.



Моисей. Фреска из Дура-Европос. Месопотамия. 3 в. н. э.

Раннехристианское И.и. (2–3 вв.). Христианство как религия Воплощения уже не было связано запретом на изображения, обязательным для ВЗ. Свящ. изображения рано вошли в церк. практику, к-рая позднее была подтверждена на VII *Вселенском соборе.

Раннехрист. искусство зародилось в подземных усыпальницах — катакомбах и сначала имело преимущ. декоративный характер. Но вскоре оно стало включать и библ. мотивы. Нередко они были навеяны образами еванг. притч, такими, как агнец, виноградная лоза, Добрый Пастырь и т. д. Затем на стенах гробниц появились и развернутые сюжетные композиции: Дева Мария с Младенцем, Крещение Господне, поклонение волхвов, исцеление расслабленного, умножение хлебов, воскрешение Лазаря, Христа и апостолов. Примечательно, что тема умножения хлебов перекликается в раннехрист. И.и. с темой Евхаристии. В сравнении с античным искусством живопись катакомб и пластика саркофагов были «примитивными» и «простонародными»; но это был не упадок классич. ис-



Добрый Пастырь.
Мраморная статуя. Рим. 3 в.

кусства, а зарождение нового в недрах старого с ориентацией на иные мировоззренческие и художеств. принципы. В частн., отмечается тенденция к символизму и условности, поскольку эстетика древней Церкви искала за преходящими образами красоту и тайну Вечного.

В ту эпоху исповедники всех религий стремились доказать древность своей веры. Христианство, будучи «новым учением», видело свои истоки, свою «древность» в ВЗ. Поэтому в катакомбной живописи и рельефах немалое место занимают ветхозав. темы. Предпочтение отдавалось эпизодам, которые толковались прообразовательно (Адам и Ева в Эдеме, Моисей, источающий воду из скалы, Иона, извергнутый морским чудовищем, три отрока в печи вавилонской и т.д.).

На рубеже 2–3 вв. лик Христа в катакомбном И.и. был еще условно-обобщенным, Его представляли безбородым юношей, но с 3 в. постепенно закрепился т.н. «исторический образ», к-рый с тех пор становится господствующим в иконографии. Некоторые исследователи связывают происхождение этого образа с «Туринской Плащаницей» (см. ст. Археология библейская). Распятия появляются не раньше 5–6 вв., фактически уже в рамках визант. искусства.

● Бычков В.В., Эстетика поздней античности II–III в., М., 1981; Голубцова Н.И., У истоков христ. Церкви, М., 1967; Гуляев Л., История Креста, РП, 1909, № 9; Дворжак М., Живопись катакомб и начала христ. искусства, в его кн.: Очерки по искусству средневековья, М.–Л., 1934; Успенский Л., Происхождение христ. образа, ЖМП, 1958, № 5; его же, Первохрист. искусство, там же, № 8; Фрикен А.Ф., Римские катакомбы и памятники первонач. христ. искусства, ч.1–4, М., 1872–85; Хитров М.И., Подлинный лик Спасителя, М., 1894; Du Bourguet P., Art paléochrétien, P., 1971 (англ. пер.: Early Christian Art, N.Y., 1971); Grabar A., Le premier art chrétien (200–395), P., 1966; Meer F. van der., Atlas of the Early Christian World, L., 1958.

Византийское И.и. (4–15 вв.) географически охватывает не только вост. часть бывшей Римской империи, но и весь регион, к-рый испытал на себе культурное влияние Византии: Балканы, Италию, Кавказ, Сев.Африку. На основе византийского сложилось и др.-рус. церк. искусство (см. ниже). Эстетические тенденции, лишь намеченные в раннехрист. период, достигают в Византии высочайшего расцвета — именно Византия создала уникальный жанр иконописи и фрески.

Византийское И.и. было, как правило, анонимным, в нем царили традиция и канон. Канон подчеркивал, что образ есть не результат только лично-

го творчества, а отражение церковного *Предания Священного. Мастера Византии избегали копировать природу; с помощью гармонии чистых красок, условных форм и своеобразной перспективы они создавали особый мир, символически воплощавший красоту непреходящего. Этой задаче подчинялись и библ. сюжеты. События свящ. истории изображались на фоне чисто условных зданий и пейзажей; условными были и одежды свящ. лиц. Тем не менее нек-рые элементы историзма все же допускались, чтобы показать локализацию происходившего во времени. Библ. тематика икон, мозаик, фресок и мелкой пластики чаще всего была связана с праздниками Рождества, Пасхи и др.; кроме того, создавались картины из ветхозав. и новозав. истории. Смерть Христа Спасителя на кресте изображалась как мирный сон, как духовное торжество над силами разрушения. В знаменитых мозаиках Равенны (Италия, 5–6 вв.) изображаются чудеса и Страсти Христовы. Ветхозав. эпизоды представлены сценами «Авраам и три странника» (прообраз икон Св.Троицы) и «Жертвы Авеля и Мелхиседека».



Путешествие Авраама. Фреска из собора св. Марка. Венеция. 13 в.

Всемирную известность получили мозаики и фрески Константинопольского собора св.Софии (9–12 вв.), м-рей Хосиос Лукас (11 в., «Омовение ног», «Сошествие Св. Духа» и др.), Неа Мони (11 в., «Распятие», «Воскресение»), Дафни (11 в., «Крещение Господне», «Распятие», «Сошествие во ад»), Хора (15 в., «Путь в Вифлеем», «Рождество», «Брак в Кане» и др.), соборов Венеции (12–13 вв., сцены из Кн.Бытия), Палермо (12 в., эпизоды из Деян), Мистры (14–15 вв., «Рождество», «Воскрешение Лазаря» и др.).

Визант. иконописцы создали высочайшие в истории И.и. образы Богоматери, в том числе — «Владимирскую» (12 в.). Лик Христа изображался ими в соответствии с традицией, идущей от «исторического типа» раннехрист. живописи. Богословы Византии — прп.Иоанн Дамаскин, прп.Феодор Студит, Иоанн Фессалоникийский — определенно высказывались против изображения Бога Отца. Поэтому мозаики на темы миротворения представляли Творца с ликом Христовым (в соответствии с Ин 1:3). Сюжеты ВЗ и НЗ привлекали также мастеров мелкой пластики, создававших рельефы из слоновой кости и на металлических сосудах. Каноны визант. И.и. и темы библ. сюжетов получили развитие в церк. стенописи, иконах и рельефах ср.-век. Армении («Давид и Голиаф» и др. рельефы в Ахтамаре, 10 в., росписи в Ани, 13 в., миниатюры к книгам Свящ. Писания), Грузии (росписи в Атенском Сионе, 11 в., Бетании, 13 в. и др.), Болгарии (праздничные иконы, фрески «Страстей» пещерной церкви в Иванове, 13–14 вв.; роспись церкви

св.Климента Охридского, 14 в., «Жертвоприношение Авраама» и др. фрески Драгалевского м-ря, 15 в., «Страсти» Струпецкого м-ря, 16 в.) и Сербии (фрески «Страстей» и Рождественский цикл в м-рях Сопочани, 13 в. и Дечани, 14 в.).

● Б а й е Ш., Визант. искусство, пер. с франц., М., 1886; «Искусство Византии в собраниях СССР», выставка Ленинград — Москва, 1975–1977, Каталог выставки 1–3, М., 1977; Б ы ч к о в В.В., Визант. эстетика, М., 1977; История Византии, т.1–3, М., 1967; К о н д а к о в Н.П., Лицевой иконописный подлинник, т.1. Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, СПб., 1905; Культура Византии. IV — первая пол. VII в. Отв. ред. З.В.Удальцова, М., 1984; Л а з а р е в В.Н., История визант. живописи, т.1–2, М., 1947–48; Л и х а ч е в а В.Д., Искусство Византии IV–XV веков, Л., 1981; У с п е н с к и й Л., Первые иконы Спасителя и Божией Матери, ЖМП, 1958, № 2; Ч а в р ы к о в Г.И., Болгарские монастыри, София, 1974; B r e n t j e s B., M n a z a k a n j a n S., S t e p a n j a n N., Kunst des Mittelalters in Armenien, B., 1981; Č i l i n g i r o v A., Christlische Kunst in Bulgarien, B., 1978 (рец., ЖМП, 1981, № 3).

Древнерусское И.и. (11–16 вв). Приняв христианство из Византии, древняя Русь заимствовала у нее и осн. принципы религиозного И.и. Однако сравнительно быстро мастера Руси нашли собственные пути, к-рые, не нарушая канона, выявили своеобразие национального гения. Если в Киевской Софии (11 в.) греч. влияние еще достаточно сильно, то новгородские храмы (12 в.) отличает лаконизм выразительных средств, усиливающий суровую экспрессию образов. Таковы фигуры пророков в церквах св.Георгия (Старая Ладога, ок.1167), Спаса Нередицкого (1199). В то же время в библ. сюжетах появляются новые интонации мягкости и просветленности («Устюжское Благовещение», 12 в.). Канон не препятствует глубокой индивидуализации образов (апостолы в церкви св. Димитрия во Владимире, 1194–97).



Сон Иакова.
Южные Врата Рождественского собора в Суздале. Рисунок золотом по меди. Фрагмент. 13 в.

Аналогом романского (см. ниже) декоративного стиля является рус. храмовая пластика домонгольского периода, в к-рой также нередко встречаются ветхозав. мотивы (напр., «Давид, играющий на арфе», фасад Димитриевского собора во Владимире, 12 в.). Многоплановый ансамбль библ. изображений украшает знаменитые «златые врата» суздальского собора Рождества Богородицы (13 в.). Расположение отд. композиций на поверхности врат («Адам и Ева», «Жертвоприношение Авеля», «Потоп» и др.) подчинено определ. замыслу: развернуть перед входящими в храм всю свящ. историю — от создания мира до основания Церкви. Знаменательно, что первой по порядку идет сцена «Авраам принимает трех Странников». Хотя она служит иллюстрацией к Быт 18, ее положение в ансамбле указывает на догматический, тринитарный смысл образа.

Ордынское иго нанесло рус. культуре тяжкий урон, но уже к 14 в. она

смогла возродиться и достигла небывалого подъема. При этом наметилось различие между северной, псковско-новгородской, и московской школами мастеров. Так, если на фресках северной церкви Успения (Волотово поле, 1380-е гг.) мы видим угловатость, резкость, стремительность («Пророки», «Крещение», «Преображение», «Воскрешение Лазаря», «Страсти»), то у величайшего иконописца древней Руси, связанного с Москвой, прп.*Андрея Рублева мы находим образы, исполненные мира, человечности и гармонии. Даже апокалиптич. чудовища Кн. Даниила выглядят на его фресках почти безобидными (Успенский собор во Владимире). В своей интерпретации Быт 18 («Живоначальная Троица») Рублев поднялся от простого воспроизведения библ.сюжета до созерцания Триипостасной тайны в ее сотериологич. аспекте. Творчество работавшего на Руси византийца *Феофана Грека сблизило обе указанные тенденции — умиротворяющую рублевскую и тревожно-грозную, идущую от греков и новгородцев.

Древнерусское И.и. передало последующим эпохам традицию расположения икон и фресок на стенах храмов (частично взятую из Византии). Иконостасы включали иконы Двунадесятых праздников, а также пророческие и апостольские «чины» (иногда помещавшиеся в барабанах куполов). Северные и южные стены и своды заполнялись композициями на темы свящ. истории; западную стену занимала многофигурная фреска «Страшный суд», вдохновленная Дан, Откр и *Малым Апокалипсисом. В 15 в. на Руси появляются иконы *«Шестоднева», одну из к-рых приписывают кисти изографа московской школы Дионисия (ок.1440–ок.1503).

● Алпатов М.В., Фрески церкви Успения на Волотовом поле, М., 1977; Андрей Рублев и его эпоха, сб. ст. под ред. М.В.Алпатова, М., 1971; Вагнер Г.К., От символа к реальности, М., 1980; Вилинбахова Т.Б., Икона XVI в. «Троица в деяниях» и ее лит. основа, ТОДРЛ, 1985, т. 38; Грабарь И.Э., О древнерус. искусстве, М., 1966; Демина Н.А., Андрей Рублев и художники его круга, М., 1972; Живопись древней Руси XI — нач. XIII в.: Мозаики. Фрески. Иконы, сост. Н.Б.Салько, Л., 1982; Лазарев В.Н., Искусство Новгорода, М.–Л., 1947; его же, Фрески Старой Ладоги, М., 1960; его же, Андрей Рублев и его школа, М., 1966; его же, Феофан Грек, М., 1961; Лаурина В.К., Две иконы «Троицы ветхозаветной» Русского музея и их лит. основа, ТОДРЛ, 1985, т. 38; Лихачев Д.С., Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого (кон. XIV — нач. XV в.), М.–Л., 1962; Овчинников А.Н., Суздальские золотые врата: альбом, М., 1978; Плугин В.А., Мировоззрение Андрея Рублева, М., 1974; Сергеев В.Н., Надписи на иконах праотеческого ряда иконостаса и апокрифич. «Заветы двенадцати патриархов», ТОДРЛ, 1974, т. 29; Флоренский П.А., Иконостас, БТ, 1972, сб. 9; см. также ст.: Иконопись и церк. стенопись как истолкователи Библии; Иллюстрир. издания Библии.

Романское И.и. Ср.-век. И.и. Запада во многом близко к византийскому. Дивергенция в церк. культуре началась позднее. «Говоря о католичестве, — пишет свящ.П. Флоренский, — обычно забывают, что совсем разное дело — Западная Церковь до Возрождения и после Возрождения». В доренессансный период на Западе и на Востоке существовали сходные эстетико-богословские установки при различии в художеств. приемах и выразительных средствах.

Романский стиль сложился в эпоху разделения Церквей и распада импе-



Притча о богаче и Лазаре. Рельеф. Арль. 12 в.

рии Карла Великого. Этот стиль стал общеевропейским, и в нем отчетливо проявился дух и быт народов, еще недавно считавшихся «варварскими». Исключительно своеобразным было И.и. стран кельтской культуры, в частн. Ирландии. В рельефах и особенно библ. миниатюрах узорчатый декоративный стиль, восходящий к дохрист. временам, дал простор необузданной фантазии мастеров. Подчас орнаментальная условность делала изображение почти загадочным; лики людей прихотливо переплетались с зооморфными формами (Этлонское распятие 7 в., *иллюминированная рукопись Послания ап. Павла 7 в.).

Наряду с национальной традицией в Зап. Европе сохраняется и влияние Византии. Византийских и романских мастеров роднит стремление поведать о небесном, изображая земное в условно-символич. манере. Однако храмовая пластика Запада далека от возвышенной отрешенности визант. икон и фресок. В романских рельефах и статуях был принят почти гротескный, «вульгарный» способ передачи свящ. образов. Если у византийцев красота мира еще сохраняется в музыке красок, то у романских скульпторов царит резкая, напряженная экспрессия. За кажущимся уродством форм кроется большая сила чувств и драматизм. Таковы библ. рельефы на вратах церкви св.Михаила в Хильдесхайме или в сцене искушения Евы в Отонском соборе. Живопись доводит схематизм до предела, но в ней в большей степени сохраняются принципы, пришедшие из Византии («Притча о богаче и Лазаре» в барселонской церкви св.Климента, 12 в.; «Грехопадение» в мадридской церкви св.Креста, 12 в., «Давид и Голиаф» в барселонской церкви св.Марии, 12 в. и др.).

● Т я ж е л о в В.Н., Искусство средних веков в Западной и Центральной Европе, Dresden — М., 1981; см. также библиогр. к вводному разделу статьи.

Готическое И.и. зародилось во Франции и с кон. 12 в. по кон. 13 в. господствовало во всех странах Зап. Европы. Оно было столь же оригинальным, как и византийское, и почти не имело аналогов в дохрист. мире. Период готики совпал с развитием ср.-век. схоластики и мистики, с эпохой филос. и богосл. синтеза, с подъемом городской культуры. Готические соборы создавались не королями или феодалами, а трудами всей городской общины, на службе у к-рой состояли корпорации мастеров. Подобно визант. храму, готический собор символизировал всю Вселенную. Его фасады и интерьеры заполнялись изваяниями пророков и мудрецов, апостолов и святителей, аллегориями пороков и добродетелей. Библ. сюжеты воплощались в сложных скульптурных сочетаниях, изображавших лица и события обоих Заветов. Статичность вытянутых и словно застывших фигур не мешала им выражать сильные, но сдерживаемые переживания. Таковы «Встреча Марии и Елизаветы» (Реймсский собор, ок. 1220), «Жертвоприношение Авраама» (готическая часть Шартрского собора,



Иов и его друзья. Рельеф. Собор Нотр-Дам. Париж. 2-я пол. 12 в.

сер. 12 в.), «Иов и его друзья» (Парижский собор Нотр-Дам, 2-я пол. 12 в.). Библ. циклы были характерны для соборных витражей и для книжной миниатюры (см. ст. Иллюстрир. издания Библии). Один из центральных мотивов готического искусства — страдание мира и преодоление его порывом к небу. Следуя пути, проложенному романским И.и., готика создала такой тип распятий, на которых муки Христа переданы без всякой эстетизации и смягчения.

Хотя И.и. Средневековья было, как правило, анонимным, в эпоху готики уже появились отд. художники, имена к-рых сохранила история. Среди них итальянцы: Чимабуэ (ок.1240–ок.1302), автор многочисл. фресок и мозаик, напр. «Благовещение», «Рождество», «Сретение», «Преображение», «Поцелуй Иуды», «Распятие» и др., и Дуччо (ок.1255–1319), написавший ряд еванг. фресок, в том числе и цикл «Страстей». Эти художники, еще тесно связанные с романскими и даже визант. традициями, уже в чем-то выходили за пределы Средневековья. Предчувствие новых веяний особенно заметно в «Рождестве» и «Страшном Суде» Каваллини (ок.1240–ок.1330).

● Алпатов М.Н., Итальянское искусство эпохи Данте и Джотто, М.–Л., 1939; Дворжак М., Очерки по искусству Средневековья, М.–Л., 1934; Лясковская О.А., Французская готика, М., 1973; Ювалова Е.П., Немецкая скульптура, 1200–1270, М., 1983; Aubert M., Le gothique à son apogée, P., 1964 (англ. пер.: High Gotic Art, L., 1964).

Предренессанс и ранний Ренессанс (14–15 вв.). В отличие от классич. Ренессанса, во многом ориентированного на язычески окрашенный гуманизм, художники этого периода выражают гуманизм христианский. С ним связаны и новые художеств. поиски в области перспективы, колорита и способов изображения человеч. лиц и фигур. Условность полностью не исчезла, но заменилась иными формами.

Трактовка Библии в И.и. шла по двум направлениям. Одно — в чем-то близкое рублевскому — можно назвать светлым. Оно отказалось от сурового гротеска, предпочитая мягкую тональность, дух примирения и радости. Это прежде всего цикл новозав. композиций *Джотто, фрески «Троица», «Чудо со статиром» Мазаччо (1401–28) и ликующие, по-детски непосредств. фрески на темы Евангелия монаха-доминиканца Анджелико (ок.1400–55). Другое направление представлено нем. художником Грюневальдом (ок.1475–1528) и нидерландцем Иеронимом Босхом (1460–1516). «Распятие» Грюневальда доводит изображение телесных страданий Христа до того непереносимого предела, где, кажется, кончается искусство, а цикл

«Страстей» Босха рисует фантасмагорич. апофеоз темных сил, окружавших Христа перед Его крестной смертью. Среднее положение занимает Сандро Боттичелли (1445–1510). Его изысканные, волшебно-поэтические образы таят в себе смутное беспокойство, печаль и тревогу («Юдифь», «Благовещение», «Поклонение волхвов», «Оплакивание Христа»).

В этот же период на темы Библии писали итал. художники: кармелитский монах Филиппо Липпи («Рождество», «Поклонение волхвов»), Пьеро делла Франческо («Рождество», «Воскресение»), Джорджоне («Иудифь», «Поклонение пастухов»), голландцы Ван дер Гус («Грехопадение», «Рождество», «Оплакивание Христа»), Ян Мемлинг («Благовещение», «Страсти», «Страшный Суд»), Ян Ван Эйк («Гентский алтарь», «Жены-мироносицы у гроба»). В области скульптуры наиболее известны трактовки сюжетов из Свящ. Писания итал. ваятелей Якопо делла Кверча (библ. рельефы церкви Сан Петронио), Донателло («Давид», «Юдифь», «Иеремия», «Благовещение», «Распятие») и Луки делла Роббиа. Совершенно по-новому, реалистически осмыслены образы пророков в скульптурной группе м-ря в Дижоне, выполненной К.Слютером (ум.1406). В этот период религ. искусство перестает быть чисто храмовым, постепенно теряя композиционную связь с архитектоникой церквей.



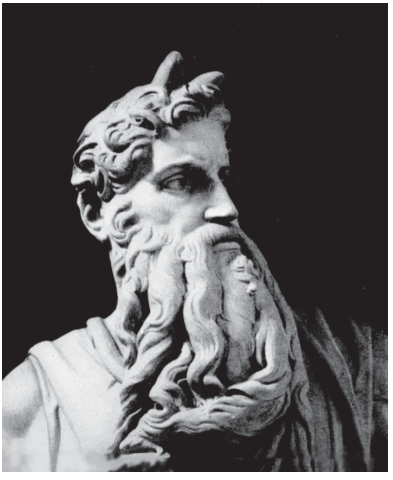
Сотворение Адама.
Якопо делла Кверча. Рельеф церкви Сан Петронио в Болонье. 15 в.

● Сандро Боттичелли: альбом, авт.-сост. В.Гращенков, М., 1960; Лазарев В.И., Происхождение итал. Возрождения, т.1, Искусство Проторенессанса, М., 1956; Либман М.Я., Якопо делла Кверча, М., 1960; его же, Донателло, М., 1962; его же, Немецкая скульптура (1350–1550), М., 1980; Иероним Босх: альбом, авт.-сост. Г. Фомин, М., 1974.

Ренессанс и Реформация. Средневековье и «христианское возрождение» создали культуру, органически связанную с церковностью, к-рая обеспечивала единство европ. народов. Однако эта церковность была подчас внешне-авторитарной и прикрывала христ. одеяниями подспудные языч. тенденции. В южноевропейском Ренессансе такие тенденции заявили о себе достаточно открыто. Возникла светская культура, к-рая стала равняться на воскрешенную и перетолкованную античность, что привело к полной ревизии ср.-век. идеалов. В северной же Европе реакция на Средневековье началась под знаком возвращения к Евангелию, когда Реформация отвергла церк. и эстетич. принципы латинства (см. ст. Лютер).

Столпами «высокого Ренессанса» были загадочный и разносторонний Леонардо да Винчи (1452–1519), нежный и гармоничный Рафаэль (1483–1520) и смятенный, охваченный душевными бурями *Микеланджело. Рафаэль и Микеланджело были христианами, а взгляды Леонардо от-

мечены двусмысленностью и неопределенностью, но всех троих роднило восхищение величием и красотой человека. «Христианский гуманизм» не отрицал этого величия, но ставил его в зависимость от отношения человека к Творцу. В известной мере такой подход был не чужд мн. мастерам Ренессанса, но в целом Возрождение переориентировало Европу, обратив ее взоры от небес к дольнему миру. Отсюда принципиально земной характер ренессансного И.и. и его стремление подражать природе и языческим антикам. Библ. образы часто становятся уже не столько «вестью об ином мире», сколько поводом для того, чтобы пропеть гимн творению, человеку, плоти. Разумеется, у разных мастеров это проявлялось по-разному. В творениях Рафаэля на библ. сюжеты («Изгнание Илиодора», «Чудесный улов», «Погребение Христа», «Освобождение ап.Петра из темницы») царит вера в победу света над тьмой. Картина Рафаэля «Видение Иезекииля» есть радостное славословие милосердию Божьему; в ней нет и следа того священного ужаса, к-рый звучит в самом библ. описании видения.



Моисей. Скульптура Микеланджело. Рим. 1515 г.

Многочисл. библ. фрески лоджий Ватикана (копии есть в Эрмитаже), вдохновленные Рафаэлем, даже самые трагические сюжеты Библии трактуют в мажорном ключе. Только в последней своей картине «Преображение» художник поставил вопрос о непреодоленном зле и страдании. У Микеланджело, напротив, всюду чувствуется пафос непрекращающейся борьбы, вызов, брошенный неверию, но вызов, весьма характерный для этого мастера. Грозный «Моисей», могучий «Давид», исполненные динамизма фигуры Творца, Христа-Судии, пророков и библ. сцены в Сикстинской капелле воплощают духовную силу, выраженную в несокрушимых формах плотской мощи. Чисто человеческие чувства находим мы и в «Тайной вечери» Леонардо, в к-рой отражена не столько мистика евхаристического единения, сколько трагедия одиночества Христа и ужас апостолов, узнавших о предательстве.

Глубина, присущая библ. композициям трех великих художников Возрождения, сменяется декоративной пышностью и помпезностью других представителей итальянского Ренессанса, особенно у Паоло Веронезе («Поклонение волхвов», «Брак в Кане», «Оплакивание», «Христос в Эммаусе», «Обращение Савла») и Тициана («Каин и Авель», «Иоанн Креститель», «Динарий кесаря», «Се Человек», «Несение Креста»). Конец высокого Ренессанса отмечен сумрачными полотнами Якопо Тинторетто (1518–94), в к-рых предощущаются новые историч. кризисы («Дни творения», «Моисей источает воду из скалы», «Сбор манны», «Поклонение пастухов», «Христос и грешница», «Тайная вечеря», «Христос перед Пилатом», «Распятие» и др.). О тщетности человеческих усилий говорит



Всадники Апокалипсиса. Гравюра А. Дюрера

«Вавилонская башня» Питера Брейгеля (ок.1520-30—1569), автора картин «Перепись в Вифлееме», «Избиение младенцев», «Бегство в Египет», «Проповедь Крестителя». Совершенно особый мир — призрачный и одновременно реальный, восторженный и трагичный — представляют собой новозав. картины грека Доменико Теотокопули, работавшего в Испании под именем *Эль Греко.

Влияние Реформации сказалось на творчестве трех великих нем. художников: *Гольбейна, *Дюрера и Лукаса Кранаха (1472–1553). Каждый по-своему, они порвали с мягкой гармонией южного Ренессанса и словно вернулись к натуралистически заостренному гротеску, напоминающему об образах романского И.и. Кранах был другом Лютера, деятелем Реформации. Его «Страсти» отражают эпоху жестокой религиозно-социальной борьбы, вызванной реформами Лютера. Он сознательно переносит место действия евангельских событий в современную ему Германию и тем подчеркивает вечную актуальность Христова провозвестия.

● Виппер Б.Р., Тинторетто, М., 1948; Волынский А.Л., Леонардо да Винчи, СПб., 1899; Гершензон Н.М., Лукас Кранах, М., 1933; Гуковский М.А., Леонардо да Винчи, Л.–М.,1958; Константинова А.А., Мадонны Леонардо да Винчи, СПб., 1908; Лосев А.Ф., Эстетика Возрождения, М., 1978; История нового времени (1500–1910), под ред. И.Пфлуг-Гартунга, т.1, вып.1–15, Век религиозных войн (1500–1650), СПб., 1911–1913; Рафаэль: Альбом, авт.-сост. И.Е.Прусс, М., 1983.

Запад и Россия (17–18 вв.) В 17 в. на Западе вместе с научной революцией наступила эпоха *рационализма, влияние к-рого уравновешивалось мистич. течениями в католичестве и протестантизме. И.и. этого времени становится еще более светским. Художников увлекает пейзаж, бытовой жанр, античные темы. Однако была в это время и подлинно религ. живопись, а не просто картины на свящ. сюжеты. Среди бессмертных шедевров той эпохи на первом месте стоят полотна *Рембрандта. К Рембрандту близок франц. церк. живописец Жорж де Латур (1593–1652), к-рый также использовал контрастирующие эффекты света и тьмы и придавал библ. сценам жанровый оттенок. Но у Латура эти сцены еще больше, чем у Рембрандта, овеяны чувством мистич. тайны («Явление ангела Иосифу», «Иосиф-плотник», «Рождество», «Поклонение волхвов»). Иной, более светский характер носят картины франц. живописца Никола Пуссена (1594–1665), находившегося под сильным влиянием итал. и антич. И.и. («Потоп», «Иисус Навин», «Вооз и Руфь», «Есфирь и Артаксеркс», «Снятие со креста»). В его творчестве любование природой и человеческим телом пре-

валирует над религиозным смыслом изображаемого.

Певцом плоти принято называть фламанд. живописца Питера Пауля Рубенса (1577–1640), но и он часто обращался к темам Свящ. Писания («Уход Агари», «Самсон и Далила», «Давид и Авигея», «Давид и Урия», «Давид, играющий на арфе», «Сусанна и старцы»), причем лик Христа на его картинах — один из самых значительных в мировом искусстве той эпохи («Пир у Симона», «Распятие», «Уверение Фомы»). Трогательным благочестием и духом милосердной любви проникнуты картины испанца Бартоломе Мурильо (1618–82) на темы ВЗ и НЗ («Сон Иакова», «Благословение Иакова», «Моисей, извлекающий воду из скалы», «Бегство в Египет», «Блудный сын», «Христос в терновом венце», «Освобождение ап. Петра из темницы»). Из других испанских художников отметим Ф.Сурбарана («Распятие»), Х.Риберу («Раскаяние ап.Петра»). Италия этого периода дала такие известные полотна, как «Обращение ап.Павла» Караваджо, «Товия и ангел» и «Раскаяние Петра» Доменико Гирландайо, «Се Человек» Гвидо Рени.



Иосиф-плотник. Картина Жоржа де Латура. Ок. 1640 г. Париж. Лувр.

18 век наиболее беден значительными произведениями И.и. на библ. темы. Большинство художников, работавших над религ. сюжетами, расписывало храмы, причем часто совершенно в светском духе. Укажем лишь след. картины: «Избиение младенцев» Д.Креспи, «Проповедь ап.Павла» Д.Паннини, «Сон Иакова» и «Суд Соломона» Д.Б.Тьеполо, «Сарра и Ангел», «Филипп крестит евнуха» А.Маульберча, «Бегство в Египет» Ф.Буше.

Россия в 17 в. переживала трудную полосу перехода к новому европ. бытию. В И.и. еще сохранялись старые иконописные каноны, но в них уже проникали зап. веяния, медленно разрушавшие традиционные принципы перспективы и изображения ликов. Зачастую, подчиняясь заказчикам, мастера заимствовали композиции из иноземной графики. Так, для церкви Св.Троицы в Москве (сер. 17 в.) фрески были написаны по образцам гравюр Библии *Пискатора. Однако рус. изографы лишь отталкивались от этих образцов, создавая вполне самобытные творения. В росписи Троицкого храма принимали участие выдающиеся мастера *Ушаков и Иосиф Владимиров, к-рые в известной мере принимали новые живописные принципы. Троицкая церковь содержит обширный комплекс фресок на библ. темы (циклы: «Притчи», «Страсти», «Воскресение», «Чудеса Христовы», «Деяния апостольские»).

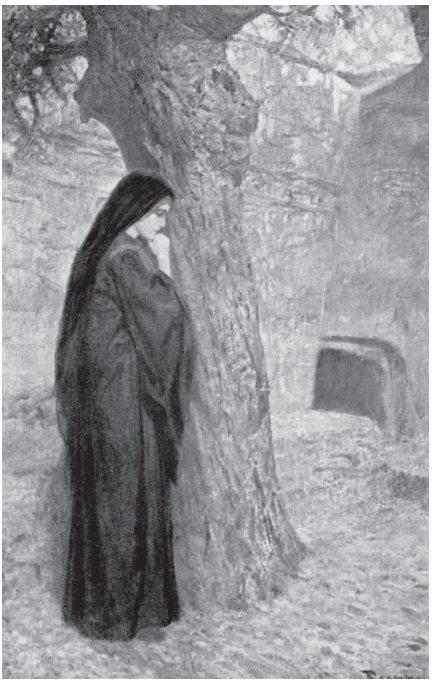
В отличие от школы Ушакова, школа костромского изографа *Гурия Никитина относилась к зап. «фряжскому» письму отрицательно, сохраняя верность древним канонам. Однако дух

времени коснулся и этой школы, проявившись в пышной декоративности.

Культурная ломка 18 в. ввела в Россию светскую живопись, в то время как религиозная переживала кризис. Из художников этого времени отметим А.П. Лосенко (1737–73), автора картин «Авель», «Каин», «Чудесный улов рыбы».

● Каганович А.Л., Антон Лосенко и рус. искусство 18 столетия, М., 1963; Каптерева Т.П., Быков В.Е., Искусство Франции XVII в., М., 1969; Леонов А.И., Симон Ушаков, М.–Л., 1945; Немилова И.С., Жорж де Латур, Л.–М., 1958; Овчинникова Е.С., Церковь Троицы в Никитниках, М., 1970; Лафон П., Бартоломэ Мурильо, СПб., 1913.

Библия в русском И.и. (19–20 вв.) Академич. классицизм с его отточенными формами господствовал в рус. И.и. 1-й трети 19 в. Лучшими образцами, выполненными в этом стиле на библ. сюжеты, являются росписи и горельефы, сделанные для гл. петерб. храмов. На фронтонах Казанского собора находятся композиции «Источение Моисеем воды из скалы» (И.П.Мартос), «Медный змей» (И.П.Прокофьев), «Шествие на Голгофу» (Ф.Ф.Щедрин). Богат скульптурными работами Исаакиевский собор («Воскресение» и «Преображение» Н.С.Пименова, фигуры пророков и апостолов И.П.Витали, «Воскресение» Ф. Лемера). В росписи собора принимал участие Ф.А.Бруни (1799–1875), создавший монументальные композиции «Потоп», «Видение прор.Иезекииля». Мозаика «Тайной вечери» выполнена в соборе по оригиналу коллекционера С.А.Живаго. Библ. картины для Исаакиевского собора писались также коллективами живописцев (К.П.Брюллов, Т.А.Нефф, П.В.Басин и др.). Кисти Бруни принадлежит огромное станковое полотно «Медный змей».

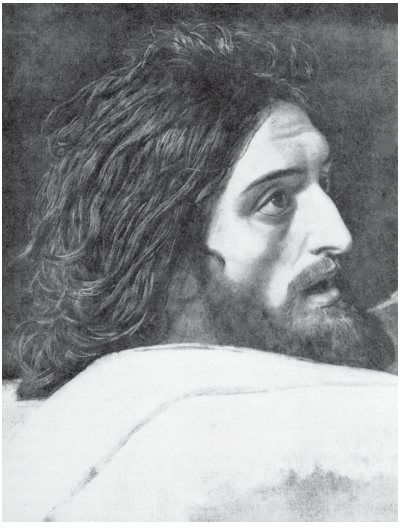


Мария Магдалина у гроба Христа. Картина В. Поленова

Циклы картин на темы ВЗ и НЗ были написаны тремя рус. мастерами 19 в.: *Ге, Александром *Ивановым и *Поленовым.

Отдельные произведения на библ. темы создавало большинство рус. живописцев, графиков и скульпторов. Среди них наиболее известные: И.К.Айвазовский («Сотворение мира», «Потоп», «Хождение по водам»), М.М.Антокольский (скульптуры «Христос перед народом», «Распятие», «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные»), И.А.Аскназий («Моисей в пустыне», «Экклезиаст», «Палач с головой Крестителя»), В.М.Васнецов («Пророки», «Адам и Ева» и др. росписи Владимирского собора в Киеве: «Страшный Суд», «Сошествие во ад», «Распятие», «Христос в терновом венце», «Всадники Апокалипсиса»), М.А.Врубель («Моисей», «Пророк», «Видение Иезекииля»,

«Благовещение», «Хождение по водам», «Христос в Гефсимании», «Плач», «Воскресение», «Шествие в Эммаус», «Сошествие Св.Духа»), А.Е.Егоров («Истязание Спасителя»), С.В.Иванов (цикл акварелей на тему свящ.истории), И.Н.Крамской («Христос в пустыне», «Иродиада», «Радуйся, Царь иудейский»), А.В.Логановский («Авраам и Мелхиседек», «Давид» и др. горельефы на стенах храма Христа Спасителя), К.Е.Маковский («Благовещение»), М.В.Нестеров («Адам и Ева», «Христос у Марфы и Марии», «Распятие», «Рождество»), В.Г.Перов («Христос в Гефсимании»), И.Е.Репин («Воскрешение дочери Иаира», «Иов и его друзья»), Н.К.Рерих («Тень Учителя»), А.П.Рябушкин («Распятие»), Г.И.Семирадский («Христос и грешница», «Христос у Марфы и Марии»), М.Соколов (графич. цикл «Распятие»), В.И.Суриков («Благовещение», «Исцеление слепого», «Ап.Павел перед Агриппой»), В.А. Фаворский (гравюры к Кн.Руфи), С. Д.Эрьзя («Моисей»), Н. А.Ярошенко («Богоматерь после распятия»).



Креститель. Картина А. Иванова «Явление Мессии». Фрагмент

Большинство этих работ, выдержанных в духе реализма, стремится передать историч. обстановку библ. времен. Однако на протяжении 19 и начала 20 вв. общие тенденции менялись. В первой трети 19 в. господствовал академизм, в середине его — бытовой натурализм, а на рубеже веков появились элементы условности и стилизации. Ряд художников (Врубель, Васнецов, Нестеров) посредством стилизации пытались сблизить религ. живопись с древней иконописью, мозаикой и фреской.

● Бутиков Г.П., Государств. музей-памятник Исаакиевский собор, Л., 1973; Гаголь С.С., М.В.Нестеров, СПб., б.г.; Гончаров И.А., «Христос в пустыне». Картина г.Крамского, в кн.: Гончаров И.А., Собр. соч., т.8, М., 1980; Михайлов А.И., М.В.Нестеров, М., 1958; Моргунов Н.С., Моргунова-Рудницкая Н.Д., В.М.Васнецов, М., 1962; Рождественский Н.В., О значении Киевского Владимирского собора в рус. религ. искусстве, М., 1900; Свечников В., Религиозная живопись В.М.Васнецова, РП, 1908, №23–27; Шурыгин Я.И., Скульптура Казанского собора, ЕМИРА, 1960, сб.4; Якирина Т.В., Произведения И.П.Витали, там же, 1958, сб. 2.

Западное И.и. (19–20 вв.) В этот период западное И.и. прошло путь от классицизма и романтизма к натуралистич. реализму, за к-рым последовал поток новых концепций, быстро сменявших друг друга на протяжении всего 20 в. В 19 в. работы на библ. сюжеты количественно превалировали у нем. мастеров. Прежде всего нужно отметить группу «назарейцев», основанную Фридрихом Овербеком (1789–1869), к-рый оказал влияние на молодого Александра Иванова («Вход Господень в Иерусалим» и др.). К Овербеку примыкал художник-философ Петер Корнелиус (1783–1867); ему принадлежат монументальные



Омовение ног. Картина М. Брауна. Галерея Тейт. Лондон

библ. фрески и картины к ним («История Иосифа», «Уверение Фомы», «Апокалипсис»). Будучи романтически настроенными католиками, «назарейцы» сделали своим девизом религ. отношение к И.и. Большие циклы картин из жизни Христа создали Эдуард Гебхардт (1838–1906) и Фриц Уде (1848–1911), но уже в иной интерпретации. Первый изображал свящ. события на фоне обстановки времен Реформации («Страсти»), а второй перенес жизнь Иисуса Христа в мир людей 19 в. («Святая ночь», «Пустите детей приходить ко Мне», «Погребение», «Утро Воскресения», «Приди, Господи Иисусе» и др.). Цель этих художников заключалась (как и у Лукаса Кранаха) в том, чтобы подчеркнуть сверхисторич. значение Евангелия.

Широкую известность приобрели еванг. и библ. циклы сер. 19 в. (*Гофман, Б.Плокхорст, П.Туман, *Шнорр). Многие из этих мастеров пользовались популярностью в России, и копии с их произведений часто появлялись на стенах правосл. церквей. Отметим также картины В.Каульбаха («Потоп», «Вавилонская башня») и Г.Макса («Христос-Целитель», «Нерукотворный образ»), Э.Бендеманна («Руфь», «На реках Вавилонских», «Иеремия»), Э. Лиски («Каин», «Моление о чаше»), Р. Ляйнвебера (ок. 200 холстов на темы библ. истории).

Полотна Ханса Тома (1839–1924) отмечены переходом к символистскому модернизму («Адам и Ева», «Бегство в Египет», «Беседа с Никодимом»), так же как и циклы Макса Клингера (1857–1920), к-рый сочетал историзм с аллегорич. условностью (графическая серия «Христос», «Распятие», «Положение во гроб» и др.).

В Англии в нач. 19 в. неск. картин на темы Писания были созданы знаменитым пейзажистом У.Тёрнером («Потоп», «Десятая египетская казнь», «Гибель Содома»); но в основном библ. сюжеты привлекали художников «прерафаэлитов», к-рые, в противовес парадности, идущей от высокого Ренессанса, искали вдохновения у мастеров 14–15 вв. (в частн., у Боттичелли).

Глубокая мысль, утонченная поэтичность и изысканность в отделке деталей характеризуют полотна Холмана Ханта (Гента) (1827–1910) «Отрок Иисус в храме», «Тень смерти», «Свет мира», «Заблудшие овцы», «Нерадивый пастырь», «Козел отпущения». Хант изъездил Палестину, штудировал библ. литературу; выводы *отрицательной критики лишь укрепили его веру. К свящ. истории обращались и другие англ. живописцы, близкие к Ханту: М.Браун («Пророк Илия воскрешает сына вдовы», «Омовение ног»), Д.Г.Россетти («Благовещение», «Девичество Марии», «Притча о виноградарях»), Д.Э.Миллес («Возвращение голубя в ковчег», «Молитва Моисея», «Христос в доме родителей»), Э.Берн-Джонс («Дни творения», «Построение Иерусалимского храма», «Поклонение волхвов», «Распятие»). Среди мастеров историко-археологич. жанра отметим А.Тадему («Казни египетские»),

Э.Пойнтера («Израильтяне в Египте»), Д.Херберта («Суд Даниила»), С.Саломона («Самсон и Далила»).

Во Франции к библ. сюжетам обращались Т.Жерико («Потоп»), А.Шеффер («Искушение в пустыне», «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные»), Э.Делакруа («Борьба Иакова с ангелом», «Распятие»), П.Деларош («Магдалина у гроба»), П.Буффе («Нагорная проповедь»), П.Пюви де Шаванн («Усекновение главы Иоанна Крестителя»), Ф.Кормон («Каин»), А.Бужеро («Иоанн Креститель», «Смерть Авеля»), *Тиссо, О.Роден (скульптуры «Иоанн Креститель», «Блудный сын», «Рука Бога», «Ева»), П.Гоген («Моление о чаше», «Желтый Христос» и др.). Большую популярность завоевали полотна венгра М.Мункачи «Христос перед Пилатом» и «Голгофа». Среди произведений польских художников широко известна панорама «Голгофа», созданная Я.Стыкой (по образцу Бородинской панорамы Рубо).

В 20 в. новый подход к религ. И.и. проявился гл. обр. в церк. архитектуре. Но и живопись имеет ряд интересных решений библ. тем. Под влиянием ср.-век. витражей франц. художник *Руо создал серию картин на тему Страстей Христовых. К Руо близок совр. польск. религ. живописец Ежи Новосильский (р.1934), сочетающий глубокую богосл. интерпретацию образов Библии с синтезом иконописных традиций и элементов экспрессионизма. Уроженцу России *Шагалу принадлежит цикл иллюстраций к ВЗ, витражей и картин с Распятием. Библ. рельефы для собора св.Петра в Риме выполнил итал. скульптор Джакомо Манцу (р.1908). Укажем также на «Пастыря» П.Пикассо, «Тайную Вечерю» С. Дали, росписи Ванской капеллы А.Матисса.

● Бэт П., Живопись прерафаэлитов за все время ее существования, СПб., 1900; Либман М., Скульптуры Джакомо Манцу, Искусство, 1961, № 12; Модернизм. Анализ и критика основных направлений, М., 1969; Некрасова Е.А., Романтизм в англ. искусстве, М., 1975; Ревалд Дж., Постимпрессионизм, т.1, М., 1962; Ла Сизеранн Р., Совр. англ. живопись, М., 1908; Яворская Н.В., Западноевроп. искусство XIX в., М., 1962.

Библейская тематика в И.и. «Молодых церквей». «Молодыми церквами» принято называть христ. общины (любых конфессий) в развивающихся странах, где христиане находятся в меньшинстве, а народы этих стран имеют древнюю нехрист. традицию. До 20 в. проповедники Евангелия были обычно европейски ориентированы; поэтому христианство воспринималось коренным населением как «религия белых». Но за последние десятилетия в этой области произошли значительные перемены. Миссионеры и национальные церк. кадры стремятся говорить с людьми, учитывая местные традиции. Это сказалось на богослужении, на архитектуре храмов и на религ. И.и. В частн., библ. события изображаются в стиле, свойственном афро-ази-



Вход Господень в Иерусалим. Африканское искусство

атским странам. На картинах, в пластике и графике Христос и свящ. лица библ. истории представляются в одеждах и с чертами, соответствующими данному этническому региону. Это не означает механического «приспособления» к местным условиям церк. жизни, а естественно вытекает из сущности христианства как вселенского Благовестия.

● Bainton R.H., Christendom, N.Y., 1966, v. 2; Lemann F., Afroasiatische christliche Kunst, Konstanz, 1967.

ИЗРА́ИЛЬ, ИЗРАИЛЬТЯ́НЕ — см. Этнография библейская.

ИИСУ́СА НАВИ́НА КНИ́ГА, канонич. книга ВЗ, первая по порядку из числа *Исторических книг. Содержит 24 главы. Имя автора в тексте не упоминается. Название книге дано по ее гл. действующему лицу, Иисусу Навину (евр. יהושע בן־נון, *иехошу́а бин нун*).

Содержание, композиция, датировка И.Н.К. непосредственно примыкает к Второзаконию, продолжая его повествование о переселении израильтян в землю обетованную. В связи с этим экзегеты обычно рассматривают И.Н.К. либо как заключит. часть *Шестикнижия, либо как вторую часть *Второзаконнической истории. Сам Иисус Навин фигурирует еще в *Пятикнижии как помощник и преемник Моисея и военачальник (Исх 17:9 сл.; 24:13; 32:17; 33:11; Числ 14:6,38). Согласно Числ 14:38, он был один из трех мужей поколения Исхода, к-рые дожили до вступления в Ханаан. После кончины Моисея он становится вождем народа Божьего. Его походы и победы сопровождаются чудесами и видениями. Этим автор книги подчеркивает, что покорение Ханаана совершалось при помощи свыше, а войны Иисуса с язычниками были «бранями Господними». И.Н.К. распадается на 3 части: 1) чудесный переход через Иордан; падение Иерихона; союз с Гаваоном; победа над царями южной коалиции; победа над царями северной коалиции (1–12); гл.8, прерывая рассказ о военных кампаниях, говорит о возобновлении Завета на горе Гевал; 2) раздел Ханаана между коленами; назначение уделов для Левиина колена и свящ. городов-убежищ, где преступник мог бы скрыться до законного суда (13–21); 3) последние годы Иисуса Навина; его предсмертные наставления; возобновление Завета в Сихеме, куда переносится Ковчег и где утверждается религиозный центр *амфиктионии.

Ряд отцов Церкви, следуя иудейской традиции, приписывал книгу Иисусу Навину, хотя в самом повествовании о нем говорится в третьем лице. Постепенно восторжествовало мнение блж.*Феодорита, согласно к-рому «книгу написал не сам Навин, а некто другой из живших позже» (Толкование на Ис Нав, вопр.14). Поскольку весь корпус Историч. книг был завершен в *Плена период, критики школы *Велльхаузена относили к этому времени и И.Н.К. Однако данные библ. *археологии показали, что источники книги восходят к глубокой древности.

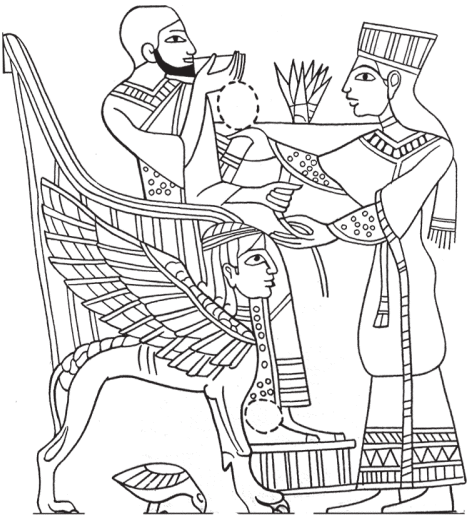
*Паремии из И.Н.К. читаются в праздники Богоявления, Бесплотных сил и в Великую Субботу.

Два аспекта в вопросе об историчности И.Н.К. Согласно Суд 1:1-3 и др. свидетельствам, израильтяне при Иисусе Навине заняли лишь часть страны и остались жить в соседстве с хананеями. Между тем И.Н.К. изображает события так, словно язычники были полностью истреблены или вытеснены. В Суд 18 сказано, что сыны Дановы много времени спустя после Иисуса Навина все еще странствова-

ли по Ханаану в поисках удела, тогда как по И.Н.К., вся страна была разделена между коленами. Это свидетельствует о том, что картина, нарисованная в книге, скорее схематична и символична. Ее цель — напоминать, что между израильтянами и язычниками не должно быть контактов. Постоянный соблазн идолопоклонства объясняется присутствием местного населения. Непримиримый тон книги обусловлен именно этим соблазном.

Тем не менее символич. характер сказаний И.Н.К. не исключает достоверности важнейших событий, описанных в ней. Раскопки в Лахисе, Асоре и др. ханаанских городах обнаружили следы пожаров, разрушений, поспешного бегства. Они относятся к кон. 13 в. до н.э., т.е. ко времени, к-рое принято сегодня считать датой вторжения в Ханаан (о раскопках в Иерихоне см. ст.: Гэрстанг; Кеньон К.).

Богословие И.Н.К. Хотя Ханаан в эпоху Иисуса Навина представлял собой конгломерат разобщенных городов-государств, жители его были достаточно сильны, чтобы противостоять плохо вооруженным пришельцам из пустыни. Поэтому вступление в землю обетованную требовало веры в слово Божье, к-рое обещало Ханаан потомкам Авраама. Уже во времена Моисея вера эта у многих сильно колебалась (Числ 14:1-4). Чудесный характер завоевания указывает на то, что помощь Божья приходит лишь к твердым в вере. Уверовавшие должны не просто пассивно принимать дар Божий, но прилагать усилия, чтобы воспользоваться этим даром. Т.о., события глубокой древности, почти современные Троянской войне, становятся в Библии *прообразом сотериологич. процесса в *Домостроительстве. Свт.Кирилл Иерусалимский указывал на прообразовательный смысл перехода через



Ханаанский царь. Египетский рельеф

Иордан как на символ крещения (Огласительные слова, X,II). О языческом правиле херема, к-рое имело место в истории Иисуса Навина, см. ст. Этика библейская.

Святоотеч. комментарии: блж. *Августин, О Граде Божием, К Марцеллину против язычников, Творения, ч. 3–6, К., 1880–87; *Феодорит Кирский, Толкование на Кн. Иисуса Навина, Судей, Руфь, Творения, ч.1, М., 1855.

● Зверинский С., Сирия и Палестина до исхода евреев из Египта, по егип. монументам (из кн. «The Exploration of Egypt and the Old Testament», by J.G.Duncan), «Странник», 1913, № 5; Иванов В.В., Иисус Навин, МНМ, т.1; К., Палестина и вост. страны во времена Иисуса Навина, ВиР, 1896, № 14; Кн. Иисуса Навина, «Символ», 1984, № 12; прот. *Князев А., Ветхий Завет. Историч. книги, Париж, 1952; Лебедев В.К., Слав. перевод Кн. Иисуса Навина по сохранившимся рукописям и Острожской Библии, СПб., 1890; *Елеонский Ф., Кн. Иисуса Навина, ТБ, т. 2; *Рыбинский В., Иисус Навин и книга И. Навина, ПБЭ, т.6, с.587–96; Хант И., Книги Иисуса Навина и Судей, Колледжвиль, 1965 (Ркп.МДА);

*Bright J., A History of Israel, Phil., 1972; Soggin J.A., Joshua, Phil., 1972; JBC, v.1; см. также ст. Допленный период и обобщающие труды Брайта, *Де Во, *Лопухина, Р.*Киттеля, *Нота; иностр. библиогр. см. в кн.: Childs, p.239–53; Boling R.G., Joshua (Anchor Bible), Garden City (N.Y.), 1982.

ИИСУ́СА, СЫ́НА СИРА́ХОВА, ПРЕМУ́ДРОСТИ КНИ́ГА, входит в раздел *Учительных книг ВЗ, отнесена Церковью к числу *неканонических. Содержит цикл назидательных наставлений, написанных в поэтич. форме. Состоит из 51 гл. Лат. название книги — «Экклесиастикус» (не смешивать с *Екклесиастом).

Язык, автор и датировка книги. До кон. 19 в. переводы Сир делались с греч., поскольку евр. оригинал, о к-ром знал еще блж.*Иероним, был утрачен. В 1896 англичанки Агнес Льюис и Маргарет Гибсон нашли в каирской *генизе кожаный свиток, к-рый был опознан *гебраистом Соломоном Шехтером как евр. текст Сир. Позднее фрагменты евр. текста книги были обнаружены в палестинской крепости Масада (1963).

Греч. перевод проливает свет на вопрос об авторстве книги и времени ее написания. В предисловии переводчик называет себя внуком Иисуса Сирахова и датирует начало своего труда 38-м г. царя Евергета. Это прозвище носили два царя — Птолемей III (246–221) и Птолемей VII (145–116). Первый исключается, т.к. он не дожил до 38-го г. своего правления. Птолемей же VII вел счет своего царствования с 170, когда он стал соправителем Птолемея VI; следовательно, 38-й г. его правления и дата начала перевода Сир падают на 132 до н.э.

Внук Иисуса Сирахова пишет, что сделал его для егип. иудеев, «которые, находясь на чужбине, желают учиться и приспособляют свои нравы к тому, чтобы жить по Закону». Сам Иисус, сын Сирахов, не мог писать позже 175, когда начались гонения Антиоха IV (см. ст. Второго Храма период). Он был современником первосвященника Симона II. Все это приводит к 90–80-м гг. 2 в. до н.э. как к дате написания Сир. О личности Иисуса (евр. יהושע בן סירא, *ЙЕХОШУ́А БЕН-СИРА́*) в самой книге существуют лишь косвенные данные. Он жил в Палестине, много путешествовал, обладал обширными по тем временам познаниями. Книга его содержит сведения о придворных обычаях, медицине, торговле, богослужении в Храме. По словам внука Иисуса, его дед, «больше других предаваясь изучению Закона, Пророков и других отеческих книг и приобретя достаточный в них навык, решился и сам написать нечто, относящееся к образованию и мудрости, чтобы любители учения, вникая и в эту [книгу], еще больше преуспевали в жизни по Закону». Из этих слов явствует, что Иисус первый из ветхозав. писателей уже имел Библию почти в полном объеме (т.е., кроме Торы и Пророков, читал книги, позднее вошедшие в собрание Писаний). Однако из его «панегирика отцам» (44—50) явствует, что он не знал, напр., Кн. Даниила.

Композиция и содержание. Сир написана в традиции *мудрецов писаний; апокалиптические и мессианские мотивы в ней почти отсутствуют. В задачу автора «Премудрости» входило дать наставление для повседневной практич. жизни. В книге собраны краткие изречения, советы, гимны, размышления над жизнью, прославление героев свящ. истории. Несмотря на разнородность частей, книгу объединяет общий дух и замысел.

Книга содержит раздумья о Премудрости Божьей и о ее деяниях в роде че-

ловеческом (1:1—16:23), о творении и нравств. заповедях (16:24—23:37), афоризмы о семейной и обществ. жизни (24:1—33:17), о долге человека перед Богом (33:18—38:23), о профессиях и призваниях (33:24—42:14), о совершенстве природы (42:15—43:36), о праведниках ВЗ (44—50) и заканчивается молитвой и эпилогом (51).

Учение Сир. Богословие книги продолжает линию, идущую от богословия Притч. Мудрец не дерзает говорить о внутренней тайне Сущего. Бог запределен твари; Его Премудрость познается в природе и *Откровении. В описании Сир Премудрость почти ипостазируется. «Порою речь прямо как будто идет о некоей вполне конкретной личности (14:20—15:10;24). Тем не менее и это обстоятельство еще не позволяет нам видеть в этом образе некое, отличное от Яхве, божественное лицо. Как и в отношении Притч, образ этот находит свое естественное объяснение в традиционном обычае персонифицировать теофании. Однако божественная Премудрость книги Сираха не есть уже только промыслительное действие Божие, умудряющее свыше и наставляющее человека: это есть персонификация всего действия Божия в истории» (прот. *К н я з е в А., ПМ, X, с.104). Стройные закономерности мироздания определяются Премудростью:

По определению Господа
дела Его от начала,
и от сотворения их
Он разделил части их.
Навек устроил Он дела Свои,
и начала их — в роды их.
(16:26-27)

Вселенная исполнена Славы Творца (42:15-26). Премудрость Божья свидетельствует о себе в деяниях Господних. Сама она «вышла из уст Всевышнего» (24:3) и тождественна Его творческому Слову. В истории Домостроительства Премудрость проявляется как Закон, данный народу Божьему (24:8-9). Но если природа строго подчинена космич. уставам Премудрости, то человек имеет свободу выбора и, следовательно, несет ответственность за свои поступки. Перед ним начертаны два пути — путь добра и путь зла. Рисуя картину нравственного и социального зла в человечестве, мудрец связывает его и с первородным грехом (25:27), и с личным выбором, решением человека.

Он от начала сотворил человека
и оставил его в руке произволения его.
Если хочешь, соблюдешь заповеди,
и сохранишь благоугодную верность.
(15:14-15)

Именно вера в ответственность человека позволяет Иисусу быть суровым моралистом и бичевать человеч. пороки. Однако он верит в силу покаяния и учит прощать. «Мстительный получит отмщение от Господа», — говорит мудрец.

В качестве примеров автор приводит праведников ВЗ, обозревая при этом всю свящ. историю. Он верит, что Бог «услышит молитву рабов Своих» и что



Еврейский текст Книги Иисуса, сына Сирахова, найденный в Египте

настанет время, когда «все живущие на земле» познают Господа (36:18-19).

Кн.Иисуса, сына Сирахова, пользовалась большим авторитетом в древней Церкви. Отголоски ее рассеяны в Послании Иакова, и на нее часто ссылались отцы Церкви.

Переводы: [Архим.*Агафангел (Соловьев)] Кн. Премудрости Иисуса, сына Сирахова, в рус. пер. с кратким объяснением, СПб., 1860[2]; Пакацкий Г.А., Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, заключающая в себе наилучшие нравоучения, преложенные в стихи, СПб., 1825; прот. *Рождественский А.П., Кн. Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Введение, перевод и объяснение по евр. тексту и древним переводам, СПб., 1911.

● Булгаков С.Д., Нравств. учение, раскрываемое в Кн. Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Курск, 1906; Дойель Л., Завещанное временем, пер. с англ., М., 1980; Клаузнер И., Бен-Сира, ЕЭ, т.4, репр. М., 1991; прот. Рождественский А.П., Вновь открытый еврейский текст Кн. Иисуса, сына Сирахова, и его значение для библ. науки, СПб., 1903; *Рыбинский В., Иисус, сын Сирахов, ПБЭ, т.6, с. 596–602; прот.*Смирнов-Платонов Г.П., О рус. переводе Кн. Иисуса, сына Сирахова, ПО, 1860, № 12; *Якимов И.С., О происхождении Кн. Премудрости Иисуса, сына Сирахова, ХЧ, 1887, № 9–10; иностр. библиогр. см. в APOT, v.1, p. 314–15; JBC, v.1, p.123–48.

ИКОНО́МОС (Οἰκονόμος) Константинос, свящ. (1780–1857), греч. правосл. ученый и обществ. деятель. Род. в Фессалии в семье священника. Рукоположен в 1800. В 1808–19 руководил гимназией в Смирне, где проявил себя эрудированным и талантливым преподавателем. Его труды были высоко оценены Григорием V, патриархом Константинопольским. Во время восстания против турецкого ига (1821) бежал из Греции и поселился в России. В Петербурге он пользовался покровительством двора и был избран чл. Академии наук. После освобождения родины И. вернулся и посвятил себя обществ. и науч. деятельности. Сторонник подчинения всех греков Константинопольской кафедре, он резко выступал против преобразований в Элладской церкви и зап. влияний.

И. много писал по проблемам филологии. В 4-томной работе «О 70-ти толковниках ВЗ» (1844–49) он осудил попытки перевода Библии на новогреч. язык. По его мнению, *Септуагинта не только сохранила наиболее точный текст Свящ. Писания, но и была боговдохновенным переводом. И. привел ок. 200 цитат из LXX, в к-рых он видел доказательство превосходства Септуагинты над *масоретским текстом. Аргументами И. воспользовался позднее свт.*Феофан (Говоров), критиковавший принципы, принятые при работе над *син. переводом ВЗ. Профессор МДА *Горский-Платонов тщательно разобрал эти аргументы и признал их несостоятельными.

◆ О книге пророка Варуха, ВЧ, 1848, № 45; проч. труды И. указаны в лит-ре о нем.

● Дестунис Г.А., О жизни и трудах Константина Экономоса, «Странник», 1860, № 7; *Смирнов С.К., Константин Экономос и соч. его о сродстве славянорус. языка с еллинским, Годичный акт в МДА, М., 1873; ЭСБЕ, т. 40; Arguriou A., Spirituels Néo-Grecs, XV-XX siècles, Namur, 1967; Θρησκειτική καί ἠθική ἐγκυκλοπαίδεια, t.8; ODCC, p.995; RGG, Bd. 4, S.1568.

И́КОНОПИСЬ И ЦЕРКО́ВНАЯ СТЕ́НОПИСЬ КАК ИСТОЛКОВАТЕЛИ БИБЛИИ. Иконопись была создана и получила широкое распространение в Византии в те времена, ко-

гда грамотность была уделом немногих (большинство проходило устную катехизацию). В известной мере сходная ситуация была и на Руси, хотя, как показали берестяные грамоты Новгорода, мн. рус. горожане умели читать и писать. И. и ц.с. играли роль своеобразной «книги для неграмотных», помогая запоминать библ. события и давая им толкование. Образованные слои общества воспринимали именно толковательный аспект И. и ц.с., придавая им в разные эпохи различный символич. смысл, к-рый был связан с особенностями времени и спецификой образов.

Иконы создавались в согласии с церк. традицией. Устойчивые иконописные каноны существовали для изображения тех или иных лиц и моментов свящ. истории.

В доиконоборческий период в Византии в куполах баптистериев располагались пронизанные светом мозаичные композиции Богоявления. В куполах церквей обычно изображали Вознесение — как завершение пасхальной тайны. Фигуры ангелов, указующих на небо, напоминали слова Деян 1:10-11 о *Парусии. В послеиконоборческое время это место стал занимать образ Христа-Вседержителя с Евангелием в руках, окруженного архангелами. Такие изображения есть во мн. храмах Руси и балканских стран. Образ же Вознесения перешел в иконный ряд, иллюстрирующий еванг. события. Среди них особо выделялось Благовещение, древнейший сюжет христ. искусства (его изображали еще на стенах катакомб 2–3 вв.). В соборе св.Софии киевской оно помещено на предалтарных столбах, по сторонам центральной апсиды. С появлением более высокой алтарной преграды и царских врат Благовещение стали располагать на самих вратах, как бы напоминая молящимся, что это событие — врата нашего спасения. На иконах Благовещения изографы стремились передать смущение Девы Марии и Ее согласие принять небесную волю («Се раба Господня...»), а также вводили сцены, навеянные *апокрифами (Дева у колодца, Дева за пряжей).

Развитие И. и ц.с. шло от условной иллюстративности к многогранному богосл. символизму. Ярким примером этого является история образа Св.Троицы. Первоначально художники предпочитали Ее ветхозав. прототип: «Явление Аврааму трех Странников» (церковь св. Аполлинария, Равенна, 6 в.). Но с эпохи *Андрея Рублева (14–15 вв.) Авраам, Сарра и вообще все иллюстративно-историч. элементы исчезают. Остаются лишь три Юноши-Ангела как возвышенный мистический образ Триединства. «Цветовая гамма “Троицы” с ее гармоничным сочетанием светлых и темных тонов и в особенности расположение голубого и золотисто-желтого цвета, следующее круговому построению общей композиции, создает впечатление, что все изображение как бы светится изнутри и само излучает свет. Это тот самый несозданный свет, к-рый мы видели на иконе “Преображения” и на фреске “Страшный Суд”. К нему возводил мысленные очи и сам автор, создавая эту чудесную икону» (ЖМП, 1960, № 10, с.44). Т.о., иконопись стремилась раскрыть внутренний смысл церк.-библ. учения. Свящ. история говорила в иконописи не только о событиях прошлого, но и о вечности.

Св. отцы, защитники иконопочитания, отвергли возможность изображения Бога невоплощенного, Бога Отца. Вопрос этот не раз обсуждался в церкви. Запрет таких изображений был подтвержден и на Московском соборе 1654. Исключение делалось лишь для

икон апокалиптич. содержания, «ради тамошних видений». Однако изображения Бога Отца все же продолжали появляться (древнейшее — в рукописи Иоанна Лествичника 11 в.). По мнению совр. иконописца-инока Григория (Круга), они генетически связаны с иконами Св.Троицы. Другое объяснение возводит их к образу «Ветхого днями» (Дан 7:9).

Из икон ветхозав. содержания следует указать на образы *Шестоднева, пророков, особенно прор.Илии, к-рые часто сопровождались житийными клеймами. На северных и южных стенах храмов, а также на сводах нередко помещались фрески из истории ВЗ. Но больше всего икон посвящено событиям еванг. истории, преимущ. Двунадесятым праздникам. На иконах Рождества Христова было принято совмещать разновременные события: сомнения Иосифа, поклонение пастухов, путешествие волхвов. Иконы Преображения противопоставляли небесное сияние, исходящее от Христа, священному ужасу учеников, повергнутых ниц. Круг позади фигуры Спасителя означал «разверстые небеса», откровение иного, высшего бытия. На иконах «Входа Господня в Иерусалим» подчеркивался контраст между радостью детей, встречающих Христа, и недовольством фарисеев. Иконы Распятия лишены того трагического драматизма, к-рый свойствен зап. Распятиям, начиная с готики (см. ст. Изобразит. искусство и Библия). Они передают момент смерти Спасителя, Его торжество над страданиями и всепримиряющую любовь.

Строго следуя тексту НЗ, изографы никогда не изображали, как это делали зап. художники, самого Воскресения Христова. На иконах мы находим либо то, что видели ученики (пустой гроб, пелены, жен-мироносиц), либо символич. картину сошествия во ад (врата преисподней под ногами Христа-Победителя; Он выводит из тьмы сонмы ветхозав. праведников). Празднование Фоминой недели обусловило появление множества икон «Уверение Фомы». Иконы «Вознесение» повторяют тот же круг-ореол, к-рый обычен для икон Преображения; однако фигура Христа дана в меньших масштабах, как бы в удалении. На первом плане — апостолы, Дева Мария и ангелы.

Нарочито усл. характер носит большинство образов Пятидесятницы. Отход от историзма проявляется в них двояко: иногда среди апостолов нет Богоматери, а нередко среди них помещается ап.Павел, к-рого в действительности не было среди учеников в день сошествия Св. Духа. Апостолы символизируют единство Вселенской Церкви. Внизу, под ними, в темном круге помещалась фигура старца с надписью «космос». Это мир, погруженный во тьму, ожидающий еванг. просвещения.

Иконы и фрески (на зап. стене) Страшного Суда писались на основании Дан, Откр и *Малого Апокалипсиса, чем объясняется присутствие четырех чудовищ, обозначающих в Дан мировые империи. Согласно Лк 16:22 и апокрифам, на этих изображениях нередко можно видеть праведников, упокоенных на лоне Авраамовом (напр., фреска А.Рублева в Успенском соборе Владимира).

Иконописцы смотрели на свой труд как на подвиг веры и служения. Они видели события свящ. истории просветленным оком ясновидцев, возвышаясь над преходящим и устремляясь к созерцанию сущности Домостроительства Божьего.

● Александров А., Прп. Андрей Рублев и богословие образа, ЖМП, 1981, № 11, 12; Васильев А., Андрей Рублев и Григо-

рий Палама, там же, 1960, № 10; прот. В е т е л е в А., Богословское содержание иконы «Святая Троица» прп. Андрея Рублева, там же, 1972, № 8, 10; инок Г р и г о р и й (Круг), Мысли об иконе, Париж, 1978; Л о с с к и й В., Икона Преображения Господня, ЖМП, 1975, № 8; С о к о л о в а М., О древней иконописи, там же, 1975, № 6; Т р у б е ц к о й Е.Н., Умозрение в красках, М., 1916, репр. М., 1990; У с п е н с к и й Л., Смысл и язык икон, ЖМП, 1955, № 6, 7, 8; е г о ж е, К вопросу об изобразимости Воскресения Христова, там же, 1956, № 7; е г о ж е, Икона Вознесения Господня, там же, 1957, № 5; е г о ж е, Праздник и иконы Пятидесятницы, там же, 1957, № 6; е г о ж е, Вход Господень в Иерусалим, там же, 1958, № 3; е г о ж е, Учение о характере и содержании образа, там же, 1958, № 11; е г о ж е, Иконы Благовещения Пресвятой Богородицы, там же, 1959, № 4; O n a s c h K., Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichwörter, Halle–Wittenberg, 1981. См. также библиогр. к ст. Изобразит. искусство и Библия.

ИКУМЕ́НИЙ ТРИККСКИЙ — см. Экумений Триккский.

ИЛА́РИЙ (Hilarius) ПИКТАВИЙСКИЙ, свт. (ок. 315–67), зап. отец Церкви, один из первых лат. экзегетов. Род. в Пиктавии (ныне г.Пуатье, Франция). По нек-рым сведениям, И. пришел к христианству в результате самостоятельных духовных поисков, хотя некрые биографы считают, что он с детства получил христ. воспитание. Своей обширной образованностью И. обязан родителям, богатым галльским аристократам. Он знал греч. язык, начала философии и классич. риторики. Крещение И. принял, будучи уже отцом семейства, а вскоре его единодушно избрали на кафедру Пиктавии (ок. 353).

Годы святительства И. пришлись на период арианских споров, в к-рых он



Святитель Иларий Пиктавийский

принял горячее участие, выступая как защитник православия. Господство ариан при дворе имп. Констанция привело к гонениям на И. Епископ Арльский Сатурнин оклеветал его и добился ссылки в М. Азию. Но и там святитель не прекращал борьбы, составляя трактаты против еретиков. На Востоке он познакомился с греч. церк. традицией и еще больше укрепился в своем противостоянии арианам. В 360 он возвращен в Галлию, а его противник Сатурнин низложен на Парижском соборе. Однако до конца жизни И. силы ариан на Западе оставались несломленными.

Первое экзегетич. произведение И. — комментарий на Мф, составленный им в начале своего служения. Не установлено, насколько этот труд создавался

под влиянием *Оригена, но очевидно, что И. предпочитал уделять больше внимания тем местам, к-рые требовали не прямого историч. толкования, а иносказательного. Гл. принципом И. как экзегета всегда оставались поиски «таинственного смысла» Писания.

Еще больше, чем в комментарии на Мф, проявился этот момент в «Толковании на Псалмы» (оно сохранилось лишь частично). В этих комментариях И. углубил свою экзегезу, часто обращаясь к греч. тексту ввиду несовершенства существовавших тогда лат. переводов. Евр. оригиналом И. пользовался, прибегая к помощи своего сподвижника Илиодора (Толкование на Пс 2:2). Применяя на практике аллегоризм, святитель не считал его единств. возможным подходом к Библии. «Он хотел, — как замечает архиеп. *Филарет (Гумилевский), — идти средним путем между бездушием буквалиста и своеволием аллегориста, но иногда более склонялся к аллегориям».

Толкования И. на Кн.Иова уцелели в отрывках. Судя по ним, это было лишь свободное изложение комментария Оригена. Есть сведения о толковании И. на Песнь Песней и послания ап. Павла, к-рые до нашего времени не дошли.

◆ M i g n e. PL, t.9–10; SC, t.254, 258 (на рус. яз. труды И. не переводились).

● П о п о в И.В., Св.И., еп. Пиктавийский, БТ, сб.4, 5, 6, 7; С а м у и л о в В.Н., История арианства на лат. западе (353–430), СПб., 1890; «Connaissance des pères de l'Eglise», 1984, № 14; E m m e n e g g e r J.E., The Function of Reason and Faith in the Theology of St.Hilary of Poitiers, Wash., 1948; ODCC, p.649; см. также ст. Святоотеческая экзегеза.

ИЛАРИО́Н КИЕВСКИЙ, митр. (11 в.), рус. правосл. богослов и церк. деятель. Сведений о его жизни сохранилось немного. Из «Повести временных лет» известно, что он был священником княжеской церкви в с. Берестово (близ Киева) и что в 1051 по желанию кн. Ярослава Мудрого его поставили митрополитом. Он стал первым русским, получившим этот сан, причем без согласия визант. патриарха. Летописец отмечает, что И. был «муж благ, книжен и постник». Митрополит принимал активное участие в просветительской и государств. деятельности кн. Ярослава. После смерти князя (1054) имя И. больше не встречается, а в 1055 в Киев прибыл новый митрополит, на сей раз грек.

Из произведений, приписываемых И., подлинным считается «Слово о Законе и Благодати», к к-рому примыкают «Молитва» и «Исповедание веры» (*атрибуция впервые была установлена прот.*Горским). И. писал их еще в то время, когда был священником, и, возможно, именно его «Слово» обратило на него внимание кн. Ярослава. «Слово» свидетельствует об обширной церк. эрудиции автора, богосл. образованности аудитории, к к-рой он обращался, и об оригинальности мышления И.

Как и живший в том же столетии прп.Нестор Летописец, И. глубоко проникнут пониманием *историзма Свящ. Писания и рассматривает христианизацию Руси в контексте мировых событий и свящ. истории. Следуя ап.Павлу, он аллегорически толкует сказания Кн.Бытия об Агари и Сарре, к-рые являются для него *прообразами Ветхого и Нового Завета. И. противопоставляет *Закон и благодать как два этапа *Домостроительства — несовершенный (ВЗ=Агарь) и совершенный (НЗ=Сарра). Согласно библ. сказанию, рабыня Агарь родила Аврааму сына, когда еще не пришло время

родиться подлинному наследнику — Исааку. Подобным же образом благодать медлила явиться среди людей и сама умолила Бога послать людям временное наставление — Закон. Он был тенью, «подобием, а не истиной». Как после рождения Исаака Агарь с Измаилом должны были покинуть дом, так и Закон был упразднен пришествием Христа Спасителя. Как поводом изгнания Агари послужило оскорбление, нанесенное ею госпоже, так и поводом к отторжению иудеев послужило их превозношение в те дни, когда «в Иерусалиме и иудеи и христиане были еще вместе». Закон померк, точно луна при восходе солнца. Благодать же начала распространяться среди народов, пока не дошла до Руси. И. подчеркивает национальную ограниченность Закона и *универсализм еванг. благодати.

Нек-рые историки полагают, что в резких суждениях И. о ВЗ содержалась скрытая полемика против Византии, к-рая свысока смотрела на новообращ. «варваров», в т.ч. русских. В напряжении между Византией и христ. Русью повторилось нечто подобное тому, что описано в Деян 15, когда «люди традиции» (иудеи) выражали недоверие новообращ. из язычников. Однако в «Слове» И. был и прямой смысл. Подчеркивание несовершенства Закона было обусловлено антииудаистской полемикой. Эта полемика находит свое объяснение в пропаганде *иудаизма, шедшей из Азии и гл. обр. из враждебного Руси Хазарского княжества (каганата), где эта религия с 8 в. стала государственной. Следует, однако, отметить, что полемика И. никогда не доходила до взглядов, свойственных *Маркиону или последователям *манихейства. И. исповедует веру в *единство Библии и благословляет «Господа, Бога Израилева, Бога христианского», ибо Он «не попустил твари Своей идольским мраком одержимой быть и в бесовском служении погибнуть. Но оправдал прежде племя Авраамово скрижалями и Законом, после же через Сына Своего все народы спас Евангелием и Крещением, вводя их в обновление пакибытия, в Жизнь Вечную».

◆ Перевод: «Слово о Законе и Благодати» митр. Илариона, БТ, 1987, сб. 28.

● Замалеев А.Ф., Филос. мысль в ср.-век. Руси (XI — XVI вв.), Л., 1987; Идейно-филос. наследие И. Киевского, ч.1–2, М., 1986; Розов Н.Н., И., СКДР, вып.1, с.198–204; Ужанков А., И., «Наука и религия», 1988, № 4.

ИЛАРИО́Н (Владимир Алексеевич Троицкий), архиеп. (1886–1929), рус. правосл. богослов. Род. в с. Липицы Моск. губ. в семье священника. В 1910 окончил МДА и был оставлен при академии профессорским стипендиатом. В 1913 получил степень магистра за труд «Очерки по истории догмата о Церкви» (Серг.Пос., 1912). В том же году принял постриг. Был э.орд. профессором каф. Свящ. Писания НЗ (с 1913) и инспектором МДА, участвовал в Поместном соборе 1917–18, на к-ром выступал поборником восстановления патриаршества. Хиротонисан в 1920 во еп.Верейского, викария Моск. епархии. С 1923 архиепископ. Был репрессирован. Скончался и погребен в Ленинграде.

И. приобрел популярность как вдохновенный проповедник и выдающийся экклезиолог. В своих трудах он стремился начертать идеал Церкви как общности людей, живущих благодатной силой Св. Духа. В тесной связи с экклезиологией стоит и очерк И. «Священное Писание и Церковь» (М., 1914), в к-ром намечены общие контуры правосл. учения о Библии. И. противопоставил его школьному взгляду о «двух



Архиепископ Иларион (Троицкий)

источниках Откровения» и протестантской *библиолатрии (см. ст.: Предание и Библия; Церковь и Библия).

Протестантизм, особенно либеральный, делал ударение на религ.-этич. учении, к-рое изложено в Библии; между тем, как отмечает автор, Христос и Его апостолы проповедовали не новую доктрину, а новое бытие. Осн. понятия веры новозав. благовестие берет из ВЗ, к-рый был признан Церковью «с самого начала». «В смысле учения Новый Завет ничего нового по существу, совершенно нового не дает». Новым является факт Воплощения и благодатная жизнь во Христе и в Духе, т.е. жизнь в Церкви. Поэтому нельзя отсекать Библию от Церкви. Церковь, основанная Богочеловеком, есть первичная реальность. «Церковь существовала и тогда, когда ни одной книги Священного Писания Нового Завета еще не было. Ведь книги Нового Завета написаны апостолами уже после: в течение более нежели полустолетия от начала исторического бытия Церкви. В написанных ими книгах апостолы оставили памятники своего устного благовествования. Написали они для Церкви уже существовавшей». Из этого факта вытекают суждения И. о концепциях протестантизма и отечественного школьного богословия.

Ошибка протестантизма в забвении того, что «Священное Писание нельзя отрывать от общей жизни церковной», что оно «явилось в недрах Церкви». Протестантизм признает боговдохновенным *канон Библии, но ведь и само «понятие обязательного канона Священного Писания есть понятие исключительно церковное, совершенно неотделимое от Церкви». Отделение Библии от церк. традиции создает произвол в понимании смысла Слова Божьего. «Если нормы церковные отвергнуты, то человек остается с Писанием, так сказать, наедине и при истолковании Писания каждому нужно руководиться своим так называемым здравым смыслом». Но этот критерий крайне ненадежен. Столь же спорно, по И., искусств. разделение источников вероучения. Писание и *Предание Священное едины. «Не потому Церковь имеет истинное вероучение, что она берет его из Священного Писания и Священного Предания, а только потому, что она есть именно Церковь Бога живого». На границе экклезиологии и библиологии стоит и работа И. «Краеугольный камень Церкви (Мф 16:13-18)», посвященная обетованию Господа ап.Петру («В память столетия МДА», сб. ст., Серг. Пос., 1914). В ней автор приходит к выводу, что «вера или исповедание Петра лежит в основании Церкви по своему объективному значению, и Христос есть основание Церкви в том смысле, в каком Он исповедан».

Взгляды И. на Церковь и Писание не были до конца разработаны, но оказали влияние на дальнейшее развитие богосл. мысли православия. В инослa-

вии идея единства Писания и Предания нашла отражение в документах II *Ватиканского собора.

◆ Ветхозав. пророч. школы, ВиР, 1908, № 18–20; Основные начала ветхозав. священства и пророчества, там же, 1909, № 9; Гностицизм и Церковь в отношении к Новому Завету, БВ, 1911, № 7–8; Рец. на кн.: (Д.В.Рождественский. «Учебное руководство по Свящ. Писанию», ч.1, Пг., 1915) БВ, 1915, № 4; Вифлеем и Голгофа, «Отдых христианина», 1916, № 12.

● Волков С.А., Архиеп. И. (Троицкий), «Вестник РХД», 1981, № 134; Мануил. РПИ, т.3, с.211.

ИЛЛЮМИНИ́РОВАННЫЕ РУ́КОПИСИ БИБЛЕ́ЙСКИЕ (от лат. illumino — украшать), рукописные издания Библии, украшенные цветными миниатюрами, выполненными вручную; см. ст. Иллюстрир. издания Библии.

ИЛЛЮСТРИ́РОВАННЫЕ ИЗДА́НИЯ БИ́БЛИИ стали появляться вскоре после юридического признания христианства при Константине Великом. В художеств. отношении рисунки к этим первым И.и.Б. генетически связаны с антич. искусством книжной иллюстрации. В дальнейшем И.и.Б. создавались на протяжении всей истории христианства.

Византийские И.и.Б. Возникновение И.и.Б. шло параллельно с исчезновением *свитков и заменой их *кодексами. Однако сохранился свиток Ис Нав 10 в. с иллюстрациями, к-рый является копией с оригинала 5 в. О влиянии антич. искусства говорят в этой книге аллегорич. фигуры богини Иерихона и т. д. К 6 в. относится иллюстрир. Кн.Бытия, миниатюры к-рой отличаются живописностью и экспрессией. Вообще искусство миниатюры было меньше ограничено канонами, чем *иконопись, и в ней допускались различные «вольности». И.и.Б. стоили дорого и обычно употреблялись при дворах монархов, в богатых м-рях и соборных храмах. Чаще всего с иллюстрациями делались списки Псалтири, Евангелия и Апокалипсиса.

Существует три осн. типа И.и.Б.: 1) украшенные орнаментом и изображениями свящ. писателей (царя Давида, апостолов), 2) с рисунками в тексте и 3) с рисунками на полях. К первому типу относится, напр., минускульное Евангелие 11 в. (Гос. б-ка им.Салтыкова-Щедрина, № 801, см. ст. Минускулы). Иллюстрации в тексте нередко помещались внутри инициалов, заглавных букв. Примером второго типа изд. служит манускрипт НЗ из Константинополя 1072, а третий тип представлен знаменитой «Хлудовской» Псалтирью (9 в.), созданной, вероятно, в Студийском монастыре. Ее миниатюры не только поясняют текст псалмов, но и включают сюжеты из церк. истории (в т.ч. события времен иконоборчества). В нек-рых визант. кодексах, кроме рисунков, на полях имелись и миниатюры на отд. листах (Евангелие сер. 15 в., СПб., № 118). Аналогичные И.и.Б. создавались также в Армении и Грузии (в т.ч. Эчмиадзинское Евангелие 10 в. и Джручские Четвероевангелия 9 и 12 вв.).



«Хлудовская» Псалтирь



Киевская Псалтирь

Древнерусские И.и.Б. Одной из древнейших рус. *лицевых рукописей Библии является *«Остромирово Евангелие» (1056–57) с его богатым орнаментом и изображениями апостолов. Позднее появляются рукописи с рисунками на полях. К ним относится лицевая Киевская Псалтирь 1397. Иллюстрации к ней выполнены с мастерством и творческой изобретательностью, не уступающими мастерству визант. изографов. Тематика миниатюр столь же разнообразна, как и в кодексах Византии. Это и рисунки из жизни царя-псалмопевца, и аллегорич. сцены, толкующие текст, и еванг. события, являющиеся исполнением пророчеств Псалтири, и фигуры святых. Так, ст. 9 псалма 31 сопровождает рисунок коня и лошака, Пс 32:1 — изображение мучеников Гурия, Самона и Авива, а Пс 113:3 — изображение Крещения Господня. В конце книги приложены *песнь Мариам, *песнь Моисея и др. библ. гимны с соответствующими миниатюрами (переход через Чермное море, молящийся Моисей и т.д.).

С появлением на Руси книгопечатания обычай иллюстрировать свящ. книги не исчез. Напротив, первые же печатные изд. *Федорова и *Скорины были украшены орнаментом и изображениями евангелистов. Скорина прямо доказывал необходимость И.и.Б. для «лучшего разумения» Слова Божьего.

Средневековая библейская миниатюра на Западе. Издания Библии на Западе в период раннего Средневековья обнаруживают влияние Византии, но в них сказываются и местные, в т.ч. кельтские народные мотивы. Таковы Евангелия из Кельса (8 в.), Утрехтская Псалтирь и Евангелие Эбо (9 в.). Причудливый декоративный стиль оформления книг делал их празднично-нарядными. Нередко художники с особой тщательностью и фантазией изображали 4 животных, к-рых было принято помещать рядом с евангелистами. Сюжетные композиции украшают еванг. *антологию Генриха II (11 в.). Мастера готич. стиля предпочитали помещать миниатюры в инициалах. Эти небольшие рисунки внутри букв, так же как в Византии и на Руси, иллюстрировали жизнь Давида, свящ. историю, историю Церкви.

Особый род И.и.Б. представляли собой т.н. *«Библии бедняков». Ради удешевления рукописи они содержали лишь избранные места Писания. Сохранилось более 700 манускриптов таких Библий. Выходили они и после изобретения книгопечатания (в виде «гравированных книг»).

С эпохи Реформации по 18 в. Отказавшись от храмовых изображений, Реформация косвенно способствовала широкому распространению И.и.Б. Фактически почти все выходившие в этот период книги Свящ. Писания снабжались иллюстрациями. С гравюрами выходили Библия *Лютера, *Женевская Библия и Библия *Кавердейла 16 в. Иллюстрировали Библию Л.Кранах, *Дюрер и *Гольбейн. Первое издание англ. *Авторизованного



Библия Ламбета. Миниатюра. 13 в.

перевода Библии и католич. *Вульгаты 1592 вышли с иллюстрациями. В 1607 в Италии была издана «Рафаэлевская Библия» с гравюрами по фрескам из свящ. истории, к-рыми ученики Рафаэля расписали лоджии Ватикана. В 17 в. увидели свет иллюстрир. «Свящ. История» (1627) и Библия *Пискатора (кон. 17 в.), вдохновившая рус. художников, расписывавших храм Св.Троицы в Никитниках (Москва, 17 в.). Отметим также голл. Библию Данкерса (1700) и англ. Библию Флитвуда (1706).

И.и.Б. в 19 и 20 вв. В этот период И.и.Б. печатались в 3 вариантах: 1) Библии с видами св. мест и копиями археологич. памятников (гравюры, а позднее фото). Первый пример такого издания: 7-томная англ. Библия 1801, а последний — Библия, выпущенная ватиканской газетой «Osservattore Romano» (1966); 2) Библии, иллюстрир. произведениями великих мастеров (преимущ. времен Ренессанса и Реформации); 3) Библии с оригинальными рисунками одного или неск. новых художников. Среди них нем. «Роскошная семейная Библия» (1830), выпущенная тиражом 1 млн экз., Библии с рисунками Оливье (1834) и Овербека (1841).

Своеобразным мистицизмом проникнуты библ. рисунки англ. художника и поэта У. Блейка (1757–1827), чьи иллюстрации к Кн.Иова признаны лучшими в мировом искусстве. Международную известность получили И.и.Б. с рисунками нем. художника *Шнорра и франц. художника *Доре. Меньшей популярностью пользовались иллюстрации к Писанию англ. художников П.Харди и У.Хоула.

Из рус. художников как иллюстраторы Библии особенно известны А.А.Агин (1817–75), создавший цикл рисунков к ВЗ, и В.А.Фаворский (1886–1964), автор иллюстраций к Кн.Руфи (1925). За последние десятилетия появились Библии, иллюстрир. фотоэтюдами природы, людей, совр. жизни. Специфич. жанр представляют собой т.н. библ. *комиксы с упрощенным текстом и массой цветных рисунков.

Кроме указанных 3 вариантов И.и.Б., возник и обобщающий, к-рый сочетает репродукции с великих произведений искусства, фотографии историч. мест и памятников с рисунками. Такой разноплановый подбор требует духовного чутья и тонкого художеств. вкуса. В качестве неудачного примера такого синтеза можно привести нем. издание Библии 1913, где хорошие фотографии и репродукции соседствуют с посредственными иллюстрациями. Лучшим образцом такого И.и.Б. можно признать издание, выходившее под ред. А.Фроссара отд. выпусками («En ce temps-là, la Bible», 1969; англ. изд. 1970).

● Амиранашвили Ш.Я., Грузинская миниатюра, М., 1966; архим. Амфилохий, О славянской Псалтири XIII–XIV в.



Различные издания иллюстрированных Библий

Библиотеки А.И.Хлудова, «Древности. Труды Моск. археологич. об-ва», 1870, т.3, вып.1; его же, О миниатюрах и украшениях в греч. рукописях, М., 1870; Библия в картинах, ПБЭ, т.2, с.545–49; Вздорнов Г.И., Исследование о Киевской Псалтири, М., 1978, приложение: «Киевская Псалтирь 1397 г.»; Гартлауб, Гюстав Доре, Л., 1935; Книговедение. Энциклопедич. словарь, М., 1982; Кристеллер П., История европ. гравюры XV–XVIII века, М., 1939; Кузьминский К.С., Художник-иллюстратор А.А.Агин, его жизнь и творчество, М.–Пг., 1923; Лихачева В.Д., Визант. миниатюра, М., 1977; Мокрецова И.П., Романова В. Л., Франц. книжная миниатюра XIII в. в советских собраниях, 1200–1270, М., 1983; их же, Франц. книжная миниатюра XIII в. в советских собраниях, 1270–1300, М., 1984; Назаревский А.В., Библия иллюстрированная, НЭС, т.6, с. 566–67; Пайкова А.В., Четвероевангелие Раввулы (VI в.) как источник истории раннехрист. искусства, ПСб., Вып.29 (92), Л., 1987; Свирин А.Н., Миниатюра Древней Армении, М.–Л., 1939; его же, Древнерус. миниатюра, М., 1950; его же, Искусство книги Древней Руси XI–XVII вв. М., 1964; Bland D.A., History of Book Illustration, Cleveland, 1958; Wegner H., Biblii Ilustracja, Enc.Kat., 1976, t.2, s.456–64.

И́ЛЬГЕН (Ilgen) Карл Давид (1763–1864), нем. библеист рационалистич. направления. Был профессором в Наумбурге и Иене. Один из первых отметил различия внутри традиции в Пятикнижии и пришел к выводу, что она основана на трех источниках (позднее обозначенных как Я, Э и С, лат. J, E и P). Этот вывод стал составным элементом *документарной теории происхождения Пятикнижия.

◆ Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt I, Halle, 1798.

● Лившиц Г.М., Очерки историографии Библии и раннего христианства, Минск, 1970; *Kraus, S.143; RGG, Bd.3, S.676.

ИЛЬ И́Н Владимир Николаевич (1891–1974), рус. правосл. богослов и литургист. Род. под Киевом; окончил Киевский ун-т по естественному и историко-филологич. отделению, а также консерваторию. Преподавал в Киевском ун-те до 1919, после чего уехал за границу, где читал лекции по философии (Константинополь, Берлин, Прага). В Германии И. изучал богословие, слушал лекции *Гарнака. Профессор в Правосл. богосл. ин-те (1927–40) и с 1949 профессор Рус. консерватории (Париж).

К области библеистики относится труд И. «Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира» (Париж, 1930). Книга носит экзегетико-апологетич. характер. Автор считает возможным прилагать к *Шестодневу определение «*миф», понимая при этом миф как отражение глубинного видения сущности мировых процессов. В плане *исагогики И. стоял на позициях *Астрюка, считая,

что «у священного боговдохновенного автора — по церковному преданию, Моисея — было не менее двух, а может быть, и трех записей или кодексов, которые им редактированы в одно целое». Считая, что нет препятствий отождествить «дни» творения с длительными геологич. эпохами (см. ст. Конкордизм), И. отмечал, что эти «дни» не имеют в Библии лишь порядкового значения. Шесть дней распадаются на две триады, к-рые «не являются строго хронологическим последованием, но, соответствуя друг другу, как бы накладываются одна на другую». Отмечая сходство Шестоднева с древневост. мифами о творении, И. связывал это с общечеловеческим откровением. По его словам, невозможно «вопреки авторитету св. ап. Павла считать, что все в язычестве есть ложь». Книга И. ценна именно этими общими богословскими суждениями; естественнонаучная ее часть в наст. время представляется устаревшей.

◆ Христос и Израиль, «Путь», 1928, № 11; Загадка жизни и происхождение живых существ, Париж, 1929; Арфа царя Давида в русской поэзии, Брюссель, 1960. Список трудов И. см. в книге: Z a n d e r L. (ed.), List of Writings of Professors of the Russian Orthodox Theological Institute in Paris, (1925–1932), P., 1932; i d., (1948–1954), P., 1954.

● *К н я з е в А.П., В.Н.И. (Некролог), «Вестник РХД», 1974, № 114.



Владимир Николаевич Ильин

ИЛЬИ́НСКИЙ Иван Иванович (ум.1737), рус. литератор. Род. в Ярославле; окончил Славяно-греко-латинскую академию в Москве. Был приглашен кн. Д.Кантемиром в качестве воспитателя его сына, будущего сатирика А.*Кантемира. Сопровождал Кантемиров в персидском походе. С 1725 И. работал переводчиком при Академии наук. Им составлен первый в России библ. словарь — «Симфония, или согласие, на священное Четвероевангелие и Деяния св.Апостолов» (М., 1733, 1821[2]). Существует мнение, что «Симфония на Псалтирь» (1729), выпущенная Кантемиром, была составлена при участии И.

● М о и с е е в а Г.Н., И., СРП, вып.1; ПБЭ, т.5, с.867–68.

ИЛЬМИ́НСКИЙ Николай Иванович (1821–91), рус. правосл. библеист, востоковед, миссионер. Род. в семье пензенского священника. Окончил Пензенскую ДС и Каз.ДА (1846). Был командирован для изучения вост. филологии в Дамаск, Каир и Константинополь (1851–54). Преподавал арабский и турецкий языки в Каз.ДА, а с 1862 — в Казанском ун-те. Был одним из самых любимых профессоров в академии. Все ценили его «неограниченную любовь к наукам, простосердечие, откровенность и невинность души». Современники видели в И. тип подлинного христ. подвижника.

Как библеист И. занимался проблемами *перевода Библии на церк.-слав.



Николай Иванович Ильминский

язык. В кон. 50-х гг. он входил в особый комитет Каз.ДА, к-рый работал над подготовкой рус. *синодального перевода Библии. И. был ревностным миссионером среди волжских мусульман. Он организовал правосл. школу для детей татар-христиан, издал пер. Кн.Бытия, Кн.Премудрости Соломона и Ев. от Матфея на татарский язык. Глубокое знание мусульманской культуры и тактичные методы евангелизации вызывали у консерваторов подозрения в исламофильстве. Ректор академии архим. *Иоанн (Смирнов) пытался лишить И. кафедры и перевести на преподавание математики. В результате ученый покинул церк. ведомство и перешел на светскую работу (в ун-т и учительскую семинарию, где в последние годы жизни стал директором).

◆ Размышление о сравнительном достоинстве в отношении языка разновременных редакций церк.-слав. перевода Псалтири и Евангелия, Каз., 1882; Материалы для сравнительного изучения церк.-слав. форм и оборотов, извлеченные из Евангелия и Псалтири, Каз., 1888 (Приложение к ПС, 1888).

● Никодим (Кононов, Ал-др), Жизнеописания отечеств. подвижников благочестия 18 и 19 веков. Декабрь, М., 1910, репр., Декабрь, ч.2, Козельск, 1995; НЭС, т.19; ПБЭ, т.5, с.869–72 (там же приведена библиогр.); Харлампович К.В., Н.И.И. и алтайская миссия, ПС, 1905, № 2–4, 6; его же, Светлой памяти Н.И.И., ПС, 1916, № 11–12.

ИМЕНА́ БИБЛЕ́ЙСКИЕ СО́БСТВЕННЫЕ — см. Ономастика.

ИМЕНА́ БИБЛЕ́ЙСКИЕ ТЕОФО́РНЫЕ — см. Теофорные имена библейские.

ИМЕНА́ БО́ЖЬИ В БИБЛИИ. В Свящ. Писании Бог — Творец и Промыслитель — именуется по-разному. Каждое имя Божье имеет своеобразные черты как в плане его значения, так и в плане его историко-генетических корней. «Имена Божии, в том числе священная тетраграмма, суть лишь символические проекции трансцендентного в имманентном, лишь касания Божества, молниевидно озаряющие тьму, лучи солнца, ослепляющие и не дозволяющие на себя взирать. Это схематический отпечаток Божественного в человеческом» (прот.С.*Булгаков).

ЭЛЬ (евр. **אל**) — общесемитское наименование божества (ср.Илу, Илум, Аллах). В ВЗ оно употребляется редко (напр., Числ 12:13) и иногда обозначает языческих богов. Этимологически слово *эль* происходит от понятий «сила», «могущество». Оно входит во многие *теофорные имена (Израиль, Иезекииль, Илия и др.).

ЭЛЬ ШАДДА́Й — столь же редкая форма, обычно переводимая как Бог Всемогущий (евр. **אל שדי**; Быт 17:1), в *Септуагинте — «Пантократор». По мнению *Олбрайта, это имя, возмож-

но, означало «бог горы» (в Сирии «гора Севера» обозначала местопребывание божества).

ЭЛЬ ЭЛИО́Н (евр. **אל עליון** — в Септуагинте «Бог Всевышний») встречается преимущ. в поэтич. текстах ВЗ (напр., Пс 7:18). Первое упоминание этого И.Б. мы находим в Быт 14:18, где сказано, что священником Эля Элиона был Мелхиседек, ханаанский царь Салима (Иерусалима?).

ЭЛЬ РОИ́ (евр. **אל ראי** — Бог Видящий, Быт 16:13), было, вероятно, также одним из древних наименований Божества.

ЭЛОХ̲И́М, или ЭЛОГИМ (евр. **אלוהים**), является мн. ч. от ЭЛО́АХ̲, архаического имени Божьего, употреблявшегося в свящ. поэзии (в т.ч. в Кн.Иова). Наряду с именем Яхве слово Элохим является наиболее употребительным в ВЗ, начиная с Кн.Бытия (в син. пер. «Бог»). Предполагается, что им предпочитали пользоваться в *Ефреме. Множеств. форма слова Элохим имеет реликтовый характер и почти повсюду согласуется с ед. числом глагола. Исключение составляют те редкие места, где «элохим» обозначает сонм небесных сил (напр., Пс 8:6; в син. пер. «ангелы», см. ст. Монотеизм).

АДОНА́Й (евр. **אדוני** – Господин мой, церк.-слав. — Господь) также является общесемитским наименованием божества (в греч. варианте Адонис). В Септуагинте оно переведено как *Ки́риос*, и ради благоговения этим словом заменялось произношение свящ. имени Яхве (как в син. и во мн. др. европ. переводах).

ЯХ̲ВЕ́ (евр. **יהוה**)— условное произношение свящ. имени, с к-рым Бог открылся Моисею. С 3 в. до н. э. его стали заменять эквивалентами (гл. обр. словом Адонай). По-видимому, для напоминания об этом в некоторых кумранских экземплярах Библии четыре буквы свящ. имени YHWH, или *т е т р а г р а м м а, писались старыми буквами *финикийского алфавита или заменялись словом Адонай. С этой же целью в некоторых рукописях Септуагинты имя Яхве писалось еврейским *квадратным шрифтом, а позднее *масореты снабжали тетраграмму огласовкой (*некудот), взятой из слова Адонай. Когда в Средние века христ. библеисты обратились к евр. тексту, они прочли тетраграмму как ИЕГОВА. Это ошибочное чтение прочно закрепилось с 16 в. Первым, по грамматич. соображениям, отказался от него *Эвальд (19 в.). В начале 20 в. архиеп. *Феофан (Быстров), собрав все святоотеч. свидетельства о древнем произношении тетраграммы (ЯО, ЯУ, ЯВЕ), пришел к окончат. выводу о неправильности чтения Иегова и предпочтительности Яхве (Ягве, Иагве). В теофорных именах в *элефантинских папирусах 5 в.до н.э. свящ. имя дается в сокращении как Йаху.



Священное имя Яхве. Тетраграмма, написанная финикийским и квадратным шрифтами

Согласно Быт 4:26, имя Яхве употреблялось еще древнейшими предками человечества. На домоисеево происхождение тетраграммы указывает теофорное имя матери пророка (Иохаведа, Исх 6:20). Это косвенно подтверждается тем, что в Ханаане существовало почитание Йево (имя, близкое к свящ. имени). Однако в Исх 6:3 Бог говорит Моисею: «Являлся Я Аврааму,

Исааку и Иакову с *именем* “Бог Всемогущий”, а с именем *Моим* “Господь” [Яхве] не открылся им». Таков син. перевод, к-рый архиеп. Феофан подверг сомнению. Он отметил, что в оригинале речь идет не о новом имени, не о тетраграмме, а о новом Откровении, о «свойстве божественном, тетраграммою обозначаемом». Свойство это связано с самим смыслом слова Яхве. Оно происходит от глагола «быть» и поясняется в самой Библии словами Бога: «Я есмь Сущий», евр. אהיה אשר אהיה, *эхйе́ аше́р эхйе́*, что можно перевести как «Я есть Тот, Кто есть» (Исх 3:14). Сущий — это Тот, Кто владеет бытием, Кто Сам является Бытием; вся тварь только от Него получает существование. В Откр это имя интерпретировано в связи с властью над временем («Господь, Который есть и был и грядет», 1:8). Т. о., Моисей получил новое онтологич. и сотериологич. Откровение о Сущем; само же свящ. имя он мог взять из существовавшей до него традиции (см. ст. Кенитская гипотеза).

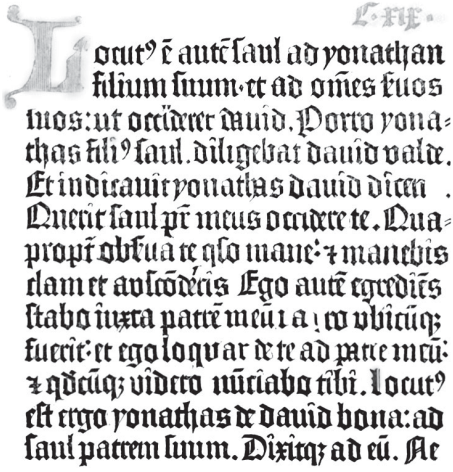
В НЗ господствуют два имени: Бог (Θεός) и Господь (Κύριος). Сам же Христос Спаситель почти всегда называет Бога Отцом или Отцом Небесным. Арамейское слово АББА (Отец) имело характер интимной доверительности и сыновней любви. Так называли дети своих отцов (см. ст. Иеремиас).

И.Б., особенно свящ. имя Яхве, окружалось в ВЗ благоговением, ибо имя как таковое считали выражением сущности Бога и человека. Иногда евр. слово «имя» употреблялось как эквивалент слова Бог. «Библейское отношение к именам Божьим, т.е. глубокое почитание их и вера в их силу, было издревле усвоено Православной Церковью» (С.Верховский. Об имени Божьем, ПМ, вып.VI, с.45). Это благоговение перешло на имя Господа Иисуса и легло в основу Иисусовой молитвы.

● Иегова, НЭС, т. 20; *Браун Р.Э., Словосочетание «Ego Eimi» («Я есмь») в четвертом Евангелии, «Символ», 1985, № 13; прот.*Булгаков С.Н., Философия имени, Париж, 1953; *Въльчанов С., Божиите имена в Стария Завет, «Духовна култура», София, 1984, № 8; *Глаголев А., Иегова, ПБЭ, т.6, с.194–205; свящ. *Лебедев А.С., Ветхозав. вероучение во времена патриархов, вып.1., СПб., 1896; еп. *Михаил (Лузин), Библ. наука, кн.2, Пятокнижие Моисеево, 1899; [*Олесницкий А.А.], О древнем имени Божием, ТКДА, 1887, т.2, № 5; архиеп.*Феофан (Быстров), Тетраграмма, или Ветхозаветное имя Иегова, СПб., 1905; еп. *Харисанф (Ретивцев), Религии древнего мира в их отношении к христианству, т.1–3, СПб., 1873–78; *Jeremias J., Abba, Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Gött., 1966; Lockyer H., All the Divine Names and titles in the Bible, Grand Rapids (Mich.)–L., 1975; *Rad G., Theologie des Alten Testaments, Bd.1–2, Münch., 1957–58 (англ. пер.: Old Testament Theology, vol. 1–2, N.Y., 1962–65); *Ringgren H., Israelitische Religion, Stuttg., 1963 (англ. пер.: Israelite Religion, Phil., 1966); *Rowley H., The Faith of Israel, Phil., 1957 (в обоих трудах указана библиогр. об И.Б.).

ИНДИ́ЙСКИЕ ПЕРЕВО́ДЫ БИ́БЛИИ — см. Переводы Библии на восточные языки.

ИНКУНА́БУЛЫ (лат. incunabula — колыбель) БИБЛЕЙСКИЕ, первопечатные издания книг Свящ. Писания, выходившие с 40-х гг. 15 в. (в типографии *Гутенберга) по 1 января 1501. Ранние И. копировали рукописные книги, в частн., не имели титульного листа, инициалы (заглавные буквы) и орнамент были раскрашены от руки, выходные данные помещались в конце; но постепенно они приняли вид, приближающийся к совр. изданиям. В



Locut⁹ ē aut̄ saul ad ionathan
filium suum·et ad oēs seruos
suos:ut occīderet dauid. Porro iona-
thas fili⁹ saul. diligebat dauid valde.
Et indicauit ionathas dauid dicēs .
Querit saul p̄ meus occidere te. Qua
propt̄ obserua te q̄so mane·⁊ manebis
clam et abscōdēris Ego aut̄ egrediēs
stabo iuxta patrē meū i agro vbicūq;
fuerit·et ego loquar de te ad patrē meū·
⁊ q̄dcūq; videro nūciabo tibi. Locut⁹
est ergo ionathas de dauid bona:ad
saul patrem suum. Dixitq; ad eū. Ne

Страница из Библии Гутенберга

И. преобладал ср.-век. готический шрифт.

● Владимиров Л.И., Всеобщая история книги, М., 1988; Люблинский В.С., На заре книгопечатания, Л., 1959; Инвентарь И. Всесоюз. библиотеки им. В.И.Ленина, вып.1–5, М., 1939–85.

ИННОКЕ́НТИЙ (Иван Алексеевич Борисов), архиеп. (1800–57), рус. правосл. проповедник, писатель и экзегет. Род. в семье священника в г. Ельце Воронежской губ.; в 1819 окончил Орловскую ДС, высшее образование получил в КДА. По окончании академии (1823) переехал в Петербург, принял монашество и стал преподавать в духовных школах. Будучи профессором и инспектором СПб.ДА, И. проявил себя как талантливый проповедник и писатель. В 1830 назначен ректором КДА, для к-рой он за неск. лет сделал очень много. Трудился он и для духовного просвещения народа, основав, в частн., журнал «Воскресное чтение» (1837). В 1840 хиротонисан во еп. Вологодского, в том же году переведен в Харьков, а в 1848 назначен архиеп. Херсонским и Таврическим. В 1841 И. избран членом Российской Академии наук. Он пользовался большой популярностью как «русский Златоуст» и добрый архипастырь. Во время Крымской кампании святитель проявил удивительное мужество, не покинув свою паству в годину испытания.

Широкие лит. и филос. интересы И. вызывали недовольство у консерваторов, но авторитет архиепископа остался непоколебимым в Рус. Правосл. Церкви. Его проповеди (ок. 500) издавались и переиздавались вплоть до первых десятилетий 20 в. и были любимым чтением в различных слоях общества (их переводили и на иностр. языки). Издательство М.Вольфа выпустило собрание его трудов в серии классиков рус. литературы.

Наиболее известным из библ. соч. И. была кн. «Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа» (1-е изд., ХЧ, 1828–30; позднее много раз переиздавалась). Блестяще написанная, эта книга была первым в России опытом историко-художеств. изложения еванг. событий. Аналогичным опытом явилась и «Жизнь св. апостола Павла» (М., 1828).



Архиепископ Иннокентий (Борисов)

Несколько иной метод был избран святителем в кн. «Чтение евангельских сказаний об обстоятельствах земной жизни Иисуса Христа до вступления Его в открытое служение спасению рода человеческого» (Соч., т.11, СПб., 1877). Это не столько связное повествование, сколько комментарий к начальным главам Мф и Лк, однако автор сам признает, что не имел намерения «пускаться в ученые исследования». Книга рассчитана на широкий круг читателей и написана тем же прозрачным классич. слогом, что и прочие труды. Его проповеди являются, по большей части, размышлениями над Словом Божьим и содержат толкования ко мн. местам Писания. В трактате «О религии откровенной» (Соч., т.11, СПб., 1877) И. касался правосл. учения о Библии и указывал на необходимость библ. критики, к-рая исследует «подлинность памятников и достоверность свидетельств».

◆ Соч. И., архиеп. Херсонского и Таврического, т.1–12, СПб.–М., 1901[2].

● Барсов Н.И., Материалы для биографии И. Борисова, архиеп.Херсонского и Таврического, вып.1–2, СПб., 1884–88; его же, Архиеп.И. (Борисов) по новым материалам для его биографии, СПб., 1884; иерод. Борис (Бален де Балю), И., архиеп. Херсонский и Таврический, ЖМП, 1967, № 5; *Буткевич Т.И., И. Борисов, бывший архиеп.Херсонский, СПб., 1887; Кондаков В.А., И. Борисов, архиеп. Херсонский и Таврический в письмах 1822–1855, «Русская старина», 1881, т.32, № 11; Венок на могилу высокопреосвящ. И., архиеп. Таврического, изданный М.Погодиным, М., 1867; *Протопопов В., И., архиеп. Херсонский, ЖМП, 1957, № 4; Ястребов М.Ф., Высокопреосвящ. И. (Борисов) как профессор богословия КДА, ТКДА, 1900, № 12.

ИННОКЕ́НТИЙ (Кременский), еп. (1864–1918), рус. правосл. экзегет. Сын протоиерея Тамбовской губ.



Епископ Иннокентий (Кременский)

Окончил Каз.ДС и Каз.ДА (1892). Пострижен в монашество в 1898. С 1900 инспектор Каз. ДС, с 1901 ректор Томской ДС. С 1903 по 1908 настоятель в псковском Спасо-Мирожском и московском Высоко-Петровском монастырях. В 1908 хиротонисан во еп. Кинешемского. Был викарием Костромской, Астраханской и Саратовской епархий. С 1905 член Духовной консистории.

Основная библ. работа И. — «Нагорная проповедь Христа Спасителя. Ев.Матф. V–VII гл. Экзегетическое исследование» (Астрахань, 1915). Это обширное (ок. 400 с.) сочинение в целом написано с позиций *фундаментализма. Работе предпослан библиографич. обзор, к-рый начинается со святоотеч. периода и доведен до сер. 19 в. Методы и выводы совр. ему библ. науки автор почти игнорирует. Он не принимает даже мнения еп.*Виталия (Гречулевича) о том, что речи Спасителя могли быть расположены евангелистом не в точной хронологич. последовательности. Отождествляя заповеди блаженства в Мф и Лк как

передачу одной и той же проповеди, И. считает, что ев. Лука дал ее «в извлечении». Само толкование Нагорной проповеди достаточно обстоятельно. В конце автор прилагает свой *парафраз Мф 5–7.

● М а н у и л. РПИ, т. 3, с. 245.

ИННОКЕ́НТИЙ (Иван Евсеевич Попов-Вениаминов), свт. (1797–1879), митр. Московский, миссионер, переводчик Свящ. Писания на языки народов Севера. Род. в семье пономаря в с. Ангинском Иркутской губ. Окончил Иркутскую ДС, где получил вторую фамилию Вениаминов (в память почившего еп.Вениамина Иркутского). В 1817, женившись, принял сан диакона и служил в Благовещенской церкви Иркутска, а затем был рукоположен во иерея (1821) и оставлен в том же храме.

В 1823 И. откликнулся на призыв еп.Михаила, искавшего клириков для миссионерской работы на Алеутских островах. Преодолев сопротивление родных, к-рых страшила жизнь вдали от родины, И. в мае 1823 отправился в путешествие (14 месяцев почтовым трактом, по реке Лене, ок. 1000 верст верхом и, наконец, по морю). Он поселился на алеутском о-ве Уналашке, где жило 400 алеутов. Всего же в округе насчитывалось около 2 тыс. человек зверобоев и рыбаков.

В своем апостольском служении И. проявил неутомимую энергию: построил на острове церковь, объезжал окрестные острова, проповедовал Слово Божье. Он изучил местный язык и обычаи, стремился понять жизнь и психологию алеутов. Его трудами были составлены алеутский букварь и грамматика, открыта школа для детей. Переведенное И. Ев. от Матфея напечатано, однако, не было, и миссионер распространял его, переписывая от руки. И. составил для новообращенных



Святитель Иннокентий (Попов-Вениаминов)

катехизич. книгу на алеутско-лисьевском языке «Указание пути в Царствие Небесное» (М., 1840).

Успехи миссии побудили церк. власти расширить поле деятельности И. В 1834 он был направлен на Аляску, к-рая тогда принадлежала России, и начал христианизацию индейцев племени колошей. В 1840, овдовев, И. принял постриг; в том же году он был хиротонисан и стал первым еп.Камчатским, Курильским и Алеутским. С тех пор он четверть века самоотверженно служил своей дальневост. пастве как апостол, просветитель и заботливый администратор.

По благословению и инициативе И. были сделаны переводы Ев. от Матфея на языки кадьяков, колошей, эвенков (тунгусов) и якутов. Позднее сподвижники святителя перевели 4 Евангелия на эвенкийский язык, а к нач. 50-х гг. был переведен весь НЗ (кроме Откр) на якутский язык. В этих переводах для обозначения мн. понятий, отсутствовавших в словарях народов Севера, были использованы рус. слова, и с тех пор они прочно вошли в их языки. Однако

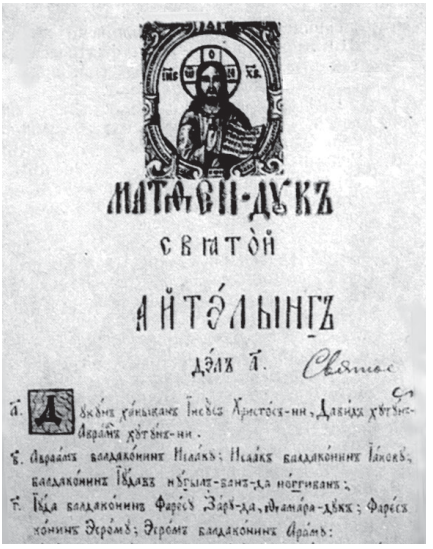
публикация переводов была осуществлена не сразу. В 1854 приступила к работе спец. Комиссия Синода для подготовки издания (в эту Комиссию вошел и сам И.), и лишь 5 лет спустя син. типография закончила печатание якутского НЗ, богослужебных и др. церк. книг. Из-за отсутствия азбуки у якутов и др. народов Севера миссионерские издания печатались славянскими буквами. Святитель позаботился и о том, чтобы бумага и переплеты соответствовали условиям жизни на Севере.

В 1868 И. был избран на вдовствующую (после смерти митр. *Филарета Дроздова) Моск. кафедру. За год до этого рус. правительство уступило территорию Аляски Соединенным Штатам. Однако Алеутская епархия сохранилась. Миссионерский подвиг И. принес богатые плоды. Уже к 1850 на Аляске было 9 церквей, 36 молитвенных домов и ок. 15 тыс. правосл. христиан.

В 1974 Правосл. Америк. Церковь подняла вопрос о канонизации И. Провозгласить его почитание было предложено Рус. Правосл. Церкви, и 7 октября 1977 Свят. Синод принял след. определение: «Приснопамятного митрополита Иннокентия, святителя Московского и апостола Америки и Сибири, признать в лике святых, благодатию Божиею прославляемых, и совершать его память дважды в год — 31 марта, в день блаженной кончины, и 23 сентября (старого стиля) — в день его прославления» (ЖМП, 1977, № 12, с.3).

◆ Творения И., митр. Московского, т.1–3, М., 1886–88; Письма И., митр. Московского, т.1–3, М., 1897–1901; Указание пути в Царствие Небесное, ЖМП, 1975, № 3, 4.

● Барсуков И.П., И., митр. Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников, М., 1883; Барсукова З.Н., Просветитель Сибирских стран, И., митр. Московский и Коломенский, СПб., 1901; *Корсунский И.Н., И., митр. Московский и Коломенский, Харьков, 1898; Фиалкин В., Святитель И., митр. Московский и его миссионерская деятельность, ЖМП, 1979, № 3–6 (библиогр. дана в примечании).


МАТѲЄЙ-ДУКЪ
СВАТЭЙ
АЙТЭЛЫНГЪ
ДЭЛЯ Т.

Начало Евангелия от Матфея на эвенкийском языке

ИНОСКАЗА́НИЯ В БИ́БЛИИ — см.Поэтика Библии.

ИНСТИТУ́ТЫ БИБЛЕ́ЙСКИЕ, исследовательские, издательские и учебные учреждения, занимающиеся изучением Свящ. Писания и публикацией текстов, а также изданием трудов по библеистике. Ниже перечислены лишь основные из них.

1. *Иерусалимская библейская школа; основана в 1890.

2. Американская Школа восточных исследований им. *Олбрайта. Основана в 1900 в Иерусалиме. Занимается изучением Библии и истории *Древнего Востока. Издает ряд журналов, в т.ч. «Annual of ASOR».

3. *Папский библейский институт в Иерусалиме; основан в 1909.



Американская Школа восточных исследований в Иерусалиме

4. Францисканский библейский институт в Иерусалиме; основан в 1927 и первоначально был филиалом римского ин-та св. Антония (Antonianum). По программе и задачам близок к Иерусалимской библейской школе. Сотрудники ин-та принимают участие в раскопках и др. библ. исследованиях; с 1941 издает серии трудов по Свящ. Писанию.

5. Фонд Мартина Бодмера в Женеве, названный по имени швейцарского коллекционера древних манускриптов М.Бодмера. Цель Фонда — публикация папирусных и пергаментных *рукописей, гл. обр. библейских (см. ст. Бодмера папирусы).

6. Библиотека Честера Битти в Дублине; названа по имени американского миллионера-горнопромышленника Альфреда Честера Битти, владельца большой коллекции древних рукописей. Для нее в Дублине (где Честер Битти поселился с 1953) выстроено спец. здание. Среди научных изданий Библиотеки — публикации мн. древнейших библ. папирусов и исследования о них (см. ст. Честера Битти папирусы).

7. Институт Новозаветных текстуальных исследований при Мюнстерском ун-те (Германия); основан в 1959. Занимается текстуальными исследованиями и выпуском *критических изданий Библии. В частн., этим Институтом выпущены издания НЗ под ред. *Нестле и *Аланда, а также греко-немецкий словарь по НЗ *Бауэра.

8. Институт по изучению *Септуагинты при Академии наук в Геттингене (Германия). Занимается исследованием пер. LXX и подготовкой его критич. изданий.

9. Институт по изучению *Пешитты в Лейдене (Нидерланды); основан в 1961. Занимается изучением и подготовкой критич. изданий сир. пер. Библии.

10. Библейский институт в Штутгарте (Германия). Издает критич. издания Библии, в т.ч. «Библию Гебраику» Р.*Киттеля и Септуагинту *Ральфса.

11. Мексиканский библейский институт в Мехико, католич. учебное заведение, рассчитанное на трехгодичный курс; основано в 1968. Готовит проповедников.

12. Библейские заочные курсы при Всесоюзном Совете Евангельских хри-

стиан-баптистов в Москве; основаны в 1976. Кроме библиологии, слушатели курсов проходят и другие богосл. дисциплины. Курсы готовят баптистских церковнослужителей.

Кроме этих институтов, существует ряд родственных учреждений, посвященных исследованию *Кумрана, *иудейства, раннего христианства, древневост. библ. *археологии (см. ст. Общества библейские).

● Савченко П.Д., А.В.Карев и Библейские Курсы, ББс, 1985, № 1; Enc.Kat., t.2, s.474–76, 491–92.

ИНТЕРПОЛЯ́ЦИИ (от лат. interpolatio — изменение) В БИБЛИИ, вставки, внесенные в древние библ. рукописи.

И. бывают трех родов. 1) Дополнения, внесенные в текст в процессе формирования той или иной свящ. книги до ее введения в *канон. Примером такой И. могут служить пояснения к заповедям *Декалога, к-рые различаются в Кн.Исхода и в Кн. Второзакония. 2) И., сделанные переписчиками, иногда взятые ими с полей манускрипта (см. ст. Глоссы), после окончат. завершения книги, но до ее включения в канон. К таким И. мн. экзегеты относят, напр., слова об ангеле в сказании Ев. от Иоанна о купели Вифезда (5:4), поскольку их нет в древнейших рукописях. Канонизация всего текста в обоих случаях требует признания И. как органич. части Библии. «Свидетельство Священного Предания, — отмечает еп. *Кассиан (Безобразов), — закрепило в составе Священного Писания и такие места, которые почти единогласно считаются интерполяциями, как рассказ о жене, взятой в прелюбодеянии, Иоанн VIII,3–11 и окончание Евангелия от Марка, XVI,9–20. Православный исследователь не станет доказывать, что эти места принадлежали к первоначальному тексту Евангелия, так как он не располагает для этого внешними данными, но он вправе смотреть на отрывки как на разночтения и толковать Евангелие, считаясь с их местом в контексте». 3) И., к-рые были внесены в рукописи уже после закрепления общепринятого канонич. текста. Эти И. ставят перед экзегетами проблему восстановления первонач. текста, чем занимается библ. *текстуальная критика.

● Архим.*Кассиан (С.С.Безобразов), Принципы правосл. изучения Свящ. Писания, «Путь», 1928, № 13; *Олесницкий А., Тенденциозные корректуры иудейских книжников (соферимов) в части ВЗ, ТКДА, 1879, № 5.

ИОА́НН ЗЛАТОУ́СТ (Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος), свт. (ок. 347–407), вост. отец Церкви, проповедник, богослов и экзегет.

Род. в Антиохии в семье греко-сир. офицера-язычника. Мать, Анфуса, была ревностной христианкой и, оставшись двадцати лет вдовой, целиком посвятила себя воспитанию сына. От нее И.З. получил твердые основания веры. Курс наук юноша прошел под руководством языческого философа и ритора Ливания, к-рый первым отметил его таланты и даже хотел сделать своим преемником. Учителем в богословии был для И.З. *Диодор Тарсийский, сторонник принципов *антиохийской школы экзегезы. После крещения (ок. 369) И.З. не захотел оставаться в миру, поскольку его отталкивала языческая жизнь общества, лишь поверхностно прикрытая христ. одеяниями. Своего друга *Феодора (будущего еп.Мопсуестского) он призывал последовать его примеру и оставить земную любовь, державшую его в миру. После неск. лет отшельнической жизни И.З.



Святитель Иоанн Златоуст. Мозаика из церкви св. Софии Киевской. 11 в.

вернулся в Антиохию. В 386 он, не без колебаний, принял священнический сан, и с первых же дней служения проявился его несравненный ораторский дар, к-рый принес ему славу и прозвище Златоуста.

В 398 всесильный временщик императора Аркадия Евтропий остановил на И.З. свой выбор, когда решался вопрос о замещении вдовствующей Константинопольской кафедры. Евтропий боялся, что архиепископом станет властолюбивый Феофил Александрийский. Кандидатура И.З., прославившегося благочестием, аскетизмом и красноречием, казалась министру самой удобной. Евтропий надеялся, что И.З., человек «не от мира сего», будет послушным орудием в его руках, но скоро понял, что ошибся. И.З. руководил Церковью с полной независимостью, следуя только еванг. принципам. Он не останавливался перед обличением власть имущих, защищая угнетенный народ. «Христос, бесприютный странник, — говорил он, — ходит и просит крова, а ты, вместо того чтобы принять Его, украшаешь пол, стены, капители, привязываешь к лампадам серебряные цепи». Роскошь одних и нищета других были в глазах Златоуста симптомом нравственной болезни, поразившей «христианское» общество.

Не щадил И.З. и индифферентных, нерадивых клириков. Естественно, что архиепископ быстро нажил себе недругов. Душой враждебной ему партии стал Феофил Александрийский, к-рый первым начал кампанию против него, обвиняя в «оригенизме». К нему присоединилась императрица Евдоксия, озлобленная смелыми речами И.З. В 404 под руководством Феофила был созван Собор в Халкидоне, на к-ром он хотел опорочить И.З. Архиепископ отказался приехать на это сборище и низложен был заочно. Светские власти приговорили Златоуста к ссылке, и, несмотря на вспыхнувшее народное возмущение, он добровольно отдался в руки врагов. Одно время императрица колебалась, боясь обществ. мнения, но в июне 404 приняла решительные меры. Святитель был отправлен на Кавказ, в армянский г.Кукуз. Оттуда он продолжал поддерживать связь с друзьями. Вскоре (406) пришел приказ выслать его еще дальше, в уединенный Питиунт (ныне Пицунда). Во время трудного пути по горным дорогам И.З. скончался 14 сентября 407 в г.Команах. Последние его слова были: «Слава Богу за все».

Память святителя Правосл. Церковь празднует 27 и 30 января и 13 ноября.

Экзегетические труды И.З. Литературное наследие И.З. огромно, даже если не считать книг, подлинность к-рых сомнительна. По б.ч. это проповеди и беседы, записанные слушателями. И.З. работал неутомимо. Свящ.Писание было одной из гл. тем его гомилий. Почти все они так или иначе толкуют Библию и касаются библ. тем. Специально посвящены свящ. книгам след.: 1) «Девять бесед на Кн.Бытия» (386);

2) «67 бесед на Кн.Бытия» (388); 3) «Беседы об Анне» (387); 4) «Беседы о Давиде и Сауле» (того же времени); 5) «Беседы о пророчествах Ветхого Завета» (ок. 386); 6) «Беседы на Псалмы» (на избранные 50 псалмов, 80-е гг. 4 в.); 7) «Беседы на прор. Исайю» (начаты в Антиохии, продолжены в Константинополе); 8) «Беседа об Иове» (константинопольский период); 9) «Беседы о святых Маккавеях» (ок. 380); 10) Толкования на Даниила, Иеремию, на Кн.Притчей и «Обозрение книг Ветхого Завета», гомилии «Об Иосифе», «О трех отроках», «Об Аврааме и Исааке» обычно относятся к разряду спорных, но если они и действительно восходят к И.З., то являются лишь конспективным изложением его мыслей; 11) «Беседы на Ев. от Матфея» (ок. 390); 12) «Беседы на Ев. от Иоанна» (ок. 390); 13) «Беседы на Деяния» (ок. 400); 14) «Беседы на надписание Деяний» (ок. 388); 15) «Беседы в похвалу ап.Павлу» (ок. того же времени); 16) «Беседы о Прискилле и Акиле» (ок. того же времени); 17) «Беседы на Послание к римлянам» (392); 18) «Беседы на два Послания к коринфянам» (Антиохия и Константинополь); 19) «Беседы на Послание к галатам» (антиохийский период); 20) «Беседы на Послание к ефесянам» (тот же период); 21) «Беседы на Послание к филиппийцам» (тот же период); 22) «Беседы на Послание к колоссянам» (константинопольский период); 23) «Беседы на два Послания к фессалоникийцам» (тот же период); 24) «Беседы на 1-е Послание к Тимофею, Титу и Филимону» (антиохийский период); 25) «Беседы на Послание к евреям» (константинопольский период). Кроме того, И.З. принадлежит ряд гомилий на отд. стихи Посланий (2 Кор 4:13; 11:1; Гал 2:11; Флп 1:18).

И.З. как экзегет. При всей своей широкой образованности И.З. не был «кабинетным» ученым; его толкование Библии преследовало пастырские цели. Святитель стремился приблизить Библию к жизни своей паствы, показать нравств. смысл Писания. Он комментировал Библию не для богословов, а для рядового слушателя и читателя, раскрывая перед ним внутреннюю «лабораторию» своей экзегезы. Он часто не давал готовых решений, а приглашал аудиторию пройти вместе с ним, как он сам выражался, «море Писания». Для И.З. Слово Божье было основой христ. пути («Кто согласен с Писаниями, тот христианин»). Святитель показывал, как Библия может стать подлинной наставницей человека. Объясняя свящ. книги, он часто делал отступления на актуальные для его времени темы, связанные с жизнью общества и моралью, постоянно подчеркивая связь сказанного в ВЗ и НЗ с духовной жизнью и поступками христианина. Именно это, а не просто красноречие, делало библ. гомилии И.З. столь привлекательными как для его современников, так и для мн. последующих поколений. Его толкования были очень рано переведены на слав. язык и стали любимым чтением на Руси.

«По трезвости своего толкования, по основательности общего знакомства с содержанием Свящ. Писания, по своему постоянному стремлению выяснить смысл, вкладываемый в сказанное священными писателями, а не вводить в Писание свои собственные мысли Златоуст не имеет себе равных. Он вполне признавал человеческий элемент в Свящ. Писании и таким образом лучше был способен к уяснению конкретного значения употребленных там слов. Ни один еще писатель не внес столь богатого вклада в

распространенные толкования (катены) и не оказал более плодотворного влияния на сами методы толкования» (*Фаррар).

Ученик Диодора Тарсийского и друг Феодора Мопсуестского, И.З. был типичным представителем антиохийских принципов экзегезы. Он прежде всего искал прямого, историч. смысла Слова Божьего и затем уже извлекал из него нравств. уроки. Как отмечает прот. Г. Флоровский, И.З. «был близок к буквальному пониманию боговдохновенности». Однако он не считал, что свящ. авторы были лишь механическими передатчиками Слова. Именно поэтому он обращал внимание на их жизнь и обстоятельства написания библ. книг. Так, он посвятил ряд гомилий личности ап.Павла, перед к-рым благоговел. О первом евангелисте он замечает: «Матфей, как говорят, написал свое Евангелие на еврейском языке для уверовавших иудеев, которые пришли к нему и просили, чтобы он изложил им на письме то, что говорил на словах... Посему Матфей, пиша для евреев, ничего более не старался показать, как происхождение Иисуса Христа от Авраама и Давида; а Лука, который писал для всех вообще, возводит свое повествование далее, восходя даже до Адама» (Беседы на Ев. от Матфея, I, 3). Отмечает И.З. и «швы», соединяющие рассказы, отдаленные по времени (там же, X, 1), не смущается поднимать трудные экзегетич. проблемы (там же, I, 6), оставляя нек-рые вопросы открытыми. И.З. не скрывает от слушателей и читателей *противоречия библейские. Указывая на их наличие в Евангелиях, он делает следующий вывод: «Сие-то самое и есть верный признак истины. Ибо если бы они [евангелисты] во всем в точности были согласны между собой, даже касательно времени, места и самих слов, то никто из врагов не поверил бы, что они писали Евангелия, не сошедшись между собою, не по обыкновенному взаимному соглашению, и чтобы согласие их Писаний было следствием одной искренности. А теперь находящееся между ними небольшое разногласие освобождает их от всякого подозрения и ясно говорит в пользу писавших. Ибо то, в чем разногласятся они касательно времени и мест, нисколько не вредит истине их повествования» (там же, I, 2).

Будучи сторонником антиохийского метода экзегезы, И.З. отнюдь не утверждал, что буквальное понимание всегда есть единственно правильное. Он с иронией писал о тех, кто готов был воспринимать *антропоморфизмы в Библии как нечто адекватно выражающее истину. И.З. пишет: «После слов — “да будет свет, и был свет”, — прибавлено: “И увидел Бог свет, что он хорош”. Неужели до появления света Бог не знал, что он хорош? Какой умный человек может сказать это? Для чего же Моисей употребил такое выражение? Снисходя к обычаю человеческому» (67 бесед на Кн. Бытия, III, 3). И далее: «“И насадил Господь Бог рай”. Что сказали бы о настоящем изречении те, которые все, что ни говорит о Боге, дерзают понимать по-человечески? Что же, скажи мне: не понадобился ли Ему и заступ?» (там же, XIII, 3).

Свои комментарии к ВЗ И.З. писал по греч. тексту, поскольку не знал евр. языка, но в толкованиях НЗ во всем блеске проявилось его тонкое чувство стилиста, мыслителя, отмечающего даже незначит. грамматич. оттенки. На своих предшественников он ссылался редко, предпочитая самостоят. подход к Писанию. Применяясь к аудитории, И.З. полагал, что нужно следовать по стопам самих свящ. писателей, к-рые всегда учитывали уровень и особенно-

сти тех, к кому обращались. В частн., он ссылался на ап.Павла, к-рый с иудеями и эллинами вел речь по-разному.

◆ M i g n e. PG, t.47–64; Творения св. отца нашего И. З., архиеп.Константинопольского, в рус. пер., т.1–12, СПб., 1895–1906; т о ж е, т.1–8, СПб., 1898–1914[2]; т о ж е, т.1–8, СПб., 1914–17.

● Б у ш У., Жизнь св.И. З. и его время, СПб., 1898; В л а д и м и р с к и й Ф.С., Св.И. З., христ. мыслитель и экзегет, ВЦ, 1907, кн.9–10; Л е о н а р д о в Д., Учение св.И. З. о боговдохновенности Библии, ВиР, 1912, № 3–5, 7–12; *Л о п у х и н А.П., Жизнь и труды св. отца нашего И. З., архиеп.Константинопольского, в кн.: Творения св. отца нашего И. З., т.1, кн.1, СПб., 1895; Л е б е д е в В.И., Подробное описание жизни и пастырской деятельности св. отца нашего Иоанна, архиеп. Константинопольского, Златоустого, М., 1860; НЭС, т. 20; ПБЭ, т.6, с. 909–41; П о п о в И.В., Св.И. З. и его враги, Серг.Пос., 1908; П р о з о р о в Г.Я., Св. И. З., К., 1902; П ю ш Э., Св.И. З. и нравы его времени, пер. с франц., СПб., 1897; прот.С е р г е е н к о А., О жизни и деятельности св.И. З., ЖМП, 1957, № 3; Х а р л а м о в П., Св.И. З. и его противники, там же, 1957, № 8 (проч. рус. библиогр. см. в указ. трудах); B u r g e r D.C., A Complete Bibliography of the Scholarship on the Life and Works of St. John Chrysostom, Evanston (Ill.), 1964; C h a s e F.H., Chrysostom, a Study in the History of Biblical Interpretation, Camb. (Eng.), 1887; «Connaissance des pères de l'Eglise», 1984, № 15.

ИОА́НН (Joannes) КАССИАН РИМЛЯНИН, прп. (ок. 360–ок. 435), латиноязыч. духовный писатель и подвижник.

Род. в Малой Скифии (ныне терр. Румынии) и с молодых лет посвятил себя аскетич. жизни. Странствовал по м-рям Востока, был в *Палестине, Египте. В Константинополе познакомился со свт.*Иоанном Златоустом, к-рый рукоположил его в диакона. В 404 И. побывал в Риме у папы Иннокентия I, к-рый был сторонником гонимого Златоуста. Через 10 лет И. переехал в Галлию, где принял сан священника, основал в Марселе два монастыря — мужской и женский. Труды И. пользовались большим авторитетом на Руси. Древнейшие списки их переводов относятся к 15 в. Правосл. Церковь празднует память И. 29 февраля.

И. не был экзегетом; в своих трудах он стремился передать Западу монашеский опыт Востока. Но Свящ. Писание было постоянным предметом его размышлений, связанных с экзегетикой. Так, он подчеркивал, что в Писании следует видеть, по меньшей мере, два смысла, не исключающие один другого. «Иногда, — пишет он, — когда об одном предмете произносится различное мнение, то и другое может быть принято или положительно, или в среднем смысле, т.е. так, чтобы не принимать их с полной уверенностью и не отвергать совершенно» (Собеседования, VIII, 4).

Будучи наставником подвижничества, И. больше всего заботился об извлечении нравств. уроков из Библии: говоря о падении Адама, отмечал гордыню как корень греха, сказания Ис Нав о борьбе с хананеями толковал как символ борьбы со страстями, указывал на ответ юного Самуила Богу как на пример смирения и т.д. Общность имущества Иерусалимской церкви и трудовую жизнь ап. Павла И. считал образцом для монашеского жития. Свою богосл. позицию в споре о свободе и благодати И. аргументированно связывал с духом и буквой Писания. Нередко он склонялся к аллегоризму. Напр., слова «солнце да не зайдет во гневе вашем» (Еф 4:26) И. толковал в переносном смысле, разумея под солнцем разум (О Правилах, VIII, 8). Буквалистское толкование находило в ли-

це И. резкого критика. Он считал, что лишь часть речений Слова Божьего можно понимать буквально. Приводя слова Христовы о несении креста (Мф 10:38), И. писал: «Некоторые весьма строгие монахи, имеющие ревность Божию, но не по разуму, понимая это просто, сделали себе деревянные кресты и, нося их постоянно на плечах, всем видящим доставляли не назидание, а смех. А некоторые изречения удобно и необходимо прилагаются к тому и другому пониманию, т.е. как историческому, так и иносказательному...» (Собеседования, VIII, 3).

◆ M i g n e. PL, t.49; в рус. пер.: Писания прп. отца И. Кассиана Римлянина, М., 1877, репр., Серг.Пос., 1993.

● Архим. Г р и г о р и й, Преподобный И. Кассиан, ДЧ, 1862, № 2; М а к о в К., Сотериология преп. И.Кассиана Римлянина, «Вестник Рус. Зап.-Европ. Патриаршего Экзархата», 1975, № 101–104; архим. Ф е о д о р (Поздеевский), Аскетические воззрения прп.И. Кассиана, Каз., 1902; е г о ж е, И. Кассиан, ПБЭ, т.7, с.71–86; архиеп.*Ф и л а р е т (Гумилевский), Историч. учение об Отцах Церкви, т.3, СПб., 1859, § 201; C r i s t i a n i L. Jean Cassien, la spiritualité du désert, vol. 1–2, P., 1946; C h a d w i c k O., John Cassian, Camb. (Eng.), 1950; RGG, Bd.1, S.1626.

ИОА́НН (Стефан Митропольский), еп. (1836–1914), рус. правосл. церк. писатель. Род. в Калуге; окончил МДА (1862); будучи студентом, принял монашество. В 1870 хиротонисан во еп. Алеутского и Аляскинского. Окончил служение еп. Аксайским (Донская епархия). С 1910 на покое. И. принадлежит ряд богословских и церк.-историч. трудов и неск. популярных работ по Свящ. Писанию.

◆ Любителям Слова Божия на слав. наречии; опыт объяснения непонятных слов и выражений слав. Библии, Новочеркасск, 1893; Жертва истинному Богу по учению Слова Божия, М., 1886.

● М а н у и л. РПИ, т.3, с.311; НЭС, т.20; ПБЭ, т.7, с.156–59.

ИОА́НН (Ἰωάννης) ПРЕСВИТЕР (1 в.), по свидетельству *Евсевия Кесарийского, — один из первохрист. учителей. В цитате из *Папия (Евсевий. Церк. история, III, 39) И. назван «учеником Господа», т.е. отнесен к первому поколению христиан. Историк указывает, что Папий лично знал пресвитера и что в Эфесе была его гробница. В *Геласиевых декреталиях ему приписываются 2 и 3 Ин.

Об **И.** существовало много фантастич. легенд, сложившихся в Средние века (в т. ч. легенда о таинств. стране, где он правил). Прозвище его часто связывают с иудейской традицией, к-рая давала нек-рым почитаемым наставникам титул *закен* (старейшина, старец, греч. πρεσβύτερος). Относительно личности Пресвитера между историками нет согласия. Одни вообще отрицают историч. реальность И.; другие отождествляют его с ап.Иоанном, поскольку в 2 Ин 1:1 и в 3 Ин 1:1 автор называет себя «Пресвитером»; третьи считают И. автором 2 и 3 Ин и Откр, отличным от автора Ев. от Иоанна. И, наконец, существует мнение, что И. был непосредственным учеником Господа и автором 4-го Евангелия, но не Апокалипсиса. Тем не менее сведения об И. слишком скудны, чтобы построить убедительную гипотезу.

● *З а р и н С., Иоанн «пресвитер», ПБЭ, т.6, с.862–67; C o l s o n J., L'énigme du disciple que Jésus aimait, P., 1969; RGG, Bd. 3, S. 819.

ИОА́НН (Иван Ксенофонтович Смирнов), архиеп. (1844–1919), рус. правосл. экзегет. Род. во Владимирской губ.; сын священника. Окончил



Архиепископ Иоанн (Смирнов)

Владимирскую ДС (1863) и СПб.ДА (1867). С 1868 до 1901 вел курс Свящ. Писания в Рязанской ДС. За работу о *Боссюэ получил звание магистра богословия. С 1875 инспектор, а с 1883 ректор семинарии; в том же году принял сан священника. Пострижен в 1901, а год спустя хиротонисан во еп.Чебоксарского. С 1904 по 1910 И. занимал Полтавскую, а затем Рижскую (1910–17) кафедры; с 1912 архиепископ. Последние два года жизни И. управлял Рязанской епархией. Он был почетным членом СПб.ДА, участником Поместного собора Рус. Правосл. Церкви 1917–18. Старец Зосимовской пустыни Алексий отзывался о нем как о «великом подвижнике и достойном святителе».

В период своего преподавания в Рязанской ДС И. опубликовал толкования на книги *Малых пророков и Дан («Малые пророки», вып.1–3, М., 1872–77). Его комментарии носят в основном историч. характер и уделяют мн. внимания обстоятельствам эпохи, в к-рую жили и проповедовали пророки. В вопросах *исагогики И. ориентировался гл. обр. на умеренных протестантов, в частн. на *Кайля.

◆ Пророк Софония, М., 1877; Пророки Аггей, Захария и Малахия, Рязань, 1872; Св.пророки: Осия, Иоиль, Амос и Авдий, Рязань, 1874; Пророк Иона, М., 1877; Пророк Наум, М., 1876; Пророк Михей, М., 1877; Пророк Аввакум, М., 1877; Пророк Даниил и его книга, Рязань, 1879.

● Родосский, с.186; РП, 1910, № 26; Мануил. РПИ, т.3, с.325.

ИОА́НН (Владимир Сергеевич Соколов), еп. (1818–69), рус. правосл. канонист и богослов. Окончил МДА (1842), где затем преподавал Свящ. Писание. Принял постриг сразу по окончании курса. С 1848 архимандрит. В 1844 переведен в СПб.ДА, где преподавал канонич. право. За труд о Стоглавом соборе удостоился степени магистра, а за учебник по церк. законоведению — степени доктора богословия (1853). Был ректором СПб.ДС (с 1855), Каз.ДА (с 1857) и СПб.ДА (с 1864). Казанский период его деятельности отмечен конфликтом с А.*Бухаревым и *Ильминским. В 1865 хиротонисан во еп. Вы-



Епископ Иоанн (Соколов)

боргского с оставлением в должности ректора, а в 1866 назначен на Смоленскую кафедру, к-рую занимал до конца дней. Кроме многочисл. работ по истории и канонике, И. принадлежат и труды, связанные с библ. проблематикой.

◆ Из записок на Кн. Исход, ПС, 1861, № 1–11; О лице Иисуса Христа, ХЧ, 1874, № 12, 1876, № 7–8.

● НЭС, т. 20; Покровский С., Преосвящ. И., еп. Смоленский, как пастырь и руководитель пасомых, Петрозаводск, 1902; Романовский Н., Преосвящ. И., еп. Смоленский, ЧОЛДП, 1887, № 2–9; *Смирнов С.К., История МДА до ее преобразования, М., 1879.

ИОА́НН ЭКЗАРХ (10 в.), болг. ученый-просветитель, экзегет, переводчик. О жизни его почти ничего не известно. По-видимому, своим образованием и высокой культурой И. был обязан Византии. Судя по званию, он занимал одну из важных церк.-администрат. должностей.

Расцвет лит. деятельности И. приходится на время правления болг. царя Симеона (ум.927). Экзарх переводил произведения визант. богословов, содействовал развитию болг. литературы. Ему принадлежит толкование на Быт 1 («Шестоднев»), вскоре переведенное на рус. язык и пользовавшееся большим авторитетом в древней Руси. В целом, следуя по стопам св.отцов, составлявших аналогичные комментарии, И. дополнил их художеств. описаниями красоты мира; кроме того, «Шестоднев» И. стал своеобразной энциклопедией, в к-рой богосл. размышления соединялись с данными науки того времени.

◆ Шестоднев, М., 1879 (Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских, 1879, кн. 3).

● Калайдович К.Ф., И., екзарх Болгарский, М., 1824; Петухов Е.В., К лит. деятельности И., экзарха болгарского, «Известия Отдела рус. яз. и словесности АН», т. 9, кн. 4, 1904; Робинсон А.Н., Болгарская лит-ра, ИВЛ, т. 2, с. 380–82.

ИОА́ННА АПО́СТОЛА ПОСЛА́НИЯ, три книги, входящие в новозав. *канон. Послания относятся к числу *Соборных посланий, т.е. обращенных не к одной общине, а ко всей Церкви, хотя во 2 Ин и 3 Ин есть указания на конкретных адресатов. Автор относит себя к тем, кто видел Иисуса Христа во дни Его земной жизни (1 Ин 1–3). Во 2-м и 3-м И.а.п. автор называет себя «старцем» или пресвитером (πρεσβύτερος).

1 Ин, содержание, учение и автор. 1 Ин не является посланием в строгом смысле слова (см. ст. Жанры литературные). Это вдохновенная проповедь о важнейших основах христ. жизни. Единение со Христом, любовь к Богу и к людям как нечто неразделимое — таковы осн. темы этого послания. Апостол обращается к новоначальным всех возрастов. «1 Ин можно заучить наизусть, — отмечает еп.*Кассиан (Безобразов), — но пересказать его, строго говоря, невозможно. Послание состоит из отдельных афоризмов, часто необычайной глубины, соединение которых представляет собой, может быть, наиболее совершенный пример Иоанновой “цепи”. Всякое деление 1 Ин на его составные части должно быть признано условным».

Афористический характер послания дал повод ряду экзегетов (напр., *Бультману) считать его мозаичным произведением, сложившимся из разных источников. Но правоту этого мнения доказать невозможно именно в силу лит. особенностей 1 Ин. В нем речь апостола течет единым потоком, в к-ром нет строго логической последовательности. Попытка *Ломайера

вычленить в 1 Ин 7 частей достаточно произвольна. Можно только отметить, что в начале (1–2) апостол учит о Боге как о Свете, к-рый противостоит царству «мира», «тьмы» и «антихриста». Истинно верующие, получившие помазание Св. Духа, призваны жить во свете Божьем. Истинно верующий «не согрешает», т.е. вся его воля обращена к Богу. Он уже здесь имеет «жизнь вечную». Он чужд «миру», должен сторониться «всего, что в мире», т.е. в царстве зла и греха. Далее (3:1–4:6) конкретно раскрывается таинство жизни в Боге. «Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божьими». Апостол повторяет тему противостояния двух миров (ср. аналогии в *Кумране). Закон новой христ. жизни — любовь, но любовь не на словах, а на деле. Заповедь Христа — пребывать в Нем и в любви к людям. «А что Он пребывает в нас, узнаем по духу, который Он дал нам». Апостол предупреждает против духа лжи, отвергающего Христа, пришедшего во плоти. В следующей группе изречений (4:7–5:12) апостол возвещает, что Бог есть Любовь и что человек, не любящий брата, не может любить Бога. «Ибо это и есть любовь к Богу, чтобы мы соблюдали заповеди Его». Заключение содержит призыв к прощению грешников и сохранению верных от «мира», к-рый «во зле лежит».

Язык, стиль и учение 1 Ин настолько близки к 4-му Евангелию, что трудно сомневаться в их принадлежности одному и тому же автору. Предание, к-рое можно проследить вплоть до 2 в., считает, что им является ап. Иоанн Богослов. Самая ранняя цитата из 1 Ин относится к 115 г. (свт.*Поликарп. К филиппийцам, 7). На него как на произведение ап.Иоанна ссылаются *Папий, *Климент Александрийский, *Ориген и др. писатели 2–3 вв. Свт.*Дионисий Великий, обладавший тонким критич. чутьем, определенно отождествляет писателя Ев. от Иоанна и 1 Ин. Выражения, подобные 2:7, указывают, что 1 Ин написано много лет спустя после еванг. событий. Апокалиптич. мотивы («последнее время», «антихрист») отличают, однако, 1 Ин от 4-го Евангелия. В связи с этим высказывалось предположение, что послание предшествует по времени Ев. от Иоанна. Открытым остается вопрос о лжеучителях, упоминаемых в послании. Наиболее распространенным считается мнение, обоснованное архиеп. *Василием (Богдашевским), согласно к-рому эти лжеучители были ранними гностиками. У самого апостола часто встречаются слова, связанные с понятием *гнозис,* знание (2:3,5; 3:10,14,16,24; 4:2,6 и др.). Но еще в ВЗ слово *daat*, знание, фигурирует как синоним веры.

2–3 Ин, содержание, автор. Эти два небольших послания написаны от лица «Старца», «Пресвитера», без упоминания имени. Следовательно, речь идет о лице, хорошо знакомом церквам. При всем сходстве с 1 Ин, в них имеется и ряд отличий. В частн., они являются настоящими посланиями, письмами, а не проповедью. Раннехрист. писатели и отцы Церкви не имели единого мнения об авторе 2–3 Ин. Нек-рые из них отождествляли его с *Иоанном Пресвитером (блж.*Иероним. О знаменитых мужах, 9). Однако уже во 2 в. мн. были убеждены, что «Старец» — это ап.Иоанн (свт.*Ириней. Против ересей, III,16,8). В 4 в. на Лаодикийском соборе (см. ст. Поместные соборы) 2–3 Ин были включены в НЗ как боговдохновенные апостольские писания.

2 Ин адресовано «возлюбленной госпоже и детям ее». По мнению одних экзегетов, имеется в виду некая уважае-

мая христианка; другие же (их большинство) считают, что госпожой названа некая поместная церковь. Послание написано с целью предостеречь от проповедников, сеющих лжеучения и отрицающих «Иисуса Христа, пришедшего во плоти».

3 Ин обращено к главе общины Гаию и имеет характер частного письма. Оно вызвано сопротивлением апостольскому авторитету со стороны некоего Диотрефа. Т.о., 3 Ин касается не столько вероучения, сколько церк. дисциплины. Живая связь руководства общин с апостолами есть залог сохранения единства и чистоты Церкви. Гай являет пример такой верности, Диотреф же, напротив, самочинно распоряжается в общине, не считаясь с апостолом. Ни послания Старца, ни уполномоченные им «странники» не были приняты Диотрефом. Мало того, он принуждал собратьев поступать так же, отлучая от общения всех верных Старцу лиц. Старец поручается за своего сподвижника Димитрия и обещает посетить общину, волнуемую нестроениями. 3 Ин указывает на важность сохранения единства Церкви и свидетельствует, что анархич., раскольнич. тенденции возникли среди христиан очень рано.

● Митр.*Антоний (Храповицкий), Творения св. ап. Иоанна Богослова, Варшава, 1928; Баркли У., Толкование Послания Иоанна и Иуды, пер. с англ., Вашингтон, 1986; *Богдашевский Д.И., Лжеучители, обличаемые в первом Послании ап.Иоанна, К., 1890; *Бухарев А.М., О соборных Апостольских Посланиях, БТ, сб.9, 1972; [*Глаголев А.] Первое Соборное Послание св. Ап. Иоанна Богослова. — Второе Соборное Послание св. Ап. Иоанна Богослова. — Третье Соборное Посл. св. Ап. Иоанна Богослова, ТБ, т.10, с.308–350; *Глубоковский Н.Н., Замечания о I послании св. Ап. Иоанна Богослова, ХЧ, 1904, № 6; еп.*Евдоким (Мещерский), Св. ап. и ев. Иоанн Богослов, его жизнь и благовестнич. труды, Серг.Пос., 1898; архиеп.Евсевий (Орлинский), Беседы на Первое Соборное послание св. ап. и ев. Иоанна Богослова, СПб., 1864; прот. Зефиров Н., Общедоступное объяснение апостольских посланий, Могилев, 1912; Апостол. Деяния и послания апостолов с Апокалипсисом. На слав. и рус. наречии. С предисл. и подроб. объяснениями еп.Михаила, кн.1–2, Киев, 1905[2]; еп. *Никанор (Каменский), Толковый апостол, ч.1–3, СПб., 1904–05; Питирим, архим.Волоколамский, Пастырская дидактика св. апостола и ев. Иоанна Богослова, ЖМП, 1984, № 3; прот. *Полотебнов А. (предисл., примечания), Иоанн Богослов. Соборные послания апостола любви св.Иоанна Богослова I, II, III на слав. и рус. наречии, М., 1875; Сагарда Н., Первое соборное послание св. ап. и ев. Иоанна Богослова, Полтава, 1903; его же, Соборные послания ап. и ев. Иоанна Богослова, ПБЭ, т.6, с.837–61; *Фаррар Ф.В., Первые дни Христианства, ч.1–2, СПб., 1888; *Хераскова М.И., Послания апостольския и Апокалипсис, Владимир, 1907[3]; *Brown R., The Community of the Beloved Disciple, N.Y., 1979; *Bruce F.F., The Epistles of John, L., 1970; Laplace J., Discernement pour temps de crise, P., 1978; Perkins Ph., The Johannine Epistles, Chi., 1979; Stott J.R., Epistles of John, Grand Rapids (Mich.), 1964; JBC, v.2, p.404–13; RFIB, v.2; NCCS, p.1257–62.

ИОАННИ́ДИС (Ἰωαννίδης) Василиос (1896–1964), греч. правосл. экзегет, специалист по НЗ. Род. в с. Премети (сев.Греция); учился в Патриаршей школе на о. Халки, в Оксфордском и Берлинском ун-тах. Первоначально И. преподавал в средней школе; во время Второй мировой войны перешел работать в Салоникийский ун-т, где был профессором, а затем ректором. С 1952 и до конца жизни И. состоял



Василиос Иоаннидис

профессором богословского ф-та Афинского ун-та. Параллельно с преподавательской и научной работой И. активно занимался церк.-обществ. деятельностью: был директором Департамента вероисповеданий, участвовал как представитель Элладской Правосл. Церкви в ассамблеях Всемирного Совета Церквей и других съездах. Будучи членом Центр. комитета Всемирного Совета Церквей и участвуя в экуменич. работе, И. одновременно отдавал много сил межправосл. контактам. В частн., он был среди инициаторов Всеправосл. Совещания на о. Родос (1961). Во время пребывания в Советском Союзе И. был избран доктором «гонорис кауза» ЛДА.

Большая часть трудов И. посвящена ап.Павлу. В частн., он изучал роль идей и фразеологии стоиков в посланиях (на новогреч. яз.: «Апостол Павел и стоические философы», Салоники, 1934). В кн.«Мистический элемент в Послании ап.Павла» (на новогреч. яз., Афины, 1957) И. показал, что мистицизм апостола отличается от внехристианского своей христоцентричностью. Итогом исследований И. явился обобщающий курс «Исагогика Нового Завета» (Εἰσαγωγή εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην), выпущенный Афинским ун-том в 1961. В нем ученый соединил святоотеч. подход к НЗ с достижениями исагогики 20 в.

◆ На новогреч. языке: Евангелие и социальная проблема, Салоники, 1957; Учение о Божественной благодати в Новом Завете, Афины, 1941; Гимн ап.Павла Триединому Богу в 3-ей главе Послания к ефесянам, Афины, 1960; Введение в Новый Завет, Афины, 1961. Список прочих трудов И. см. в Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία, Ἀθῆναι, 1963, τ.2.

● Н и с с и о т и с Н., Проф. Василий И., ЖМП, 1964, № 6.

ИОАХИ́М (лат. Joachimus, итал. Gioacchino, Д ж о а к к и н о) ФЛОРСКИЙ, аббат (ок.1132–1202), итал. католич. мистик, строивший свои пророчества на основе толкования Библии. Род. в Калабрии в крестьянской семье; учился в Козенце. Паломничество в Св. землю и посещение Византии, где в то время свирепствовала чума, содействовали внутреннему перевороту, к-рый привел И. к монашеству. Вернувшись в Италию, он сначала жил анахоретом, потом его приняли послушником в цистерцианскую обитель.

Изучение Библии и связанные с этим новые идеи о совр. положении Церкви и мировой истории побудили И. к проповеди своего учения. Вскоре он постригся в монахи и в 1178 был избран настоятелем монастыря. Но эта должность его не удовлетворила, поскольку была связана с многочисл. житейскими заботами. И. испросил у папы разрешения покинуть обитель и поселиться в Калабрии, где основал Флорскую монашескую общину и др. монастыри. Нек-рое время И. не говорил открыто о своих гл. идеях, но папа

Климент III настоял на том, чтобы пророчества И. были преданы гласности. Подчинившись, И. изложил их в трех осн. книгах: «Согласование Нового и Ветхого Заветов» («Concordia veteris ae novi testamenti», Venetijs, 1519, то же, Fr./M., 1964), «Десятиструнная Псалтирь» («Psalterium decem chordarum», Venetijs, 1527) и «Толкование на Апокалипсис» («Enchiridion in Apocalypsim», Venetijs, 1527, то же, Fr./M., 1964). Эти книги под общим названием «Вечное Евангелие» вышли во франц. пер. в Париже в 1928 («L'Evangile éternel», vol. 1–2).

Центр. идея И. заключалась в том, что история движется кругами, что события ВЗ соответствуют событиям НЗ. Эта «конкордия», согласование, объясняется прохождением мира через три стадии. Первая ознаменовалась ВЗ, Откровением Отца, вторая — Откровением Сына, а третья будет Откровением Духа Святого. «Как от Иоанна Крестителя, — писал И., — когда завершилось старое и появилось новое, так и теперь, с точки зрения того нового, что сотворит Господь на земле, должно считаться старым, что продолжалось до сего времени» (Согласование, II). Совр. бедственное состояние Церкви и недостоинство ее служителей объясняется тем, что Откровение НЗ было неполным и неокончательным. Таковым будет «Вечное Евангелие» (ср. Откр 14:6), не новая книга, но новый «статус», состояние мира, когда Дух Божий воцарится в человечестве. Из Откр И. вывел, что Суд Господень совершится дважды: после конца эры Сына и после конца эры Духа. Суд эры Духа упразднит на земле всякое нечестие и беззаконие, разделенные христиане соединятся, совершится обращение мусульман и иудеев. Три эры знаменуют постепенное воспитание человека Богом.

«Первые времена были временами познавания, вторые — временами мудрости, последние будут временами полного разумения. Первая эпоха была эпохой рабского подчинения, вторая — сыновнего послушания, третья будет эпохой свободы. Первая была испытанием, вторая — действием, третья будет созерцанием. Первая эпоха — эпоха страха, вторая — век сынов, третья — век друзей».

Эра Духа Святого будет, по И., временем, когда власть духовенства сменится ведущей ролью монахов — подвижников и созерцателей. По расчетам И., от начала человечества до Христа прошло 1260 лет; такова же, полагал он, и продолжительность эры Сына. Следовательно, начало «Царства Божия на земле» наступит в 1260 н.э. Хилиастич. пророчества И. вызвали широкий резонанс в зап. христ. мире. У аббата Флорского появилось множество последователей, «иоахимитов», собиравших после его смерти писания И., среди к-рых оказались и подложные. Идеи «иоахимитов» были осуждены, но сам И. продолжал почитаться как местный святой. *Данте поместил его в своем «Раю» среди великих подвижников. Косвенно его учение отразилось и на историософии нового времени: на концепциях О.Шпенглера и идеях рус. религ. мыслителей о «Третьем Завете» (*Мережковский, свящ. П.Флоренский, *Бердяев). Протестанты считали его одним из предтеч Реформации.

● Свящ. Арсеньев И.В., От Карла Великого до Реформации, т.1–2, М., 1909–10, т. 2, гл.1; *Гаусрат А., Средневековые реформаторы, СПб., 1900, т.2; Добиаш-Рождественская О.А., Некоторые проблемы иоахимизма и петербургская рукопись И. Флорского, ЖМНП, 1913, № 6; Жебар Э., Мистическая Италия, СПб., 1900; Смирин М.М., Народная рефор-

мация Томаса Мюнцера и Великая Крестьянская война, М., 1955[2]; *Т р о и ц к и й С., И. Флорийский и иоахимиты, ПБЭ, т.7, с.191–96; B u o n a i u t i E., Gioacchino da Fiore: i tempi, la vita, il messaggio, Roma, 1931; G r u n d m a n n H., Neue Forschungen über Joachim von Fiore, Lpz., 1950; H i r s c h-R e i c h B., The Figure of Joachim of Fiore, Oxf., 1972; ODCC, p.739.

ИО́ВА КНИ́ГА, канонич. книга ВЗ, входящая в состав *Учительных книг. Включает 42 главы. Осн. часть написана стихами, пролог и эпилог — прозой. В *Септуагинте имеет ряд дополнений.

Композиция и содержание. И.К. отличается стройной и строго продуманной архитектоникой, к-рая нарушается лишь неск. отступлениями. Пролог (1—2) повествует о праведнике Иове, человеке «непорочном, справедливом и богобоязненном и удалявшемся от зла». Бог обращает на него внимание сатаны (евр. שטן, *сатáн*, – противник, противоречащий), одного из ангелов (в контексте книги это не дьявол, а один из *«сынов Божьих», роль к-рого — испытывать человека). Но тот утверждает, что праведность Иова продиктована соображениями корысти и он хранит верность Богу потому, что счастлив. В ответ на это Господь дает сатане право испытать Иова. За один день сатана обрушивает на праведника множество бедствий: Иов разорен, дети его погибли. Однако Иов не поколебался и стойко выдержал испытания. Тогда сатана предлагает поразить самого Иова, т.к. уверен, что тяжкий недуг заставит его отречься от Бога. Но и тут праведник остается тверд. Одинокий, терзаемый болезнью, сидит Иов в пыли, повторяя: «Неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать?» В эпилоге (42:7-17) святое терпение Иова вознаграждено. Он исцелен, к нему вернулось богатство, у него родились дети, и он «умер в старости, насыщенный днями».

Однако пролог и эпилог лишь своего рода обрамление гл. части книги. В ней повествуется о том, как к Иову



Иллюстрация У. Блейка к Книге Иова

приходят три его друга, такие же, как и он, идумейские мудрецы. Сначала они сидят молча, глубоко пораженные его горем, затем Иов «открывает свои уста» и проклинает день своего рождения. Он ужасается бедствию, постигшему его, а друзья пытаются объяснить ему случившееся, исходя из традиционной идеи Промысла.

Беседа Иова с друзьями содержит 3 цикла речей (3—14; 15—21; 22—27). Один за другим говорят Елифаз, Вилдад и Софар. В 3-м цикле порядок речей несколько нарушен (возможно, при окончат. редактуре книги). Эти речи не являются драмой в строгом смысле слова, а скорее серией монологов, тематически связанных между собой. Гл. 28 является гимном Премудрости Божьей, составленным, по-видимому, самим автором, а гл. 29—31 содержат последнюю речь Иова. Гл. 32—37 представляют собой речи некоего Елиуя (евр. **אליהו**, *элихýу*), о к-ром не говорилось раньше. Этот молодой собеседник дополняет аргументы друзей Иова. Его самоуверенные наставления могли быть либо добавлены автором, либо позднее внесены редактором книги. В заключение звучит голос Самого Бога (38—41) и смиренный ответ Ему Иова (42:1-6). Хотя мудрецы «защищали» Провидение, а Иов роптал, в очах Божьих он оказывается более прав (42:7-9), что и знаменует счастливый эпилог книги.

Происхождение и датировка. Тема Иова — тайна страдания праведника — издавна поднималась в религ. лит-ре *Древнего Востока (в частн., месопотамской; см. К л о ч к о в И.С., Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время, М., 1983). Но там не существовало уверенности в благой воле высших сил. Между тем трагичность положения Иова заключалась именно в том, что его вера в благость Бога столкнулась с явной несправедливостью, противоречащей привычному взгляду: бедствие есть наказание за зло. Сказания об Иове возникли, вероятно, на историч. основе. Прототипом его мог послужить эдомитский царь Иоав. Видимо, его имел в виду прор. Иезекииль, ставя Иова в один ряд с прославленными неизраильскими мудрецами Ноем и Даниилом (финикийским царем).

Автор книги неизвестен. В ней самой на него нет никаких указаний. Поскольку герой ее эдомитянин, житель страны Уц, нек-рые экзегеты связывали ее происхождение с Идумеей, но эта гипотеза не пользуется популярностью. Отсутствие указаний на Свящ. историю и *Закон давало повод древним толкователям считать, что она написана либо Моисеем, либо до Моисея (*Ориген, блж.*Иероним, *Полихроний). Позднее этот взгляд поддерживали И.*Айххорн и *Эбрард, митр.*Филарет (Дроздов), *Бухарев. На эпоху Соломона указывали свт.*Иоанн Златоуст, свт. *Григорий Богослов, рус. экзегеты (Д.*Афанасьев, *Писарев) и западные (*Кайль, Франц *Делич, *Вигуру). Еп. *Ириней (Орда) и *Юнгеров склонялись к более поздней дате (ок. 8 в. до н.э.).

В наст. время господствует мнение, выдвинутое еп.*Филаретом (Филаретовым), к-рый относил И.К. к *Второго Храма периоду. В пользу этого свидетельствуют обильные арамеизмы книги и ее *«жизненный контекст» (автор еще не знает откровения о воскресении мертвых, он пишет в годину суровых испытаний, его язык указывает на высшую точку развития *мудрецов писаний).

Учение И.К. Свящ. писатель ставит себе целью преодоление упрощенных взглядов на Промысл. Эти взгляды усматривали прямую зависимость между страданием и грехом. Автор вкла-

дывает их изложение в уста друзей Иова, собирая воедино всю аргументацию, заключавшуюся в том, что ни один человек не может быть праведным перед Богом, Иов наказан за какой-то грех, к-рый им забыт, и т.д. Но праведник сознает, что по закону справедливости он чист перед Богом. Именно это гораздо больше, чем его собственные страдания, мучит его. Он не может допустить, чтобы Господь был несправедлив. Он вызывает Его на суд, требуя от Него правды, ожидая от Него объяснения. Доводы друзей не могут удовлетворить его. Иов указывает не только на свою беду, но и на царящее в мире зло.

Человек, рожденный женою,
краткодневен и пресыщен печалями:
как цветок, он выходит и опадает;
убегает, как тень, и не останавливается...
Для дерева есть надежда,
что оно, если и будет срублено,
снова оживет,
и отрасли от него выходить
не перестанут...
А человек умирает, и распадается:
отошел, и где он?
(14:1 сл.)

Самое горькое для Иова — сознавать, что Бог чужд ему, враждебен и далек, что небеса молчат, когда смертные взывают к ним.

О, если бы я знал, где найти Его,
и мог подойти к престолу Его!
Я изложил бы перед Ним дело мое,
и уста мои наполнил бы оправданиями;
узнал бы слова, какими Он ответит мне,
и понял бы, что́ Он скажет мне.
(23:3-5)

Упреки друзей и их рассуждения только усугубляют отчаяние Иова. Однако даже в самой бездне отчаяния он не потерял веры и надежды. Как бы страстно он ни пенял Богу, он все же уповает в душе, что Господь явится ему и правда Его воссияет.

А я знаю, Искупитель мой жив,
и Он в последний день восставит
из праха
распадающуюся кожу мою сию;
и я во плоти моей узрю Бога.
Я узрю Его сам;
мои глаза, не глаза другого, увидят Его.
Истаивает сердце мое в груди моей!
(19:25-27)

«Искупитель» (евр. **גואל**, *го́эл*, Заступник) — это Сам Господь. Иов верит, что мучительная тайна будет разрешена Богоявлением. Поэтому отцы Церкви видели в Заступнике прообраз Христа. Но в самой книге, к-рая принадлежит ВЗ, прямого ответа Иову не дается. Бог разворачивает перед его духовным взором величественную панораму мироздания и напоминает Иову, что человек не в силах проникнуть в высшие замыслы Творца. Т. о., в И.К. не дается теодицеи, выразителями к-рой были друзья страдальца. Иов обретает мир в самой встрече с Богом.

Я слышал о Тебе слухом уха;
ТЕПЕРЬ ЖЕ МОИ ГЛАЗА ВИДЯТ ТЕБЯ.
Поэтому я отрекаюсь
и раскаиваюсь в прахе и пепле.
(42:5-6)

Свящ. писатель не добавляет к этому никакой богословской теории. Теоретич. вопрос о страданиях праведника и мировом зле остается открытым. Но в контексте всей Библии он получает ответ. Ответ не умозрительный, а реальный: вера, прошедшая через горнило сомнений и испытаний, увенчивается высочайшим торжеством. Бог Сам страдает с миром (Крест Христов), чтобы вывести его к свету и совершенству.

*Паремии из И.К. читаются Великим постом за Литургией Преждеосвященных Даров.

Переводы: [*Агафангел (Соловьев)] Кн.Иова в рус. переводе с краткими объяснениями, Вятка, 1861[2]; Кн. Иова,

пер.*Аверинцева С.С., БВЛ, т.1, М., 1973.

Святоотеч. комментарии: см. в творениях св.*Григория Великого, блж. *Августина, прп.*Ефрема Сирина, свт.*Иоанна Златоуста (авторство И.Златоуста оспаривается).

● Аверинцев С.С., Иов, МНМ, т.1; его же, Иов, ИВЛ, т.1; Александров А., Кн. Иова, «Путь», 1938/39, № 58; Булгаков Ф.И., Иов, Прометей и Фауст, «Историч. вестник», 1884, т.16, № 4; *Бухарев А.М., Св. Иов многострадальный, М., 1864; *Елеонский Н.А., О времени происхождения кн.Иова, ЧОЛДП, 1879, № 1; ЕЭ, т.8, с.759–77; Кн. Иова, «Духовная беседа», 1871, № 49; Нечто о Кн. Иова, ХЧ, 1833, ч.3; свящ.*Петровский А.В., Кн. Иова и Вавилонская песнь страждущего праведника, Пг., 1916; его же, Кн. Иова, ТБ, т.4; Ратай П., Происхождение Кн.Иова, ВЧ, 1872, № 22; Рижский М.И., Атеистич. мотивы в кн.Иова, Бахрушинские чтения, 1966, вып.1, Новосибирск, 1968; его же, Проблема теодицеи в ВЗ, там же, 1971, вып.3, Новосибирск, 1971; его же, Иов Септуагинты, там же, 1974, Новосибирск, 1974; *Рыбинский В., Иов, ПБЭ, т.7, с.199–214; Толкование на кн. Иова, «Символ», 1981, № 5; *Троицкий Н., Кн. Иова. Последовательное изъяснение слав. текста, Тула, 1880; архим.*Филарет (Филаретов), Происхождение Кн.Иова, К., 1872; *Юнгеров П., Происхождение Кн. Иова, ПС, 1906, № 3; Clatzer N.N., The Dimensions of Job, N.Y., 1969; Cordis R., The Book of God and Man, Chi., 1965; Fohrer G., Studien zum Buche Hiob, B.–N.Y., 1983; Jones E., The Triumph of Job, L., 1966; Lévêque J., Job et son Dieu, P., 1970; Neiman D., The Book of Job, L., 1973; Pope M., Job, Garden City (N.Y.), 1965; Selms A. van, Job; A Practical Commentary, Chi., 1985; *Steinmann J., Job, P., 1961, а также коммент. *Гитцига, *Дилльманна, Франца *Делича, *Дума, *Будде и библиогр. в JBC, v.1 и ст. Учительные книги.

ИОЙЛЯ ПРÓРОКА КНИ́ГА, канонич. книга ВЗ; входит в сборник 12 *Малых пророков. Включает 3 главы. Написана в поэтич. форме. *Рукописи имеют мало *разночтений, и евр. текст дошел в хорошей сохранности.

Содержание и учение. Книга делится на две части: 1) нашествие саранчи как *прообраз эсхатологич. казней, подобных казням египетским; призыв к покаянию и обетование спасения (1:1—2:27); 2) небесный Суд и благословение в День Господень (2:28—3:21). Пророк предвещает великие испытания перед тем, как наступит торжество Божьей правды. Полчища вражеских сил сравниваются им с алчной саранчой, к-рая неотвратимо движется, опустошая все на своем пути. Это апокалиптич. видение нашло позднее отзвук в Откр 9:9. Оно означает, что путь к Царству Божьему проходит через катастрофы и кризисы, вызванные разгулом темных сил. Но придет день, когда молитвы верных будут услышаны (2:17-18) и Бог изгонит в пустыню и в море (символы демонизма) полчища врагов, как Он очистил поля Иудеи от саранчи. Тогда наступит благословенный день излияния Духа Божьего. Если прежде Он осенял лишь призванных избранников, то в День Господень Он будет дарован всем.

И будет после того,
излию от Духа Моего на всякую плоть,
и будут пророчествовать сыны ваши
и дочери ваши;
старцам вашим будут сниться сны,
и юноши ваши будут видеть видения.
И также на рабов и на рабынь
в те дни излию от Духа Моего.
(2:28-29)

Горизонт пророка еще ограничен земными рамками; поэтому торжество Царства Божьего он изображает как изобилие даров земли (2:21-22). Но все

же главный дар — это явление Духа, когда «в с я к и й, кто призовет имя Господне, спасется» (2:32). Фраза *КИ НАТА́Н ЛА-ХЕ́М ЭТ ХА-МОРЕ́ ЛИ-ЦЕДАКА́* (евр. כי–נתן לכם את המורה לצדקה) в син. пер. передана как «даст вам дождь в меру» (2:23). Но существует и другой перевод: «Он даст вам Наставника правды» (см. рус. пер.: «Свящ. книги ВЗ, переведенные с евр. текста», Вена, 1897). Такой перевод – в *Таргумах, в *Вульгате и у *Симмаха. В таком случае пророчество имеет мессианское значение. *Кумранская община, в соответствии с Иоил 2:23, дала титул Учителя Праведности своему наставнику, но христ. толкование отнесло его к Иисусу Христу.

В день Пятидесятницы ап.Петр, обращаясь к жителям Иерусалима, ссылался на слова пр. Иоиля как на пророчество о новозав. даровании Духа (Деян 2:16-21); поэтому в навечерие праздника Св. Троицы читаются паремии из Иоиля. Память пророка Правосл. Церковь празднует 19 октября.

Автор и датировка. О личности пр. Иоиля, сына Вафуила (евр. יואל בן פתואל, *ЙОЭ́Л БЕН ПЕТУЭ́Л*), ни в его книге, ни в других частях Библии ничего не сказано. Аналогии с библ. текстами богослужебного характера делают вероятной гипотезу, что он проповедовал в Храме. Как отмечал рус. экзегет *Рыбинский, «вопрос о времени жизни пр. Иоиля и происхождении его книги трудно решить с положительностью». В 18–19 вв. господствовала ранняя датировка (*допленный период). *Эвальд, *Гитциг, еп.*Николай (Добронравов), *Юнгеров относили книгу к царствованию Иоаса (9 в. до н.э.), поскольку в юные годы его правления у власти стояли священники (в книге пророк говорит именно о священниках, а не о царе). Но со 2-й пол. 19 в. предпочтение стало отдаваться *Второго Храма периоду. Аргументы в пользу этой датировки след.: 1) пророк не упоминает гл. врага иудеев — ассирийцев; 2) он говорит об эллинах, к-рые оказались в библ. поле зрения лишь после *Плена периода (3:6); 3) в 3:1 Господь обещает возвращение всех изгнанников на родину; 4) ничего не сказано об идолопоклонстве иудеев, против к-рого выступали допленные пророки; 5) Иоиль не говорит о Северном царстве, а только об Иудее и Иерусалиме; 6) он цитирует слова предшествовавших пророков (напр., 3:10, ср.Ис 2:4; Мих 4:3); 7) апокалиптич. жанр Писания, к к-рому относится И.п.К., сложился в период Плена. Все эти доводы, выдвинутые *Велльхаузеном и *Хоонакером, дают основание датировать книгу временем, близким к концу деятельности Неемии, т.е. к 400 до н.э.

Святоотеч. комментарии: см. в творениях *Ефрема Сирина, блж. *Иеронима, *Кирилла Александрийского.

● Добронравов Н.П., Кн. прор. Иоиля, М., 1885; Денцер Д., Книги Аггея, Захарии, Малахии и Иоиля, 1966 (Ркп. МДА); Кн. прор. Иоиля, ДБ, 1873, № 36; еп.*Палладий (Пьянков), Толкование на св. пророков Осию и Иоиля. Вятка, 1872; *Покровский Ф., Время деятельности прор. Иоиля, ХЧ, 1876, № 1; его же, Состав и объяснение ч.2 кн. прор. Иоиля, там же, 1876, № 7; *Рыбинский В., Иоиль, пророк, ПБЭ, т.7, с.250–54; Кн. прор.Иоиля, ТБ, т.7; *Смирнов И. (еп.Иоанн), Св.прор. Иоиль, Рязань, 1873; JBC, v.1; *Childs, p.385, а также см. библиогр. к ст. Пророки и пророческие книги.

ИО́НЫ ПРОРО́КА КНИ́ГА, канонич. книга ВЗ, входящая в сборник 12 *Малых пророков. Включает 4 главы Написана прозой, за исключением псалма, составляющего главу 2.

Содержание и характер И.п.К. Книга повествует о пророке Ионе, сы-

не Амафиине (евр. יונה בן אמתי, *ЙОНА́ БЕН АМИТА́Й*), к-рого Бог послал в столицу Ассирии Ниневию. Иона должен предупредить ее жителей, что их злодеяния вскоре навлекут на них небесную кару. Но пророк, не желавший спасения язычникам, решил скрыться от лица Господня. Он сел на корабль и поплыл в далекую страну Фарсис (Испания). Тогда Бог наслал великую бурю, к-рая грозила мореходам гибелью. Все они начали взывать к своим богам; один лишь Иона спал в трюме, т.к. знал, что его молитва не будет услышана. Желая узнать, из-за кого их постигло бедствие, моряки бросили жребий, и он выпал на Иону. Пророк признался, что он плывет с ними против воли Яхве, Бога небесного, и предложил бросить себя за борт. Но спутники долго колебались и бросили в море груз. Когда это не помогло, они, помолившись Богу Ионы, бросили его в бушующие волны. И море тотчас утихло.

Пророк, однако, не утонул. Господь послал большую рыбу (евр. דג גדול, *ДАГ ГАДО́Л,* в син. пер.: «большого кита»), к-рая проглотила его. Из чрева морского чудовища Иона воззвал к Господу и через три дня был выброшен на берег. На сей раз он уже не дерзнул ослушаться, а пришел в Ниневию, «город великий у Бога, на три дня пути». Там он возвестил, что через 40 дней Ниневия будет разрушена. К его огорчению, жители искренне покаялись и кара была от них отведена. Пророк все же надеялся, что язычники погибнут, и сел у стен города, ожидая знамений. Тогда Господь вырастил над его головой растение, к-рое защищало Иону от палящего солнца. Но радость пророка была недолгой. На другой же день червь подточил растение и оно засохло. Иона, сраженный зноем, стал просить у Бога смерти и услышал ответ: «Ты сожалеешь о растении, над которым ты не трудился и которого не растил, которое в одну ночь выросло и в одну же ночь и пропало. Мне ли не пожалеть Ниневии, города великого, в котором более ста двадцати тысяч человек, не умеющих отличить правой руки от левой, и множество скота?» (4:10-11)

По своему характеру И.п.К. отличается от других *Пророческих книг и более всего приближается к сказаниям о прор. Илие и Елисее. Она написана не от лица пророка, не содержит обычных пророческих речений, а представляет собой повествование. Свящ. автор его не комментирует. Смысл его должен быть достаточно ясен для самого читателя: милосердие Божье распространяется на все народы; покаяние людей может отвратить небесную кару. Книга недвусмысленно осуждает пророка, к-рый противится спасению иноплеменников.

Прор.Иона — историч. лицо. Он жил в Северном Израильском царстве в правление Иеровоама II (8 в. до н.э.). В 4 Цар 14:25 сказано, что Иона, сын Амафии из Гафхефера (область Завулона), предрек царю победу над сирийцами. То, что Иона был послан в Ниневию, является вполне правдоподобным. Израильские пророки иногда жили и проповедовали в чужих землях



Иона под деревом. Скульптура из восточного Средиземноморья. Музей Кливленда. 2-я пол. 3 в.

(Илия — в Финикии, Елисей — в Дамаске). Обычай объявлять всенародный пост в годину бедствий (3:6-9) был известен у ассирийцев. Тем не менее И.п.К. по своему характеру не историч. хроника, а назидательный *мидраш, цель к-рого — возвестить богооткровенное учение.

Что касается рассказа о чудесном спасении Ионы, то одни экзегеты рассматривают его как притчу, другие — как *гиперболу, а третьи — как реальный факт. В любом случае вера в Промысл подразумевает возможность чуда. Память прор. Ионы Правосл. Церковь празднует 22 сентября.

Автор и датировка. Язык книги, отмеченный арамеизмами, указывает на ее происхождение во *Второго Храма период. Кроме того, нек-рые подробности сказания могут быть объяснены лишь тем, что автор жил после падения Ниневии. Она никогда не была столь большим городом («на три дня пути»); столицей Ассирии она стала лишь в 7 в. до н.э. По предположению ряда экзегетов (в т. ч. прот.*Князева), историч. Иона посещал Сирию, а в мидраше она превратилась в Ассирию. Поскольку в 5 в. до н.э. в Иудее (при Ездре и Неемии) восторжествовал партикуляризм, то толкователи считают, что именно в это время и была написана И.п.К., полемически направленная против тех, кто не понимал смысла *универсализма.

Учение И.п.К. То, что Бог послал пророка не к верующим ветхозав. Церкви, а к нечестивым язычникам, в высшей степени знаменательно. Сказание об Ионе есть подлинное благовестие Божественного милосердия. Творец хочет спасения всех. Люди, к-рые не понимают этого, как Иона, оказываются противниками Божьей воли. В то же время книга учит, что покаяние может избавить людей от последствий их собств. зла. Христос Спаситель указывал на покаявшихся ниневитян как на знамение, знак необходимости обращения. «Род сей лукав; он ищет знамения, и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка; ибо, как Иона был знамением для Ниневитян, так будет и Сын Человеческий для рода сего... Ниневитяне восстанут на суд с родом сим и осудят его, ибо они покаялись от проповеди Иониной, и вот, здесь больше Ионы» (Лк 11:29-30, 32). В Мф 12:39-41 этому знамению придан иной оттенок. Трехдневное пребывание Ионы «во чреве кита» и спасение его было знаком торжества воли Божьей над противящейся ей волей человеческой и тем самым стало *прообразом Воскресения.

Перевод: Кн. Ионы, пер. С.Апта, БВЛ, т.1, М., 1973.

Святоотеч. комментарии: см. в творениях прп. *Ефрема Сирина, блж. *Иеронима, блж. *Феодорита Киррского, *Кирилла Александрийского.

● Безобразов С., Иона, НЭС, т.20; Властов Г.К., Пророки: Илия, Елисей и Иона, СПб., 1893; Кн. прор.Ионы, ДБ, 1973, № 36; Мейлах М.Б., Иона, МНМ, т.1; еп.*Палладий (Пьянков), Толкование на св. прор. Иону и Михея, Вятка, 1874; *Смирнов А.П., Покаяние ниневитян, ЧОЛДП, 1879, № 1; Смирнов И. (еп. *Иоанн), Прор. Иона, М., 1877; прот. *Соловьев И.И., О кн. прор. Ионы, М., 1884; Тычинин П., Кн. прор. Ионы, ТБ, т.7; иностр. библиогр. см. в JBC, v.2; NCCS, p.705; Childs, p. 417; см. также лит-ру к ст. Пророки и пророческие книги.

ИО́СИФ (Иван Гаврилович Баженов), еп. (1829–86), рус. правосл. церк. писатель. Род. в семье диакона Воронежской губ.; окончил СПб.ДА (1853). Преподавал в духовных школах. В 1855 принял постриг. В 1862 назначен ректором Костромской ДС, затем рек-

тором Вятской ДС (1866) и инспектором СПб.ДС. Нек-рое время был настоятелем моск. Заиконоспасского монастыря. Получил известность как талантливый проповедник. В 1884 И. был хиротонисан во еп.Балтского. И. принадлежит ряд информативных очерков по библ. *исагогике.

◆ Древнейший сир. перевод Свящ. Писания, ДБ, 1860, № 28; Историч. сведения о переводе LXX, там же, 1860, № 34, 35.

● И о а н н. РПИ, т. 3.

ИО́СИФ (Иван Семенович Петровых), митр. (1872–1938), рус. правосл. духовный писатель и церк. деятель. Род. в г.Устюжна Новгородской губ.; выпускник МДА (1899), где с 1900 утвержден и. д. доцента каф. библ. истории. В 1901 принял монашество. В 1903 после защиты магистерской диссертации об *Иосифе Флавии получил звание э.орд. профессора академии. С 1906 по 1909 управлял Яблочкинским и Юрьевым монастырями. Хиротонисан во еп. Угличского в 1909; с 1920 архиеп.Ростовский, викарий Ярославской епархии. С 1926 митр. Ленинградский. В 1928 возглавил церк. группировку, получившую название «иосифлянского раскола». Был сослан, а затем расстрелян.

Наиболее ценным библ. трудом И. является его дисс. «История иудейского народа по Археологии Иосифа Флавия» (Серг.Пос., 1903). До открытия памятников *Древнего Востока книги Иосифа Флавия были почти единств. внебибл. источниками по свящ. истории; но и после этих открытий данные иудейского писателя не потеряли своего значения. Однако при пользовании ими необходим критич. подход к Иосифу Флавию как историку. «Представить полное его обследование, — писал И., — в целом объеме его обширного материала, забраковав негодное, установить важное — вот задача задуманного исследования, которое избавляло бы пользующегося Иосифом от необходимости всякий раз справляться с его компетентностью, всякий раз ставить вопрос о его добросовестности и достоверности там, где иногда достаточно простого указания на специальное исследование». И. подчеркнул две крайности в оценке Флавия — *гиперкритицизм и полное доверие. «Понадобились, — писал И., — до унизительности рабские преклонения перед авторитетом Иосифа далеко недюжинных талантов (вроде некоторых отцов и учителей Церкви), прежде чем установилось равновесие». Вывод самого исследователя заключался в том, что Иосиф Флавий, говоря о периоде, предшествовавшем Маккавейским войнам, не располагал никакими серьезными документами, кроме ВЗ, зато его сведения о последних двух веках до н. э. имеют огромную ценность, тем более что этот период освещен в Библии не полностью.



Митрополит Иосиф (Петровых)

При всех достоинствах труда И. он содержал ряд неточностей в оценке

Иосифа Флавия, отмеченных *Мыщцыным и *Муретовым (см. отчет о магистерском диспуте И. в БВ, 1903, № 10). И. принимал активное участие в «Правосл. богосл. энциклопедии», написав для нее ряд статей по *Второго Храма периоду.

◆ Самуил и Саул в их взаимных отношениях, БВ, 1900, № 12; Речь перед защитой дисс. «История иудейского народа по Археологии Иосифа Флавия», там же, 1903, № 10; Иоанн Гискальский, ПБЭ, т.6, с.899–909; Иоанн Гиркан, там же, т.6; Иосиф Флавий, там же, т.7; Иотапата, там же, т.7; Иуда Галилейский, там же, т.7; Иуда Маккавей, там же, т.7; Иудеи, там же, т.7; Кн.Иудифь, ТБ, т.3; Кн.Есфирь, там же, т.3; Первая, вторая и третья кн.Маккавейские, там же, т.12; От крупиц евангельских, Серг. Пос., 1904.

● [*Глаголев А.] ТКДА, 1903, № 9; Мануил. РПИ, т. 4, с.20–30; ПБЭ, т. 7, с. 481–84.

ИО́СИФ ФЛА́ВИЙ (ок. 37 – ок. 100), евр. историк и политич. деятель.

И.Ф. род. в Иерусалиме в семье священника (мать его происходила из рода Хасмонеев). Воспитанный в иудейском религ. духе, И.Ф. нек-рое время колебался в выборе жизненного пути: сначала он ушел в пустыню к отшельнику Бану, близкому к *ессеям, но потом предпочел примкнуть к фарисейской школе. Уже к 26 годам он стал настолько влиятельной фигурой, что был отправлен в Рим для ходатайства перед имп.Нероном за осужденных иудеев. Когда в 66 началось восстание против Рима, И.Ф. примкнул к нему, хотя большинство фарисеев были противниками войны. В самом начале кампании ему было поручено возглавить галилейское ополчение. Распри среди самих повстанцев и отсутствие связи с другими странами, противниками империи, обрекли Иудею на поражение. Отступая под натиском войск Веспасиана, И.Ф. заперся в крепости Иотапата, где продержался более месяца. Когда же все осажденные покончили с собой, чтобы не сдаваться римлянам, И.Ф. предпочел сохранить себе жизнь.

При встрече с Веспасианом Иосиф предсказал, что тот будет императором. Пленника пощадили, а после того как его предсказание исполнилось, новый император лично снял с него цепи и даровал римское гражданство. С этих пор Иосиф принял имя Флавия (как императорский вольноотпущенник) и до конца своих дней оставался убежденным сторонником римлян, пользуясь милостью трех императоров. Он был свидетелем падения Иерусалима, пытался выступить посредником между завоевателями и побежденными, писал книги, в к-рых знакомил Запад с иудейской историей и религией. По свидетельству *Евсевия (Церк. история, III, 9,2), в Риме была установлена его статуя.

Кроме «Автобиографии» от И.Ф. дошло три произведения.

1) «Иудейская война» (рус. пер.: СПб., 1900; то же, СПб., 1991), книга, к-рая начинается с гонений Антиоха Епифана (175–164 до н.э.) и повествует о восстании Маккавея, о Хасмонейской династии, о покорении Иудеи римлянами и последней ее войне с Римом (66–70). Сведения, почерпнутые И.Ф. из не сохранившихся до наших дней документов, и личные впечатления позволили ему дать наиболее полную картину *междузаветного периода. Его сообщения о политич. и религ. состоянии Иудеи, *течениях и сектах евангельской и апостольской эпох делают этот труд ценнейшим историч. комментарием к НЗ. И.Ф. пишет о Пилате и др. римских прокураторах, о первосвященниках, храмовом культе, фарисеях и саддукеях, зелотах и ессеях.

2) «Иудейские древности», или «Иудейская Археология» (рус. пер.: т.1–2, СПб., 1900, репринт. изд., М., 1994), труд, составленный по более широкому плану. Следуя за библ. сказанием, писатель начинает с сотворения мира, жизни праотцев и прослеживает всю ветхозав. историю. Там, где повествование идет параллельно Библии, оно почти не выходит за рамки Писания. Внебибл. источники И.Ф. были весьма скудны. Его отступления, касающиеся ветхозав. религии, есть род толкования Библии, написанного с целью сделать иудейство понятным для римлян и греков. Значительно информативнее часть книги, к-рая касается последних веков до н.э. Завершается изложение началом иудейской войны.

По словам самого И.Ф., первоначально он писал на арам. языке и лишь потом взялся за греч. вариант (это объясняется тем, что греч. языком И.Ф. овладел не сразу). Арам. текст книги не сохранился. И в «Войне», и в «Древностях» И.Ф. преследовал апологетич. цели. Он пытался объяснить язычникам основы иудейства, изображал его религ. течения по подобию антич. филос. школ. Все оппозиционные, в том числе мессианские, движения он сознательно затушевывал, стремясь создать у своих читателей впечатление, что война против Рима — дело рук одних безумцев и головорезов.

3) «О древности иудейского народа, или Против Апиона», поздний апологетич. труд, защищавший иудеев от нападок антисемитов того времени (рус. пер.: СПб., 1895; то же, М., 1994).

Христ. толкователи Библии, особенно НЗ, начиная с отцов Церкви, широко пользовались книгами И.Ф. Книги его многократно переписывались и переводились. Первый древнерус. пер. «Войны» был сделан с греч. оригинала еще в 11 в. Он сохранился в большом количестве списков, в т.ч. в *лицевых рукописях. Первый рус. пер. «Войны» (с лат. яз.) вышел в 1716.

Свидетельства И.Ф. о Христе, Иоанне Крестителе и Иакове Праведном. Из всех *нехрист. свидетельств о Христе свидетельство И.Ф. было наиболее важным, т.к. он жил в Иудее вскоре после еванг. событий. Но в «Войне» не встречается даже имя Христа. Возможно, это связано с тем, что историк не любил касаться движений, к-рые вызывали враждебное отношение римлян. Так, напр., он умалчивает и об Учителе Праведности, основателе *Кумранской общины.

Нек-рые исследователи считают, что И.Ф. говорил о Христе в арам. варианте своей книги. Согласно гипотезе А.Берендса (1906) и Р.Эйслера (1929–30), к-рую акад. В.М.Истрин считал вполне правдоподобной, об этой арам. версии можно судить по древнерус. пер. «Войны», к-рый имеет ряд дополнений, в том числе — о Христе и Иоанне Крестителе. В тексте содержится описание беседы Крестителя с иерусалимским духовенством и рас-



Иосиф Флавий

сказ о Христе, сильно отличающийся от евангельского. Там, в частн., сказано, что вокруг Иисуса собралось 150 человек, к-рые требовали от Него восстать против римлян («И веляху Ему, да, вшед в град, избьет вся римския и Пилата и царствует над сими»). После того как Иисус отказался выполнить их требования, Пилат велел привести Его, причем при аресте «изби многиа от народ». Убедившись, что Назарянин «добродеец есть, а не злодеец», и особенно потому, что Он исцелил его умиравшую жену, Пилат отпустил Его; но законники подкупили Пилата, и тот, взяв от них 30 талантов, выдал им Иисуса. «Они же распяше Его и чрес [т.е. вопреки] отьческий закон и много поругашестя Ему».

Исследователь перевода *Мещерский считает, что добавления были сделаны древнерус. переводчиком. Однако представляется невероятным, чтобы правосл. писатель настолько исказил ход еванг. событий. Напротив, И.Ф., к-рый слышал при жизни различные рассказы об Иисусе, мог изложить их по-своему.

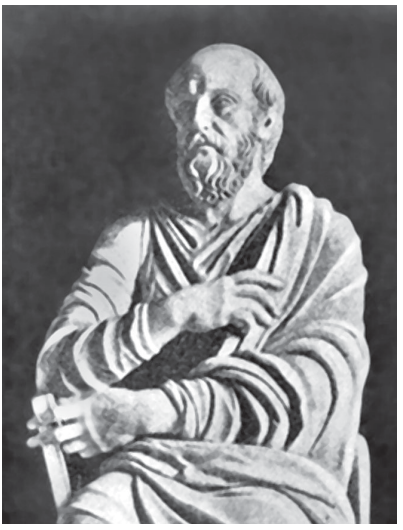
В «Древностях» содержатся абзацы об Иоанне Крестителе и о казни саддукеями «Иакова, брата Иисуса, именуемого Христом» (XVIII, 5,2; XX, 9,1). Все попытки сторонников *мифологич. школы оспорить подлинность этих мест успеха не имели. Более серьезные возражения вызывает абзац (XVIII, 2,3), где рассказывается о Христе как о «мудром человеке», Который «привлек к Себе многих иудеев и эллинов». «По настоянию наших влиятельных лиц, Пилат приговорил Его к кресту. Но те, кто раньше любили Его, не прекращали этого и теперь. На третий день Он вновь явился живой, как возвестили о Нем и многих других Его чудесах боговдохновенные пророки. Поныне существуют так называемые христиане, именующие себя таким образом по Его имени». В той версии текста, которая дошла до нас, прямо сказано, что Иисус был Мессией (Христом), на что ссылался уже Евсевий (Церк. история, I,11).

*Ориген, читавший И.Ф. в 3 в., утверждает, что тот не верил в мессианство Иисуса (Против Цельса, I,47, на Мф XIII). Поэтому мнения историков о подлинности свидетельства И.Ф. разделились. Одни видят в нем христ. *интерполяцию (аргументы в пользу этого мнения см. в ст.: Л и л е е в Н., И. Ф. как христ. церк. писатель, ХЧ, 1911, № 7–8, 11), другие полагают, что данное место в «Древностях» было отредактировано переписчиком между 3 и 4 вв. Последнее мнение в наст. время господствует. Его косвенно подтвердила находка историч. труда егип. еп. Агапия (10 в.), опубликованного арабистом А.Васильевым (1911). В нем абзац «Древностей» об Иисусе читается иначе: «В это время жил мудрый человек по имени Иисус. Он вел достойный образ жизни и славился добродетелью. И многие люди из иудеев и из других народов стали Его учениками. Пилат приговорил Его к распятию и смерти. Но те, кто стали Его учениками, не отреклись от Его учения. Они сообщили, что Он явился им через три дня после распятия и что Он был живым. Полагают, что Он был Мессией, относительно которого пророки предсказывали чудеса». В спец. исследовании иерусалимский ученый Ш.Пинес привел доводы в пользу того, что именно так первоначально мог выглядеть текст И.Ф. (1971).

◆ Josephus, with an English Translation, v.1–9, Camb. (USA), 1965; в рус. пер.: Автобиография (фрагмент), ТК, т.1.

● *А м у с и н И.Д., Об одной забытой публикации тартусского проф. А. Васильева, «Труды по знаковым системам», вып.7,

Тарту, 1975; Ангелов В.С., И. Ф. в южнослав. литературах, ТОДРЛ, т.19, 1963; *Воскресенский А., И. Ф. и его отношение к Библии, ПС, 1900, № 11; Гудзий Н.К., Новейшее издание и исследование выдающегося памятника древней Руси, «Изв. АН СССР», сер. лит-ра и яз., т.17, 1958; Дубнов В.М., И. Ф., его жизнь, лит. и обществ. деятельность, Одесса, 1896; *Иосиф (Петровых), История иудейского народа по Археологии И. Ф., Св.-Троице-Сергиева Лавра, 1903; *Казанский Н., Свидетельства об исполнении пророчества Иисуса Христа о разрушении Иерусалима, сохранившиеся в «Истории» И. Ф., ВиР, 1900, т.1, ч.2; *Мещерский Н.А., «История Иудейской войны» И. Ф. в древнерус. пер., М.–Л., 1958; прот. Мень А., Сын Человеческий, Брюссель, 1981[3], Приложение: Евангелие, Закон и Фарисейство; *Муретов М.Д., И. Ф. и его свидетельство о Христе, ПБЭ, т.7, с.367–78; его же, К критике свидетельства И. Ф. о Христе, БВ, 1903, № 9; [Реплов-ский П.] И. Ф., ПО, 1861, № 9–10; Флавий Иосиф, ЕЭ, т.15, с.302–11; Pines S., An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications, Jerusalem, 1971; Thackeray H., Josephus. The Man and the Historian, N.Y., 1929; проч. иностр. библиогр. см.: Schreckenberg H., Bibliographie zu Flavius Josephus, Leiden, 1968; и в англ. переработ. изд. труда *Шюрера: Schürer G., The Literature of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. — 135 A.D.), Edin., 1973. Об образе И.Ф. в трилогии Л.Фейхтвангера см. ст. Лит.-художеств. интерпретация Библии; ODCC, p.759.



Ипполит Римский

ИППОЛИ́Т (Hippolitus) РИМСКИЙ, свт. (ок.170 – ок. 236); богослов-ересеолог, один из первых экзегетов, писавших на Западе. О жизни И. уже в 4 в. знали мало (блж.*Иероним. О знаменитых мужах, 61). Он трудился в Риме, но писал по-гречески, образование его носило эллинский характер. По мнению *Даниелу, И. мог быть римским уроженцем греч. происхождения, однако большинство патрологов считает, что он приехал с Востока в зрелом возрасте. Патриарх *Фотий называет его учеником свт.*Иринея, хотя неизвестно, знал ли И. лионского святителя лично. И. был горячим поборником церк. правоверия и боролся словом и делом с ложными учениями (преимущ. тринитарными). Ввиду того, что папа Зеферин (ок.198–217) стал склоняться к ереси, И. отделился от него и образовал собств. общину. В 212 *Ориген, побывавший в Риме, слушал проповеди И., к-рый был еще пресвитером. Вероятно, вскоре после этого И. был поставлен епископом. По одним сведениям, он стал первым «антипапой», а по другим — окормлял только греков римского пригорода. Согласно древнему римскому Хронографу, раскол продолжался до нач. 30-х гг., когда и И., и папа Понтиан были сосланы имп. Максимином на о.Сардинию. Там они оба погибли, по-видимому, на каторжных работах в рудниках. Неза-

долго до смерти И. сложил с себя сан епископа и тем ликвидировал схизму. Обоих проповедников, И. и Понтиана, вскоре причислили к лику святых. В Риме И. воздвигли тогда памятник, на к-ром был высечен список его трудов (найден в 1551). Правосл. Церковь чтит память И. 30 января.

И. был трудолюбивым и плодовитым писателем. Его работы относятся к различ. областям: догматике, полемике с еретиками, литургике, истории. Значит. часть их утеряна, нек-рые открыты в 19 и 20 вв.; часть сохранилась в грузинских и др. переводах. Из экзегетических трактатов известно 15, но и от них уцелели лишь фрагменты или одни названия.

1) «Толкование на Шестоднев». Сохранилось во фрагментах. 2) «О том, что было после Шестоднева», или «На Бытие». Уцелели малые фрагменты. 3) «О благословении Валаама». Есть лишь отрывок у Леонтия Византийского. 4) «Об Елканане и Анане». Сохранились цитаты в «Диалоге против еретиков» блж.*Феодорита Киррского. 5) «О благословении Исаака и Иакова». Толкование на Быт 49. Сохранилось в греч. оригинале и арм. и грузинском переводах. 6) «О благословении Моисея». Толкование на Втор 33. Есть арм. и грузинский переводы. 7) «Толкование на кн.Судей». Есть фрагмент на греч. языке. 8) «Толкование на кн.Руфь». Уцелел небольшой фрагмент на греч., открытый на Афоне в 1895. 9) «Гомилия о Давиде и Голиафе» (на 3 Цар 17). Сохранилась в грузинском переводе. 10) «О Псалмах». Пролог сохранился в греч. переводе. Есть цитаты у блж.Феодорита. 11) «Толкование Притчей». Уцелело неск. отрывков. 12) «Толкование Екклесиаста». Есть лишь один отрывок. 13) «Толкование Песни Песней». Полный текст сохранился в грузинском переводе; греч. оригинал дошел лишь во фрагментах. Этот комментарий, написанный в гомилетич. жанре, основан на *аллегорическом методе. Царь изображен как Христос, а невеста как Церковь. 14) «Толкование на прор. Исайю». Небольшой фрагмент на сир. языке. 15) «Толкование на прор. Иезекииля». Небольшой фрагмент на сир. языке. 16) «Толкование на прор. Даниила». Единств. экзегетич. творение И., сохранившееся в полном виде на греч. и слав. языках. 17) «Толкование на Мф». Уцелели лишь отрывки на коптском, арабском и эфиопском языках. 18) «Толкование Апокалипсиса». Известно только заглавие. К трудам примыкает книга «О Христе и Антихристе», к-рая, хотя и носит догматич. характер, содержит экзегетич. темы.

Как экзегет И. был тесно связан с *александрийской школой, но шел своим путем. Он обращал внимание на историч. обстоятельства, описанные в свящ. книгах, стремился увлечь читателя драматическим пересказом событий библ. истории. Его комментарии — не отвлеченные трактаты, а размышления о жизни христианина и о нравств. проблемах, поднятых в Писании. В целом же он отдавал предпочтение аллегорич. методу толкования Библии. В одних случаях он достаточно тонко интерпретировал библ. символику, напр., сравнивая Мессию-Агнца и зверя антихриста, имеющего агнчьи рога, а в других — впадал в крайности, свойственные аллегористам (так, он видит в Сусанне из Дан прообраз Церкви).

И. один из первых толкователей, связавший образ врага Божьего с Антиохом Епифаном (Толкование на Дан 26). И. был озабочен тем, чтобы связать ВЗ с церк. жизнью, и объяснял трапезу Премудрости в Притч как прообраз Тайной Вечери и Евхаристии. Руководствуясь *Септуагинтой, И.

иногда прибегал и к евр. тексту (напр., в пояснении Быт 1,1), и к переводу *Феодотиона.

У И. мы находим один из первых образцов библ. *хронологии, вычисленной на основании самого Писания, иудейских преданий и антич. источников. В Толковании на Дан (IV, 22) он пишет: «Первое пришествие Господа нашего во плоти, которое было в Вифлееме, совершилось за восемь дней до январских календ [25 декабря по юлианскому стилю], в среду, в сорок второй год царствования Августа; от Адама же — в пять тысяч пятисотом году. А пострадал Он в тридцать третьем году, за восемь дней до апрельских календ [25 марта по юлианскому стилю], в пятницу, на восемнадцатом году царствования Тиверия Кесаря, при консулах Руфе и Рубелионе и Гайе Кесаре, бывшем консулом в четвертый раз, и Гайе Креспии Саторнине». Эта хронология надолго сохранилась в христ. традиции.

◆ M i g n e. PG, t.10,16; The Ante-Nicene Fathers, Grand Rapids (Mich.), 1959; в рус. пер.: Творения св.И., еп.Римского, т.1–2, Каз., 1898–99; О философских умозрениях или обличение всех ересей, пер. П.А.Преображенского, ПО, 1871, 1872, 1876 (приложение); Толкование Песни Песней (тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии), СПб., 1901, кн.3; Апостольское Предание, БТ, 1970, сб.5; Опровержение всех ересей (IX (18–28), ТК, вып.1, М., 1971, с.369–75.

● Прот. Б у б у р у з П., «Апостольское Предание» св.И. Римского, БТ, сб.13, 1975; *Б о л о т о в В.В., Лекции по истории древней Церкви, т.2, СПб., 1910, репр., М., 1994; *Д ю ш е н Л., История древней Церкви, т.1, М., 1912; И в а н ц е в - П л а т о н о в А.М., Ереси и расколы первых трех веков христианства, ч.1, М., 1877; иером.[И л а р и о н (Боголюбов)], Св.И., епископ и мученик, ПТО, ч.4, М., 1846; П и с а р е в Л.И., Св.И., еп. Римский, Каз., 1898; ПБЭ, т.5, с.1003–07; С р е з н е в с к и й И.И., Сказания об Антихристе в слав. переводах с замечаниями о слав. переводах творений св.И., т.2, СПб., 1874; *Ф а р р а р Ф.В., Жизнь и труды св.Отцов и Учителей Церкви, Пг., 1902, т.1; архиеп.*Ф и л а р е т (Гумилевский), Историч. учение об Отцах Церкви, СПб., 1882[2], т.1; иностр. библиогр. см. в «Connaissance des pères de l'Eglise», 1981, N 9 и в кн.: Q u a s t e n. Patr., v.2, p.163.

ИРИНЕ́Й (Иван Андреевич Клементьевский), архиеп. (1753–1818), рус. правосл. экзегет, деятель духовного просвещения. Род. в семье священника под Владимиром; окончил Владимирскую ДС и моск. Славяно-греко-латинскую академию. Был оставлен при академии на каф. евр. и греч. языков. В 1774 принял монашество, в 1776 назначен префектом Перервинской ДС под Москвой. Затем был настоятелем в м-рях Перервинском, Крестовоздвиженском, Знаменском, Борисоглебском и ректором Ярославской ДС. В 1792 хиротонисан во еп. Тверского и Кашинского. С 1796 архиепископ. С 1798 по 1814 управлял Псковской



Архиепископ Ириней (Клементьевский)

епархией, после чего жил на покое в Александро-Невской Лавре, в Петербурге. И. состоял членом Свят. Синода и был избран в Российскую академию.

Библ. труды И. относятся к тому периоду, когда началось быстрое развитие совр. рус. языка и светской культуры, а Писание существовало еще только на церк.-слав. языке (в т.ч. *Елизаветинская Библия 1751). Первые попытки переложить свящ. книги на рус. язык были робкими и несовершенными (см. ст. Переводы Библии на русский язык). Поэтому И. стремился дать широким читательским кругам надежное общедоступное толкование. Владея древними яз., он опирался на оригиналы и с их помощью изъяснял слав. текст. Особой популярностью пользовалось его «Толкование на Псалтирь по тексту еврейскому и греческому», к-рое выдержало 9 изд. (последнее — М., 1903, т.1–2). Комментарий этот написан простым ясным языком, с учетом всей библ. истории и мессианских *прообразов. Автор всюду стремился разъяснить саму мысль псалмопевца и проиллюстрировать ее событиями жизни Давида и др. обстоятельствами ветхозав. свящ. истории.

Кроме трудов по экзегетике И. опубликовал ряд назидательных книг, сб. проповедей (1791, 1794), пер. из св. отцов и зап. духовных писателей (в частн.: *Беллармино).

◆ Послание св. Ап. Павла к римлянам с истолкованием, М., 1787; Послание св. ап. Павла к евреям с истолкованием, М., 1787; Толкование на 12 малых пророков и на прор. Даниила, ч.1–7, М., 1821; Толкование на Свящ. Писание, ч.1–6, М., 1787–1814.

● Андреев В.А., О Толковании на Псалтирь И., архиеп.Псковского, гл.1–4, М., 1909–10; Григорович Н.И., И., архиеп. Псковский, «Рус. архив», 1869, № 7; ПБЭ, т.5, с.1024–25.



Священномученик Ириней епископ Лионский

ИРИНЕ́Й ЛИО́НСКИЙ (Εἰρηναῖος ὁ Λουγδούνου), свт. (ок. 130 – ок. 200), зап. отец Церкви, отстаивавший православие перед лицом гностической *теософии. Принадлежал к поколению, непосредственно следовавшему за *Мужами Апостольскими. Родиной И. Л. была, вероятно, М. Азия; во всяком случае, он тесно связан с малоазийской традицией. В своем послании к другу юности Флорину он вспоминает о Поликарпе, «как он рассказывал о своем обращении с Иоанном и с прочими самовидцами Господа» (цит. у *Евсевия, Церк. история, V, 20). Ок. 177 И. Л. переехал на Запад, в Галлию, и поселился в Лионе, христиане к-рого переживали в это время жестокие гонения. Вскоре И. Л. был рукоположен во пресвитера, а в 190 стал епископом Лиона, преемником мученически погибшего епископа Потина. В спорах о времени празднования Пасхи И. Л. занял примирительную позицию, стремясь быть посредником между Востоком и Западом. По сведениям Евсевия,

И. Л. умер мучеником. Правосл. Церковь празднует его память 23 августа.

Из соч. И. Л. полностью сохранилось лишь два: «Опровержение и победа над мнимым гнозисом», или «Против ересей», и «Доказательство апостольской проповеди». Все остальные его труды имеются лишь во фрагментах. Кн. «Против ересей» посвящена полемике с гностиками и *Маркионом, к-рые в годы епископства И. Л. представляли собой наиболее серьезную опасность для христианства. Полемика шла, гл. обр., вокруг Свящ. Писания, поэтому творения И. Л. имеют большое значение для библеистики. Гностики утверждали, что: 1) НЗ не имеет отношения к ВЗ, к-рый есть порождение несовершенного Духа или даже злого Демиурга, 2) истинное Евангелие возвещалось Христом только для избранных, и поэтому вера должна опираться на эту эзотерич. традицию, при этом Четвероевангелие либо отвергалось, либо перекраивалось.

Выступая против указанных тезисов, И. Л. доказывал, что ВЗ и НЗ представляют собой единое целое, связанное преемственной цепью Откровений. Бог обоих Заветов — один и тот же Бог. «Ни Господь, ни Святой Дух, ни Апостолы, — писал он, — никогда не назвали бы определенно и решительно Богом того, кто не Бог» (Против ересей, III, 6,1). «И тот и другой Завет произвел один и тот же Домохозяин — Слово Божие, Господь наш Иисус Христос, Который говорил с Авраамом и Моисеем, а в последние времена возвратил нам свободу и умножил происходящую от Него благодать» (там же, IV, 9,1). В ответ на доводы гностиков, ссылавшихся на свои собственные Евангелия, И. Л. показывал, что эти тексты написаны не в апостольское время, а совсем недавно, его современниками. Самая же достоверная и прочная традиция, восходящая к апостолам, отражена лишь в четырех истинных Евангелиях.

«Матфей, — пишет И. Л., — издал у евреев на их собственном языке писание Евангелия в то время, как Петр и Павел в Риме благовествовали и основали Церковь. После их отшествия Марк, ученик и истолкователь Петра, передал нам письменно то, что было проповедано Петром. И Лука, спутник Павла, изложил в книге проповеданное им Евангелие. Потом Иоанн, ученик Господа, возлежавший на Его груди, также издал Евангелие во время пребывания своего в Эфесе Азийском» (там же, III, 1,1). Среди апостолов, доказывал И. Л., не было избранных, к-рые якобы только одни и были посвящены в тайное учение. И Петр, и Павел были представителями и посланниками Церкви. В Церкви через преемство *Предания хранится и живет евангельское благовестие (там же, III, 13,1). Даже число Евангелий не случайно. И. Л. связывает его с древним символом завершенности и вселенскости. «Как четыре страны света, в котором мы живем, и четыре главных ветра и так как Церковь рассеяна по всей земле, а столп и утверждение Церкви есть Евангелие и Дух жизни, то надлежит ей иметь четыре столпа, отовсюду веющих нетлением и оживляющих людей» (там же, III, 11,8).

По ходу своей дискуссии с гностиками И. Л. поднимал много частных экзегетич. и догматич. вопросов, особенно останавливаясь на библ. *сотериологии. В противовес гностич. *дуализму он интерпретирует ее как исцеление твари и приобщение ее к божественной жизни. «Первородное Слово нисходит в тварь, т.е. создание (телесное), и объемлется им, и, с другой стороны, тварь принимает Слово и восходит к Нему, восходя выше ан-

гелов, и делается по образу и подобию Божию» (там же, V, 26,3).

◆ M i g n e. PG, t.7; в рус. пер.: Соч. св.Иринея, еп. Лионского, М., 1871, репр., М., 1996; Доказательства апостольской проповеди, ХЧ, 1907, № 4–6.

● *Г у с е в Д.В., Догматич. система св. И. Л. в связи с гностич. учениями второго века, ПС, 1874, № 8–9; [Евгений (Сахаров-Платонов)] Св.Ириней, еп. Лионский, ПТО, т.1, кн. 4, 1843; ПБЭ, т. 5, с.1018–22; С а г а р д а Н.И., Новооткрытое произведение св. И. Л. «Доказательство апостольской проповеди», СПб., 1907; Ф е д ч е н к о в С.А., Армянские фрагменты творений св. И. Л., ХЧ, 1915, № 4; е г о ж е, Св. И. Л. Его жизнь и лит. деятельность, Серг. Пос., 1917; иностр. библиогр. см. в журн. «Connaissance des pères de l'Eglise», 1979, № 2 и в кн.: Q u a s t e n. Patr., v.1, p.287; см. также ст. Святоотеческая экзегеза.

ИРИНЕ́Й (Харисм Михайлович Орда), еп. (1837–1904), рус. правосл. церк. писатель. Род. в семье сел. священника Полтавской губ., окончил Полтавскую ДС и КДА (1861). Был назначен преподавателем в Екатеринославскую ДС. Получив звание магистра (1864), перешел в КДА, где вел курс Свящ. Писания. В 1877 рукоположен во иерея; преподавал в ряде духовных школ. В 1883 принял монашество, а в 1888 хиротонисан во еп. Уманского. Последовательно занимал кафедры Чигиринскую, Могилевскую, Тульскую, Подольскую, Екатеринбургскую, Орловскую. В 1898 был избран почетным членом Каз.ДА.

И. хорошо знал древние и новые яз., был одаренным педагогом, писателем и переводчиком. Он редактировал журн. «Воскресное чтение» и «Руководство для сельских пастырей». Как епископ он много сил отдавал просвещению и устройству школ, обновил приходскую жизнь.



Епископ Ириней (Орда)

Перу И. принадлежат неск. учебников по Свящ. Писанию ВЗ: «Руководство к последовательному чтению Учительных книг ВЗ» (К., 1871), «Руководство к последовательному чтению Пророческих книг ВЗ» (К., 1871), «Руководственное пособие к пониманию Псалтири» (К., 1882). И. также перевел толкование на Псалтирь *Зигабена («Толковая Псалтирь Евфимия Зигабена», пер. с греч., К., 1882; то же, репр., М., 1993) и кн. В.Ците «Земная жизнь Господа Спасителя нашего» (пер. с нем., К., 1867, К., 1874[4]).

◆ За веру против неверия, К., 1879.

● М а н у и л. РПИ, т.3, с.49–52; «Подольские ЕВ», 1896, № 50 (там же приведен список трудов И.).

ИРИНЕ́Й (Иван Иоакимович Фальковский), еп. (1762–1823), рус. правосл. богослов и экзегет. Сын священника; учился в КДА, затем в Венгрии в католич. ДС. Преподавал в КДА словесность, математику, богословие и экзегетику Деяний и Посланий. Монашество И. принял в 1786, а в 1807



Епископ Ириней (Фальковский)

состоялась его хиротония во еп.Чигиринского. В 1812 он занял Смоленскую кафедру (во время Отечеств. войны находился в Могилеве). Последние годы И. провел в монастыре.

И. отличала огромная эрудиция и разнообразие интересов. Он был серьезным знатоком во мн. областях науки, писал стихи и музыку. В условиях екатерининского века И. не находил достаточной свободы для своей деятельности. Значит. часть его сочинений осталась в рукописях. Из книг, посвященных толкованию Библии, в печати появились лишь комментарии на Послание к Римлянам (К., 1806) и на Послание к Галатам (К., 1807). Как библеист он во многом следовал зап. авторам. Когда было основано *Российское библ. общество, И. предложили стать его вице-президентом. Однако епископ отказался, так как считал, что дело издания и распространения Библии обязано было взять на себя высшее церк. руководство.

● Булашов Г.О., Преосвящ. И. Фальковский, К., 1883; ПБЭ, т.5, с.1023–24; [Скворцов И.] Хроника жизни преосвящ. И. Фальковского, составленная по его рукописям, «Прибавление к Киевским ЕВ», 1861, № 6, 8, 10.

ИРЛА́НДСКИЙ ПЕРЕВО́Д БИ́БЛИИ — см. Переводы Библии на новые европ. языки.

ИСАА́К АРМЯ́НСКИЙ (Саак Партев), католикос (ум. ок. 439), десятый патриарх Армении, с деятельностью к-рого связано начало перевода Библии на арм. язык. По нек-рым сведениям, И. А. род. в Константинополе. Предстоятелем армянских христиан он стал в тот период, когда значит. часть их страны перешла под власть Иранской империи. Правители Сасаниды, исповедовавшие *маздеизм, пытались подавить национальное и религ. своеобразие подчиненного народа. Христианство оказалось единственной реальной силой, способствовавшей самоутверждению арм. культуры. Но для его укрепления армянам необходимо было иметь Свящ. Писание на собств. языке, к-рый в то время еще не имел алфавита.

При поддержке И. А. его сподвижник *Месроп Маштоц создал арм. письменность и начал перевод Библии. В основу были положены сир. и греч. рукописи. Их доставляли в Армению специальные посланцы И. А. Группа переводчиков во главе с католикосом вскоре завершила работу над ВЗ, а Месроп Маштоц один перевел весь НЗ.

И. А. организовывал школы, издавал на арм. языке творения отцов Церкви и др. писателей. С этого времени начинается быстрое развитие арм. литературы. Как сообщает биограф Месропа Корюн, из школ, основанных И. А. и Месропом, вышли мн. ученые и писатели. Архиеп.*Филарет (Гумилевский) называет И. А. вторым, после Григория Великого, просветителем Армении.



Католикос Исаак Армянский (Саак Партев). Картина А. Нерсесяна

Армянская Апостольская Церковь причислила И.А. к лику святых.

■ Корюн М., Житие Маштоца, Ереван, 1962; Моисей Хоренский [Мовсес Хоренаци], История Армении, СПб., 1893; то же, Ереван, 1990; Памятники арм. агиографии, вып.1, Ереван, 1973.

● Тер-Мовсесян М., История пер. Библии на арм. язык, СПб., 1902; *Филарет (Гумилевский), Историч. учение об Отцах Церкви, т. 3, § 210, СПб., 1859.

ИСАГО́ГИКА (от греч. εἰσαγωγή — введение), традиционное название системы библ. дисциплин, к-рые методологически предшествуют *экзегезе. Впервые слово исагогика употребил *Адриан Антиохийский (5 в.). В наст. время более употребителен синоним И. — «введение в Свящ.Писание». К И. относятся вопросы *боговдохновенности Библии и *канона, *герменевтики и истории *переводов библейских; И. сегодня также включает все виды *критики библейской (*литературную критику, *историко-литературную критику, или *«высокую» критику, *историческую критику, *текстуальную критику и др.), изучение данных библ. *археологии и материалов, связанных со *сравнит.-религ. изучением Библии. Все это в сумме составляет общую И., или общее введение в Свящ.Писание. Частная И. рассматривает в основном те же вопросы, но в применении к отд. свящ. книгам (*авторство, *датировка библ. книг, литературный *жанр, обстоятельства написания, историч. среда, состояние текста и т.д.). И. неизбежно затрагивает и темы библ. *богословия.

Основы святоотеч. И. представлены в патристич. *Синопсисах. В Средние века проблемами И. занимались *Юнилий Африканский, *Кассиодор, *Гуго Сен-Викторский, *Николай Лиринский, *Ибн-Эзра. В эпоху Ренессанса труды по И. были выпущены католиками С.Пагнинусом (1470–1536), *Сикстом Сиенским, *Каэтаном и протестантом *Карлштадтом. В 17–18 вв. И. разрабатывали католики *Эстий, Р.*Симон, протестанты А.Ривет (1627), И.Г.Карпцов (18 в.), *Землер, *Гердер, И.*Айххорн.

Наибольшее число общих исагогич. трудов появилось за последние 150 лет. Из правосл., кроме семинарских пособий, следует указать на работы еп.*Михаила (Лузина), *Карташева, *Юнгерова, П.Брациотиса, *Иоаннидиса, *Хаступиса; из католич. — коллективное «Введение в Библию» под ред. *Робера и *Фейе (RFIB; Cazelles H., Introduction critique à l'Ancien Testament, P., 1973[3]; есть англ. и нем. переводы), труды *Вигуру, *Харрингтона, *Грело, из протестантских — «Введение в Ветхий Завет» Артура Вайзера (Weiser A., Einleitung in das AT, Gött., 1963[5]), труды *Борнкамма и *Кюммеля, *Марксена, *Хантера, *Айссфельдта, *Чайлдза (с очерком по истории И.). В 1970 вышло 3-томное интерконфессион. «Введение

в Библию» (на франц. языке), к-рое составили правосл. (еп.*Кассиан Безобразов, Брациотис, Н.Куломзин), католич. (*Буамар, *Де Во), протестантские и иудаистские экзегеты. Обширный исагогич. материал содержится в *словарях библейских, энциклопедиях и *атласах, в JBC и NCCS. За истекшие десятилетия в И. произошли нек-рые изменения, обусловленные новыми археологич. находками и богосл. исследованиями (см. ст. Новая исагогика). Свод данных по старой И. ВЗ содержит итоговый труд *Вигуру «Руководство к чтению и изучению Библии».

Поскольку И. имеет дело с древними текстами, к-рые не дошли до нас в виде автографов, она стоит перед многочисл. трудностями. «Понятны поэтому, — пишет русский библеист *Андреев, — грандиозные усилия целых столетий к накоплению средств обойти эти затруднения. Собирание рукописей, сопоставление вариантов, изучение переводов на человека непосвященного может производить угнетающее впечатление, как мелочное увлечение специалистов. И, однако, только этот муравьиный труд ведет к цели». Являясь наукой, использующей данные и методы других смежных дисциплин (*палеографии, источниковедения, *нумизматики, *сфрагистики и т.д.), правосл. И. исходит из догмата о Писании как Слове Божьем. Следовательно, никакие выводы чисто научного характера не могут оспаривать церк. учения о боговдохновенности.

● Бриллиантов Л.И., Краткое руководство к изучению Свящ.Писания ВЗ, вып.1–2, Могилев, 1909–11; *Герике Г., Введение в новозав. книги Свящ.Писания, М., 1888[2]; *Елеонский Ф.Г., Труды по изучению книг ВЗ. — Труды по исагогике, ХЧ, 1902, № 1; *Жданов А.А., Из чтений по Свящ.Писанию ВЗ, вып.1, Серг.Пос., 1914; *Карташев А.В., Ветхозав. библ. критика, Париж, 1947; *Кейль К.Ф., Историко-критич. введение в канонич. и неканонич. писания ВЗ, ЧОЛДП, 1875, № 7, 8; его же, История ветхозав. евр. лит-ры, языка и канона, «Воронежские ЕВ», 1875, № 3; Кюнен А., Критич. метод в исследовании библ. истории проф. А.Куэнена, «Восход», 1895, № 11/12; В.А.М.[ицкевич], Введение в НЗ, БВс, 1983, № 5; *Никольский М.В., Успехи нашей библ. науки, ПО, 1877, № 3; НЭС, т.19; Пасманик Д.С., Научные основы библ. критики, «Вестник Европы», 1912, № 5; Преображенский Н.А., Популярный рационализм и научная критика Библии, БВ, 1905, № 6; Пэйпер Ф., Библ. критика в Голландии, ХЧ, 1913, № 11; *Рейсс Э., История свящ. книг ВЗ, ПБ, с. 342–93; *Рыбинский Вл., Первый опыт «Введения в Свящ.Писание», ТКДА, 1900, № 11; его же, Библ. ветхозав. критика, ТКДА, 1908, № 12; Р. К., Библия, БВс, 1982, № 5; Сендерленд И.Т. [Дж.Т.], Библия или свящ. книги Ветхого и Нового Завета, Лейпциг — СПб., 1907; *Соловейчик М., Основные проблемы библ. науки, СПб., 1913; *Сольский С.М., Из чтений по ВЗ, ТКДА, 1870, № 9, 1871, № 7; его же, Каков может быть состав научных введений в кн. Свящ.Писания в наст. время?, там же, 1887, № 3; *Троицкий Н., Рус. библ. наука и ее совр. задачи, ЧОЛДП, 1878, № 10; *Хвольсон Д.А., История ветхозав. текста и очерк древнейших его переводов по отношению к подлиннику и между собою, ХЧ, 1874, № 4; Шифман И.Ш., Ветхий Завет и его мир, М., 1987; Эби Э., Краткое введение в Библию, Korntal, 1989; иностр. лит-ра по И. до 1967 указана в NCE, v. 2, p. 540; см. также: Fujita N.S., Introducing the Bible, N.Y., 1981; Georges A., Grelot P., Introduction à la Bible, P., 1979; *Harrington W., Key to the Bible, vol. 1–3, Garden City (N.Y.), 1976; Kaiser O., Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh, 1975 (англ. пер.: Introduction to the Old Testament, Oxf. (Eng.), 1981); Koes-

tner H., Introduction to the New Testament, vol. 1–2, Phil.–B.–N.Y., 1982–83; *Murphy R.E., Background to the Bible, Huntington (Ill.), 1978; Soulen R., Handbook of Biblical Criticism, Atlanta, 1981; проч. иностр. библиогр. см. в кн.: *Fitzmyer J.A., To Advance to Gospel. An Introductory Bibliography for the Study of Scripture, N.Y., 1981, p.75–81.

ИСА́ЙИ ПРОРО́КА КНИ́ГА, первая по порядку канонич. книга, входящая в сб. *Великих пророков ВЗ. Включает 66 глав. Написана преимущ. в стихотворной форме; тематически и стилистически И.п.К. делится на 3 части (гл.1–39; 40–55; 56–66). Древнейший полный список книги найден в *Кумране (кон. 2 в. до н.э.).

Прор. Исайя, его жизнь и время. Прор. Исайя (евр. **ישעיהו**, *ЙЕШАЙА́ХУ*), один из величайших пророков ВЗ, род. в Иерусалиме в аристократич. семье ок.765 до н.э. На протяжении всей своей жизни был близок ко двору и часто выступал как советник царей. Он был женат на женщине, также имевшей пророческую харизму (они имели 2 сыновей, к-рым Исайя дал символич. имена). Видение, призвавшее Исайю на проповедь, посетило его в Храме, где ему явился Господь в облике небесного Царя, престол Которого был окружен огненными существами — серафимами (от евр. **שרף**, *САРА́Ф* — палящий). Согласно указанию самого пророка, это произошло в год смерти царя Озии, т.е. ок. 740 (6:1). С этого времени пророк целиком посвящает себя служению Слову Божьему. Вначале осн. темой проповеди Исайи является обличение грехов народа. Он собирает вокруг себя учеников, к-рые записывают его речи, обращается к власть имущим со словом предостережения: если люди и далее будут продолжать нарушать Завет, их ждет суровая расплата.



Свиток Книги пророка Исайи. Кумран. 2 в. до н. э.

В эти годы ассир. военная держава стремилась к мировому господству. Египет, пытаясь остановить ее продвижение, втягивал в борьбу государства Сирии и *Палестины. Прор.Исайя был принципиальным и последовательным противником участия Иудеи в этой борьбе и призывал царей сосредоточиться на деле религ.-обществ. преобразований. Когда Дамаск и Самария пошли войной на Иерусалим, чтобы принудить его к вступлению в антиассир. коалицию, Исайя изрек перед царем Ахазом (736–716) свое первое мессианское пророчество (гл.7; 734 г.). Но Ахаз, вместо того чтобы положиться на помощь Божью, как советовал пророк, вступил в прямой союз с ассирийцами, к-рые, воспользовавшись моментом, осадили Дамаск и вторглись в Галилею. В результате сам Иерусалим попал в вассальную зависимость от Ассирии. Около этого времени Исайя записал свое второе мессианское пророчество о чудесном Младенце, Который принесет мир на землю (9:2-7).

В 722 пала Самария; *Ефрем перестал существовать как самостоят. царство; события свящ. истории сосредоточиваются в полузависимой Иудее, находящейся под контролем Ассирии. При дворе благочестивого царя Езекии (716–687) возрастает влияние прор.

Исайи. Езекия устраивает торжественное празднование Пасхи в столице, искореняет пережитки язык. культа, в т.ч. медного змея, к-рый стал предметом суеверного почитания. По его распоряжению испытанные мужи собирают свящ. письменность, притчи, летописи.

Однако партия «князей», во главе с царедворцем Шевной, всеми силами пыталась ослабить благотворное влияние пророка. Эфиопский царь Шабака, правивший в Египте, был встревожен мирной политикой Езекии и сумел настроить «князей» на войну против Ассирии. Узнав об этом, прор. Исайя вышел на улицу, изображая пленного раба. Он предсказывал неминуемый крах всех политич. сговоров. Но в конце концов Шевна сумел добиться своего. В 705 умер ассир. царь Саргон, и власть перешла к Синаххерибу (Сеннахериму).

Мн. страны попытались в этот момент отложиться от Ассирии. Несмотря на протесты пророка, Езекия согласился не только принять участие в восстании, но и возглавить коалицию. Результат был плачевный. Синаххериб легко расправился с противниками и осадил Иерусалим (701). Езекия смог спастись, лишь откупившись огромной контрибуцией. В это время, вероятно, пророк произнес свою знаменитую обличительную речь, к-рой открывается его книга (1:2 сл.). Раскаявшийся Езекия тяжело заболел, но был исцелен по молитве пророка. Во вторичной осаде Иерусалима ассирийцами (рассказ о к-рой начинается с 4 Цар 18:17; Ис 36:1 сл.) Езекия был неповинен, и поэтому Исайя не укорял его, а предрек неудачу завоевателям. Это произошло ок. 690. Только чудо спасло город. Царь и пророк скончались в мире после этих событий. Впрочем, легенда утверждает, что Исайя дожил до правления нечестивого Манассии (687–642) и умер мучеником (см. ст. Апокрифы). Свое третье мессианское пророчество (11:1-9) И. записал, вероятно, незадолго до смерти.

Прор.Исайя — одна из величайших личностей ВЗ. В нем соединились харизматич. дар мистика-боговидца, талант народного трибуна и умудренного государств. мужа с даром гениального писателя. Его боговдохновенные творения навсегда остались классич. образцом ветхозав. поэзии, они стали частью мировой культуры; его идеи наложили печать на все дальнейшее развитие свящ. истории. В течение веков существовала школа его учеников. Все мессианские течения вдохновлялись И.п.К. Она чаще других пророч. книг цитируется в НЗ (66 раз). *Христология НЗ опиралась на Кн.Исайи.

Паремии из И.п.К. читаются в дни церк. новолетия, Рождества Христова, Богоявления, Сретения, на Страстной Седмице, в праздник бесплотных сил и в др. праздники. Память прор. Исайи Правосл. Церковь отмечает 9 мая.

1-я часть И.п.К.: содержание и композиция, авторство (гл.1–39). По своему характеру И.п.К. является сборником пророч. речений, произнесенных и записанных в разное время. 1-я часть Кн. содержит 7 осн. тем: 1) вступительные речения, направленные против грехов Иудеи (1—5); 2) мессианские пророчества, к-рые открываются видением Господа в Храме (6—12); 3) суд над язык. народами (13—23); 4) эсхатологич. пророчества, или «Апокалипсис Исайи» (24—27); 5) надежда на Бога — единственный оплот. Пророчества, перемежающиеся историко-биографич. эпизодами (28—33); 6) суд и возрождение (34—35); 7) историч. эпилог, содержащий повествование о прор.Исайе и царе Езекии.

Характерно, что 6-я гл. говорит о видении 740 г., а в 1-й гл. указано на раз-

грабление Иудеи во время нашествия Синаххериба (1:7–8) в самом кон. 8 в. и в нач. 7 в. Этот и другой аналогич. примеры показывают, что составитель сборника думал прежде всего о темах речений, а не об историч. последовательности. Поскольку заключит. главы 1-й части касаются последних лет жизни пророка, можно предположить, что сборник был завершен в конце его земного пути или после смерти его учениками. Но еще раньше Исайя имел повеление от Бога запечатать записи в присутствии учеников (ок.734; Ис 8:16). Три важнейшие мессианские пророчества относятся примерно к этому времени (7; 9:1-7; 11:1-9). По мнению подавляющего большинства совр. экзегетов, гл.13–14 написаны учениками пророка во *Второго Храма период, а гл.34–35 относятся к *Плена периоду. Эти отделы, по словам *Карташева, «не сливаются ни с исторической обстановкой, ни с богословским и литературным стилем Исайи». В частн., гл.34–35 говорят о воскресении мертвых — Откровении, к-рое было неведомо ВЗ в эпоху Исайи (см. ст.: Антропология; Посмертное бытие по учению Библии). Впрочем, еще в нач. 20 в. К.Клостерман, *Юнгеров и *Фаддей (Успенский) пытались отстаивать единство И.п.К. (см. ниже).

Богословие 1-й части И.п.К. В провозвестии Исайи Сущий открывает Себя как С в я т о й, как Ц а р ь и как С п а с и т е л ь. Это гл. темы богословия 1-й части книги.

*Святость Божья превышает моральные категории. Она означает всецелую иноприродность Творца в сравнении с тварью. Никакие *антропоморфизмы не должны заслонять этой тайны. Реальность Бога несоизмерима ни с чем. От соприкосновения с Его мощью человек может погибнуть, если Сам Господь не устраняет преграды между Собой и смертным (6:5-7).

Неприступная Святость требует от человека святости, но на его земном уровне. Она означает всецелую посвященность Богу и преданность Ему. Этот человеческий ответ Бог не исторгает насильственно: Он ждет от человека свободной готовности внимать Его призыву (6:8-9). Преклонение перед Богом не должно ограничиваться внешними формами культа. Без веры и верности заповедям они бессмысленны, как пустая оболочка:

Когда вы приходите являться
пред лице Мое,
кто требует от вас,
чтобы вы топтали дворы Мои?
Не носите больше даров тщетных:
курение отвратительно для Меня;
новомесячий и суббот,
праздничных собраний
не могу терпеть:
беззаконие — и празднование!
Перестаньте делать зло;
научитесь делать добро;
ищите правды;
спасайте угнетенного;
защищайте сироту;
вступайтесь за вдову.
(1:12-13, 16-17)

Продолжая проповедь прор. Амоса, Исайя учит, что в основе благочестия лежит в е р а, доверие к Богу (7:9; более точный пер.: «если не уверуете, не устоите»). Но вера не может проявляться только в обрядах. Она должна распространяться на всю жизнь, на поступки, на нравств. сознание человека.

Бог есть Царь, единственный истинный Царь; Он — Владыка всех народов. Он действует в событиях мировой истории. Даже нечестивые завоеватели служат Его промыслительными орудиями (5:25-29). В Израиле, в ветхозав. Церкви, Он осуществляет Свои

замыслы. Он печется о ней, как заботливый виноградарь — о своих насаждениях (гл.5). Но Он не таков, как боги язычников, к-рые обещают блага в обмен на жертвы. «Святый Израилев» отдаст Свой виноградник на потраву, если тот не будет приносить добрых плодов.

Означает ли это, что человеческий грех способен разрушить план божественного Домостроительства? Нет, Господь всегда отыщет немногих, сохранивших верность, и с этим *Остатком (евр. שאר, *шеа́р*) будет продолжать дело преобразования людей.

Прор. Исайя первый со всей ясностью возвестил о Мессии-Спасителе как о Личности. Его приход предвосхищен в пророчестве о Младенце, чье имя будет означать «С нами Бог». Иными словами, рождение истинного Помазанника Господня связано с последним и высшим Богоявлением. Во 2-м мессианском пророчестве потомок Давида представлен как «Чудный Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира» (9:6). В 3-м мессианском пророчестве, записанном, вероятно, в последние годы жизни пророка, исчезают почти все следы политич. понимания Мессии (11:1-9). Помазанник явится, когда ствол дома Давида будет срублен; Он вырастет, словно побег, идущий от корня; Он будет побеждать зло Духом Господним. Его Царство не только восстановит гармонию между человеком и Богом, но и гармонию между человеком и природой. Исчезнет взаимное пожирание, «волк будет жить вместе с ягненком», воцарится новый Эдем. Истинная вера, выйдя из Иерусалима, привлечет к себе «все народы», к-рые оставят вражду и перекуют мечи на орала (2:1-4). Египет и Ассирия, к-рые тогда воплощали собой жестокого врага-идолопоклонника, будут не только «поражены» Богом, но и «исцелены». «И египтяне вместе с ассириянами будут служить Господу» (19:19-24). Т.о., библ. религия становится в учении Исайи мировой, универсальной религией.

Структура, особенности и содержание 2-й части И.п.К. (гл.40–55). В отличие от 1-й части, 2-я характеризуется более стройной авторской композицией. В ней нет историко-биографич. вставок; она пронизана единой идеей, к-рая, раскрываясь последовательно, подчиняется определ. логике и, возможно, хронологич. ходу событий. Однако сами события обрисованы обобщенно: 2-я часть И.п.К. не имеет столь очевидной связи с историей 8 в., какой отмечена 1-я часть. Ни Ассирия, ни ее цари, ни персонажи иудейской истории *допленного периода не упомянуты. Из монархов назван лишь Кир (45:1-6), царь Персии (559–530), к-рый в 538 отпустил пленников на родину. Речения пророка, написанные в виде гимнов и поэм, обращены к иудеям, живущим в вавилонском изгнании.

2-я часть книги посвящена 4 главным темам: новый Исход, абсолютный *монотеизм, власть Господа и мировая миссия таинственного *Служителя Яхве. Композиционно текст делится на 2 раздела, предваряемых вступительной проповедью-благовестием (40:1-11): 1) величие Бога-Спасителя, выводящего изгнанников на свободу; Кир — помазанник Господень; ничтожность богов Вавилона (40:12—48:22); 2) торжество возрожденного народа Божьего; искупительные страдания Служителя; живая вода обновления, изливаемая от Слова Господня (49—55). Пророчества о Служителе проходят сквозной темой в Ис 40—55. Впервые эти пророчества были четко выделены в кон.19 в. *Думом (1-й гимн: 42:1-4; 2-й гимн: 49:1-9; 3-й гимн: 50:4-9; 4-й гимн: 52:13—53:12).

Проблема *атрибуции и *датировки Ис 40—55. Поскольку эти главы были включены в И.п.К., автором их издавна считали прор. Исайю. Так думал уже ок.190 до н.э. Иисус, сын Сирахов, и его мнение не оспаривалось вплоть до 17 в., когда *Гроций предположил, что прообразом Служителя был прор. Иеремия (впрочем, первые сомнения в единстве И.п.К. высказал еще в 12 в. *Ибн-Эзра). В 18 в. *Додерляйн, а вскоре после него И. *Айххорн выдвинули предположение, что текст Ис с 40 гл. написан в эпоху Плена последователем Исайи, имя к-рого до нас не дошло. В результате дискуссии среди экзегетов разных конфессий, длившейся более 100 лет, идея *«Второисайи» стала преобладающей. Последние попытки оспаривать ее, предпринятые в нач. 20 в. (труд архим., впосл. еп. *Фаддея Успенского и постановление *Папской библ. комиссии от 1908), успеха не имели.

Говоря об исследовании архим. Фаддея, *Карташев писал: «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 многой, необъятной жатве, у которой деятелей мало» («Ветхозав. библ. критика», с.36). К аналогич. выводу еще раньше пришел еп.*Кассиан (Безобразов), а затем почти все католич. и протестантские толкователи. Этот взгляд обусловлен след. аргументами: 1) *«жизненный контекст» Ис 40—55 прямо указывает на эпоху Плена; 2) главы лишены связи с политич. и религ. событиями 8 в. (как в 1-й части Ис); 3) пророк обращается к Киру, жившему в 6 в.; 4) существует языковая, стилистич. и смысловая специфика Ис 40—55, отличающая эти главы от 1-й части; 5) пророк говорит о крушении могущества Вавилона, к-рый в эпоху прор.Исайи был слабым, подвластным Ассирии царством, а в 6 в. пережил свой последний расцвет. Вытекающий из этих и др. менее очевидных свидетельств тезис *новой исагогики Карташев сформулировал след. образом: «Неведомый нам богодухновенный автор писал эту свою великую “книгу утешения” для Израиля, сначала в 539 г., перед самым взятием Вавилона Киром (гл.40—48), а затем (гл.49—55) по завоевании Вавилона (538 г.)[...] Автор приписал свою книгу Исайе как его ученик и последователь излюбленной Исайей богословской терминологии (название Бога: «Святый Израилев»), ибо при всем различии эпохи, исторического горизонта, при различной злободневности религиозных тем, он усматривал у Исайи предвидение современных ему событий освобождения из плена» («Ветхозав. библ. критика», с. 28).

Противники этой концепции предполагают, что прор.Исайя написал гл.40—55 не для своих современников, а для людей, к-рым предстояло жить через полтора века. При этом он предвидел будущее вплоть до таких подробностей, как имя персидского царя-освободителя Кира.

Богословие Ис 40—55. Как и в 1-й части И.п.К., Ис 40—55 торжественно и вдохновенно возвещает открытую пророку истину: Бог свят; Он ни с чем не сравним, и человеческий разум не в состоянии охватить Его безмерную тайну (40:12-17). Идолы, к-рым поклоняются язычники, — не более чем кусок позолоченного дерева. Есть лишь единственный Творец Вселенной, перед Которым материки — пылинки, а народы — увядающая трава; Его веле-

нию подвластны созвездия; у Него нет двойника и соперника (как в *маздеизме, к-рый исповедовали персы). Но в то же время Бог, открывшийся Израилю, не далекий и безличный Абсолют философов. Он есть Бог человечества, Бог-Спаситель, трудными и долгими путями ведущий мир к совершенству. Он Сам явится Своим верным, Он поведет их по пустыне в землю обетованную, и Его шествие будет предварять глашатай-благовестник (прообраз Иоанна Предтечи; Мк 1:1-2). Время испытаний кончилось. Маловерные должны ободриться и возложить упование на спасительную руку Сущего. Бог провозглашает новый Исход (43:1-7). Его милосердие даруется вопреки сомнениям и грехам; Он Сам «изглаживает» вину и преступления (43:8-28). Слово Господне подобно живительному дождю, к-рый орошает иссохшую землю. Слово — это спасающая десница Яхве (55:10-11). Человеку не дано проникнуть в последние замыслы Творца.

Мои мысли — не ваши мысли,
ни ваши пути — пути Мои,
говорит Господь.
Но как небо выше земли,
так пути Мои выше путей ваших,
и мысли Мои выше мыслей ваших.
(55:8-9)

Поэтому люди должны всем своим существом довериться Промыслу. Господь превратит пустыню в сад и бедствие — в целительное испытание.

Благовестие о Служителе Господнем. Образ Служителя (евр. **עבד**, *э́вед* — слуга, раб, отрок) в Ис 40—55 является своего рода кульминацией всех ветхозав. чаяний. В Нем видели указание на некоего пророка (в частн., на Иеремию), но это, бесспорно, более емкий и обобщающий образ, в к-ром присутствуют лишь отд. черты гонимых вестников Слова Божьего. Он символизирует ветхозав. Церковь, но не полностью тождествен с эмпирич. Израилем. Напротив, эмпирич. Израиль, к-рый тоже назван «служителем» (42:19), объявляется «слепым» и противопоставлен истинному Служителю. *Эвед Яхве* — это и священный Остаток народа Божьего, и одновременно великий Избранник, к-рого Господь «держит за руку» (42:1). Иными словами, *Эвед* — это Мессия, объемлющий Свою Церковь. Сила Его проявится не в земном могуществе; Он придет утвердить правду Божью как кроткий и страдающий Посланец небес.

Не возопиет и не возвысит голоса Своего,
и не даст услышать его на улицах.
Трости надломленной не переломит,
и льна курящегося не угасит.
(42:2-3)

Пророк описывает изумление царей и целых народов перед этим таинственным Посланцем. Их речь, к-рую часто сравнивают с хором антич. трагедий, полна смущения. Посланник явился никому неведомый. Он был «презрен и умален перед людьми». Все отворачивались от Него.

Но Он взял на Себя наши немощи
и понес наши болезни...
Он истязуем был,
но страдал добровольно
и не открывал уст Своих;
как овца, веден был Он на заклание,
и как агнец пред стригущим его
безгласен,
так Он не отверзал уст Своих.
(53:4,7)

Страдание — вот подлинный подвиг Служителя. Подобно жертве на алтаре, через к-рую совершалось единение с Богом, Его жертва принесет грешникам мир со Всевышним, Которого они оскорбляли и от Которого удалились. Пославший Служителя обращается к Нему:

Мало того, что Ты будешь рабом Моим
для восстановления колен Иаковлевых
и для возвращения остатков Израиля,
НО Я СДЕЛАЮ ТЕБЯ СВЕТОМ НАРОДОВ,
ЧТОБЫ СПАСЕНИЕ МОЕ
ПРОСТЕРЛОСЬ ДО
КОНЦОВ ЗЕМЛИ.
(49:6)

Агнец Божий погибнет, принесет Себя в жертву, но непостижимым образом вернется к жизни и будет с радостью смотреть «на подвиг души Своей» (53:11). Причтенный к злодеям и умерший, Он станет Ходатаем за мир (53:12).

В этом пророчестве об у н и ч и ж е н н о м М е с с и и Церковь Христова с первых дней видела Откровение спасительной тайны. Через слова древнего пророка она осмысляла земной подвиг Иисуса Христа (Деян 8:26-39). Символы Жертвы и Агнца навсегда вошли в христологию и в литургич. жизнь Церкви. По словам свт.*Кирилла Александрийского, изречения этой книги «имеют ясность евангельской проповеди» (На Ис, Предисловие), а блж.*Иероним говорил, что мессианство в И.п.К. «не столько пророчество, сколько Евангелие» (Послание к Павлину).

3-я часть И.п.К. (гл.56–66). Композиция, содержание, датировка. В кон. 19 в. *Дум впервые отметил, что эти главы должны были быть написаны после Плена. Они отражают период кризиса, к-рый последовал вскоре за возвращением изгнанников в Иудею. 3-я часть является сборником речений, не имеющих такого стройного плана, как во 2-й части. Этот сборник включает 7 тем: 1) народ Божий — Община (Церковь), а не нация (56:1-8); 2) обличение вождей народа (56:9–57:13); 3) присутствие Божье (57:14-21); 4) ложное понимание веры, влекущее за собой возмездие (58—59); 5) Новый Иерусалим — центр всего человеч. рода (60); 6) призвание пророка, прообразующего Служителя Господня (61:1—63:6); 7) мольба, обращенная к Богу, и ответ Божий. Новое небо и новая земля (63:7—66:24).

Мн. экзегеты считают, что эти пророч. речения принадлежат различ. представителям школы прор.Исайи. Но более вероятно, что 3-я часть написана тем же «ветхозаветным евангелистом», что и 2-я (компьютерный анализ, проведенный в 1970 С.Раддаем в Иерусалиме, показал тождество языка 2-й и 3-й частей Ис).

Богословие Ис 56—66 может быть сведено к след. темам: 1) в Общину избранников имеет право войти человек любого племени и даже те, кто не допускался в старую ветхозав. общину (напр., евнухи); 2) восстановление Храма угодно Богу только в том случае, если люди верны Его заповедям. Самому Богу Храм не нужен. Весь мир Его храм (66:1-4); 3) истинное благочестие не может сводиться к внешним знакам и правилам (напр., постам).

Вот пост, который Я избрал:
разреши оковы неправды,
развяжи узы ярма,
и угнетенных отпусти на свободу,
и расторгни всякое ярмо;
раздели с голодным хлеб твой,
и скитающихся бедных введи в дом;
когда увидишь нагого, одень его,
и от единокровного твоего
не укрывайся.
(58:6-7)

4) возрождение, к-рое предвозвещает Господь, не ограничится избранными. Цель Бога — преображенный мир, новая тварь, новое небо и новая земля, Царство Божье.

Свою миссию пророк называет «благовествованием» (евр. בשורה, *БЕСОРА́*), и сам он выступает как *прообраз Мессии-Освободителя (61:1 сл.). Когда Господь Иисус пришел в назаретскую

синагогу, Он начал Свою проповедь с этих слов И.п.К. и возвестил: «Ныне исполнилось писание сие, слышанное вами» (Лк 4:16-21).

Пророчества о Вавилоне (Ис 13–14) и т. н. Апокалипсис Исайи (24–27). Пророчества о Вавилоне содержат прямые указания на время Плена (14:1-2), и большинство совр. экзегетов относит его к 4 в. Оно рисует картину падения горделивого властелина, к-рый пытался поставить свою волю выше воли Божьей (14:12-20). Апокалипсис И.п.К. имеет эсхатологич. характер. Дата его не может быть точно определена, но, поскольку он содержит благовестие о воскресении мертвых (Ис 26:19), его обычно относят к последним векам до н. э. Это благовестие есть гармонич. завершение пророчеств И.п.К. о спасающей силе Божьей и грядущем Царстве Божьем, где преображенная тварь соединится с Творцом.

Святоотеч. комментарии: см. в творениях свт.*Василия Великого, прп. *Ефрема Сирина, блж.Иеронима, свт.*Иоанна Златоуста, свт.*Кирилла Александрийского, блж. *Феодорита Киррского.

● *Афанасьев Д.П., Толкование на кн. прор.Исайи с введением к изъяснительному чтению пророч. книг ВЗ, Ставрополь, 1893; *Богословский-Платонов И.М., Изъяснение пророчества Исайи об избранном отроке Иеговы, ПТО, 1850, ч.9; *Бухарев А.М., О второй части кн. св. прор. Исайи, ПТО, 1850, ч. 9; его же, Св. пророк Исайя, М., 1864; Введенский А.К., К кому относится пророчество Исайи о рождении Еммануила, ТКДА, 1913, № 2; *Виссарион (Нечаев), Толкование на паремии из кн. прор. Исайи, М., 1890; *Властов Г.К., Пророк Исайя. Вступление и толкование, ч.1–2, СПб., 1898; *Волнин А.К., Мессия по изображению прор. Исайи, К., 1908; *Григорьев И., Пророчества Исайи о Мессии и Его Царстве, Каз., 1902; Еврейский идеал по 60-й главе книги пр.Исайи, «Виленский вестник», 1866, № 41; *Евсеев И.Е., Книга прор. Исайи в древнеслав. переводе, ч.1–2, СПб., 1897; *Елеонский Н., Пророчество Исайи о Вавилоне, ЧОЛДП, 1878, № 3; ЕЭ, т.8; свящ. Зыков В., Смысл слов прор. Исайи «приложи им зла, Господи, приложи зла славным земли» (Ис.XXVI, 15) [см. слав.Библию], ХЧ, 1910, № 4; Изъяснение 53 гл. пророчества Исайи об Иисусе Христе, ХЧ, 1832, ч. 46; Книга прор. Исайи в рус. переводе с греч. текста LXX с введением и примечаниями П.Юнгерова, Каз., 1909; *Корсунский И.Н., Как понимать изречение Исайи XXVI,15 «приложи им зла, Господи, приложи зла сильным земли», читаемое на великопостной утрени? [см.слав.Библию], БВ, 1902, № 11; еп. *Михаил (Лузин), Св. прор. Исайя и книга его пророчества, Тула, 1901; Модерзон Э., Агнец Божий Исайи 53, Korntal, 1989; *Муретов М.Д., Раб Божий (Ис 52:13–53:12), БВ, 1917, № 2–3; *Мышцын В.Н., Раб Иеговы (Ис XL – LXVI), БВ, 1905, № 7–8; НЭС, т.19; [*Писарев] Кн. прор. Исайи, ДБ, 1873, № 24–29; Орфанитский И., Пророчество Исайи о страданиях и прославлении Раба Иеговы (52:13–53:12), ХЧ, 1881, № 11–12; еп.*Петр (Екатериновский), Объяснение книги св.прор. Исайи в рус. переводе, т.1–2, М., 1887; прот.*Петровский А.В., Прежнее (решонот) и новое (хадашот) второй части книги пророка Исайи, ХЧ, 1917, № 7–12; Покровский А., Книга прор. Исайи, ТБ, т. 5; *Терновский А., Рассуждение о том, что Еммануил, о котором говорит пророк Исайя в гл. VII ст.14, есть Мессия Иисус, М., 1836; Толкование гл. 53 книги прор. Исайи, Одесса, 1907 (часть текста на евр. яз.); Толкование на книгу прор. Исайи, «Символ», 1980, № 4; *Троицкий Н.И., Книга прор. Исайи, вып.1–4, Тула, 1889–97; иером.*Фаддей (Успенский), Единство книги прор.Исайи, Серг.Пос., 1901; его же, По поводу статьи «Раб Иеговы (Исайи 40–66)», БВ, 1905, № 11; *Юнге-

р о в П., Подлинность книги прор.Исайи, ПС, 1887, № 5; е г о ж е, Жизнь пророка Исайи и совр. ему политич. состояние царств языческих и иудейского, ПС, 1885, № 8; е г о ж е, История вопроса о подлинности кн. прор. Исайи, ПС, 1886, № 1; *Я к и м о в И.С. и др., Толкование на книгу св. прор. Исайи, гл.1–46, вып.1–3, СПб., 1883–95; A u v r a y P., Isaïe, 1–39, P., 1972; B o n n a r d P., Le Second Isaïe, P., 1972; M e l u g i n R.F., The Formation of Jesaiah, 40–55, B.–N.Y., 1976; N a p i e r B.D., Song of the Vineyard, Phil., 1981; P i e p e r A., Isaie, II, Milwaukee, 1979; R o n d e l e u x L., Isaïe et le prophétisme, P., 1961; *S t e i n m a n n J., Le prophète Isaïe, P., 1955; *V i r g u l i n S., La «Fede» nella profezia d'Isaia, Milano, 1961; *C h i l d s, p.311 ff. (там же дана иностр. библиогр.); см. ст. Пророки и пророческие книги.

ИСИ́ДОР (Иван Яковлевич Богоявленский), еп. (1879–1949), рус. правосл. церк. писатель и педагог. Род. в семье псаломщика в Курской губ. Окончил Курскую ДС и СПб.ДА (1904). После рукоположения служил в Гатчине, Кронштадте и Таллине. В 1915 И. получил степень магистра за труд «Значение Иерусалимского храма в ветхозав. истории евр. народа» (Пг., 1915). В период между мировыми войнами жил в Эстонии, где занимался церк.-педагогич. деятельностью; под его ред. издавался эстонский журн. «Православный собеседник». В 1946 был назначен ректором ЛДА, но, овдовев, принял постриг и был хиротонисан во еп.Таллинского (1947).

В магистерской диссертации И. предложил собств. гипотезу, связанную с трудной проблемой культового законодательства *Пятикнижия. Согласно законам Исх и повествованиям Ис Нав, Суд, 1 Цар, древние израильтяне имели право приносить жертвы на любом месте. Между тем Втор предписывает лишь одно, указанное Богом место, на чем, видимо, и строилась реформа царя Иосии в 7 в. до н.э. Со времен *Де Ветте в библеистике было принято считать, что централизация богослужения не восходит к самому Моисею. И. предложил рассматривать заповедь Втор как указание на будущее, на то время, когда народ Божий обретет мир и стабильность (что действительно можно заключить из Втор 12:6). «До построения Соломонова храма, — пишет И., — скиния собрания была преимущественным, но не единственным местом еврейского богослужения: богослужение могло совершаться и на других местах Богоявлений. После же построения Соломонова храма этот последний являлся единственным законным местом еврейского богослужения». Гипотеза эта представляет определенную ценность, но ее позиции подрывает тот факт, что вплоть до времен Иосии алтари были разбросаны по всей стране, и царю пришлось их уничтожать.

◆ Закон о месте евр. богослужения в ВЗ, ХЧ, 1912, № 9–10; Господь Иисус Христос — Основатель Церкви, ЖМП, 1955, № 2.

● ЖМП, 1947, № 7; Кончина еп. Таллинского и Эстонского, ЖМП, 1950, № 1; М а н у и л. РПИ, т. 4, с.61.

ИСИ́ДОР (Яков Сергеевич Никольский), митр. (1799–1892), рус. правосл. писатель, один из деятельных участников в работе по изданию *синодального перевода Библии. Род. в Тульской губ. в семье сел. диакона. Богосл. образование получил в Тульской ДС и СПб.ДА, где был оставлен при каф. Свящ. Писания. С 1829 И. состоял ректором Орловской ДС, а с 1833 — ректором МДС. В 1834 хиротонисан во еп. Дмитровского, викария Моск. епархии, к-рой тогда управлял митр.*Филарет (Дроздов). В дальнейшем И. управ-



Митрополит Исидор (Никольский)

лял Могилевской епархией и был экзархом Грузии (1844). В 1856 возведен в сан митрополита. В 1858 И. стал Киевским митрополитом, а в 1860 — Новгородским и Петербургским.

В этот период он возглавил комиссию по подготовке рус. пер. Свящ. Писания, лично редактировал его и следил за печатанием свящ. книг. Кроме того, И. переводил на рус. язык творения св. отцов. В 1878 И. пожертвовал академич. б-ке большое собрание рукописей, в т.ч. прежде засекреченных документов и своих собств. трудов по истории библ. перевода. Владыка пользовался авторитетом как старейший иерарх Рус. Правосл. Церкви. Когда СПб.ДА возбудила ходатайство о присуждении ему степени доктора богословия за его труды в деле издания Библии, он, по свойственной ему скромности, от этой чести уклонился.

◆ Нравственно-филологич. объяснение текста: «И Аз вам глаголю: сотворите себе други...», ХЧ, 1823, ч. 23.

● *К о р с у н с к и й И.Н., Высокопреосв. И. (Некролог), М., 1893; Л е с к о в Н.С., ПСС, т. 35, СПб., 1903[3]; Р о д о с с к и й, с.173–76; Р о д о с с к и й А., в сб.«Сердечный привет» (сб. ст., изд. СПб.ДА в память 50-летия И., митр.); *Ч и с т о в и ч И.А., История перевода Библии на рус. язык, СПб., 1899[2].

ИСИ́ДОР ПЕЛУСИО́Т (Ἰσίδωρος ὁ Πηλουσιώτης), прп. (ум. ок. 435), егип. подвижник, отец Церкви. Род. в Александрии в состоятельной семье, давшей ему широкое образование. Уже в молодые годы в нем проявилось стремление к иноческой жизни, и он удалился в горную местность у Пелусия (сев.Египет). Вскоре иноки избрали И.П. своим игуменом. Подвижник снискал огромное уважение всего христ. мира. Древние историки называют его жизнь «ангельской» (Евагрий. Церк. история I,15). Во время посещения Константинополя он был свидетелем расправы над *Иоанном Златоустом, к-рого высоко чтил. И.П. выступил на его защиту. После смерти святителя И.П. писал *Кириллу Александрийскому, тщетно убеждая его преодолеть недоброжелательство к Златоусту.

По свидетельству Никифора Каллиста (Церк.история14,53), переписка И.П. была огромной и включала 10 тыс. посланий (из к-рых сохранилось ок. 2 тыс.). Мн. из них касаются библ. вопросов (напр., I,67,139,353; III,31, 166, 335; IV,142 и др.). Как экзегет И.П. следовал методам *антиохийской школы. В отличие от аллегористов, он настаивал на том, чтобы толкователь «не насиловал смысла [Писания] по собственному произволу» (II,292). Неясность мн. мест Библии, по его словам, должна побуждать к глубокому размышлению и исследованию. Для этой цели необходимо не только благочестие и желание, но и внимательный подход к филологич. и историч. стороне Писания. И.П. подчеркивал, что те эк-

зегеты, к-рые всюду в ВЗ изыскивают пророчества о Христе, оказывают вере дурную услугу. «Не безвинны те, которые относят весь Ветхий Завет ко Христу, — писал он, — ибо и язычникам, и не принимающим этого еретикам они доставляют помощь в борьбе с нами, так как, делая насилие тому, что о Нем не сказано, делают так, что и сказанное о Нем становится подозрительным» (II,195).

Память И.П. Правосл. Церковь празднует 4 февраля.

◆ M i g n e. PG, t.78; в рус. пер.: Творения, ч.1–3, М., 1859–60.

● Жития святых, Февраль, М., 1905, репр., М., 1993; З а в а р и н И., Пастырское служение по учению преп. И. П., Каз., 1899; иером. И о а с а ф, Преп. И. П. как толкователь Свящ.Писания, БВ, 1915, № 3, 4; [К а з а н с к и й П.] И. П., ПТО, т.14, 1855; ПБЭ, т.5, с.1057–61; *Ф и л а р е т (Гумилевский), Историч. учение об отцах Церкви, § 205–207, т.3, СПб., 1859; Х а р л а м о в П., Преп. И. П. о пастырском служении, ЖМП, 1959, № 12; иностр. библиогр. см. в кн.: Q u a s t e n. Patr., v. 3, p.180.

ИСИ́ДОР (Isidorus) СЕВИЛЬСКИЙ, архиеп. (570–636), исп. богослов, ученый-энциклопедист. Род. в Севилье в семье выходцев из лат. Африки. С юности воспитывался и учился в м-ре; ок. 589 принял постриг и вскоре (ок.600) стал преемником своего брата, архиеп.Севильского. В этот период вестготское королевство Испании отошло от арианства и приняло ортодокс. церк. учение. И. ставил перед собой задачу укрепить связь вестготов с традицией антич. христианства (в т.ч. с наследием св.отцов). Ему удалось собрать в своих книгах множество историч., естественнонаучных и др. сведений, сохранившихся от римской культуры.

Кроме «Истории готских царей», «Летописи» и энциклопедич. труда



Архиепископ Исидор Севильский. Средневековая миниатюра

«Этимология», И. написал ряд библ. сочинений. Среди них: «О жизни и смерти отцов» (обзор свящ. истории), «Некоторые аллегории Свящ.Писания», «Вопросы на Ветхий Завет» (сб. коммент., заимствованных у св. отцов), «О евангельских именах» (аллегорич. толкование) и др. Все они были компилятивными, самостоят. значения не имели, но роль свою выполнили: донесли до «варваров» основы святоотеч. понимания Библии. И. был канонизирован Католич. Церковью в 16 в., а в 18 в. признан учителем Церкви.

◆ M i g n e. PL, t.81–84; Romanobarbarica, 1984; рус. пер. фрагментов см. в сб.: Памятники ср.-век. лат. литературы IV–IX веков, М., 1970, с.196–204.

● НЭС, т.19; ПБЭ, т. 5, с.1061–65; У к о л о в а В.И., Античное наследие и культура раннего Средневековья (кон.V – сер. VII в.), М., 1989; NCE, v.7.

ИСИ́ХИЙ (Ἡσύχιος), егип. клирик (3 в.), внесший исправления в текст

*Септуагинты. *Евсевий Кесарийский называет его епископом и мучеником. Блж. *Иероним указывает, что *рецензия И. была распространена в Александрии и др. городах Египта (Против Руфина, II,28). Эта рецензия не сохранилась.

● *Ю н г е р о в П.А., Общее историко-критич. введение в свящ. ветхозав. книги, Каз., 1910[2].

ИСИ́ХИЙ (Ἡσύχιος) ИЕРУСАЛИМСКИЙ, прп. (ум. после 451), греч. подвижник, учитель Церкви, аскетич. писатель, экзегет. О жизни И. известно очень мало. Он род. в Иерусалиме, изучал богословие в Константинополе, где его наставником был свт.*Григорий Назианзин. Вернувшись в Палестину, И. поселился в одном из м-рей близ Иерусалима. Там он приобрел известность как учитель молитвы и знаток Свящ. Писания. Ок. 412 он был рукоположен во пресвитера и одно время исполнял должность помощника иерусалимского патриарха. Его проповеди и книги упрочили за ним славу одного из знаменитейших писателей Востока. Кроме толкований он составлял церк.-историч., агиографич. и назидательные сочинения.

Правосл. Церковь празднует его память 28 марта (однако в Четьях Минеях его имя отсутствует).

Согласно греч. Месяцеслову имп. Василия, И. составил толкование на всю Библию. Из этого комментария И. сохранилось лишь немногое. 1) «Толкование на книгу Левит», посвященное диакону Евтихиану. Оно есть только в лат. пер. 6 в. Из текста явствует, что комментатор основывался на *Септуагинте, причем отмечал особенности и др. греч. переводов Библии и сверялся с евр. текстом. Осн. задачу автор видел в отыскании «духовного», «таинственного» смысла, с помощью к-рого можно объяснить «некоторые несообразности» и темные места Кн. Левит. 2) 24 гомилии на первые 20 гл. Кн. Иова имеются в арм. пер. и изданы по кодексу 13 в. (1913). Толкователь рассматривает Иова как пророка и историч. лицо, а его страдания — как прообраз Страстей Христовых. 3) «Примечания к книге пророка Исайи», изд. в 1900 по ватиканскому кодексу 11 в. В этом толковании И. следует *аллегорич. методу *Оригена, часто расширяя границы прообразовательного смысла (напр., Ис 19:1 он относит к бегству св. семейства в Египет). 4) «Примечания к Псалтири» имеются в неск. вариантах. Один, как полагают патрологи, тождествен толкованию, к-рое приписывали свт.*Афанасию (Творения, т.4, с.40). Комментарии состоят из отд. *глосс, имеющих аллегорич.-прообразовательный характер. 5) Такой же фрагментарный характер имеют «Примечания к Малым пророкам», к-рые сохранились в 6 манускриптах (Рим, Москва, Париж) и опубликованы лишь частично (на Ос, Авд, Зах). 6) «Соглашение Евангельское», сохранилось в сокр. виде. В нем И. рассматривает 61 экзегетич. вопрос о *противоречиях в Евангелиях. В частн., он пытается согласовать хронологию событий Страстной недели и Воскресения.

Кроме того, есть рукопись 9 в., содержащая *катены на 13 библ. гимнов ВЗ и НЗ (Исх 15; Втор 32; Лк 1;2 и др.), автором к-рых считают И. (текст издан в 1917). В целом экзегеза И. редко отступает от методов аллегорич. школы. И. склонен видеть в ВЗ не только прообразы НЗ, но и указания для духовной жизни. Так, объясняя события Кн.Исхода, он пишет: «Образом ума признается законоположник Моисей, который Бога видит в купине, лицом прославляется и богом фараону от Бога богов поставляется; потом казнями

поражается Египет, выводит из него Израиля и дает Закон. Все сие, будучи понимаемо иносказательно, в смысле духовном, изображает действия и преимущества ума» (под «умом» преподобный разумеет внутреннюю духовную область человеческого существа, где творится «умная молитва»). Различие между заповедями двух Заветов И. полагает в их направленности. Старый Закон «добр», однако он «служит к обучению внешнего человека и к охранению от страстных дел. Но подвиги эти не суть охранители и от грехов мысленных, или возбранители их, т.е. не сильны избавить нас от зависти, гнева и прочего». Внутреннего человека преобразует лишь НЗ.

◆ M i g n e. PG, t. 93, 27; Interpretatio Isaiae Prophetae. Ed.M.Faulhaber, Friburgi, Brisgoviae, 1900; Supplementum Psalterii Bonoriensis. Ed.V. Jagis, Vindobonae, 1917; в рус. пер.: Преп. отца нашего Исихия, пресвит. Иерусалимского, Слово душеполезное и спасительное о трезвлении и молитве, М., 1890[6];

● ПБЭ, т. 5, с.1074–75; *Ф и л а р е т (Гумилевский). Историч. учение об отцах Церкви, т. 3, § 203, СПб., 1859, СПб., 1882[2]; ODCC, p.645; Q u a s t e n. Patr., v.3, p.488.

ИСПА́НСКИЕ ПЕРЕВО́ДЫ БИ́БЛИИ — см. Переводы Библии на новые европ. языки.

ИСТОРИ́ЗМ СВЯЩ. ПИСА́НИЯ. В значительной своей части Библия раскрывает свое боговдохнов. учение через и с т о р и ю, через события истории. Мир Свящ.Писания — не статич. мир законов, истин и норм, а панорама становления человека, постепенно просвещаемого Словом Господним. В движении даны и религ.-нравств. состояние людей, и само *Откровение, к-рое постигается постепенно (от заповеди, данной первым людям, через Завет с Ноем, Авраамом, Моисеем, Давидом — к НЗ во Христе Иисусе). Отсюда ф а з ы свящ. истории спасения и фазы религ. сознания. В ходе этой истории происходит замена одних заповедей другими (напр., сначала жертвы приносятся повсюду, а затем — только в Иерусалиме; сначала грех карается в потомках, Исх 34:7, а затем эта угроза отменяется у Иез 18:20; сначала даются правила о запретной пище, Лев 11, а в НЗ они отменяются, Мф 15:10-20; сначала Слово Божье проповедуется только израильтянам, а затем уже «всем народам»).

И.С.П. нельзя смешивать с *историч. эволюционизмом. Радикально отличается он и от «естественной» философии языч. народов, для к-рых бытие статично или же движется по кругу (вечное возвращение). «Есть две точки зрения на мир, — указывает *Бердяев, — для одной мир есть прежде всего космос, для другой мир прежде всего история. Для древних греков мир был космосом, для древних евреев мир был историей. Взгляд на мир как на космос космоцентричен. Взгляд на мир как на историю антропоцентричен». Человек, образ и подобие Божье, есть, согласно Библии, ось мирового становления. И.С.П. обладает подлинной перспективой будущего, эсхатологич. видением, к-рому открываются деяния Божьи, Его «Домостроительство» (Еф 3:9).

От этого богословского И.С.П. следует отличать вопрос об историч. достоверности библ. сказаний. Как показали данные библ. *археологии, авторы Свящ.Писания в целом оперируют подлинными событиями. Но достоверность всех историч. деталей не имеет значения для восприятия Библии как Слова Божьего. Писание не есть научное сообщение о том, что было в прошлом. Самая точная стено-

грамма событий не делается от этого боговдохновенной. Основное истор. провозвестие Библии — в узловых реальностях (Творение, создание ветхо- и новозаветной Церкви, Боговоплощение, Воскресение). Конкретные же подробности нередко даны через призму поэтич. предания, к-рое воспринимает события обобщенно и опоэтизированно. Кроме того, некрые аспекты свящ. истории, выходя за рамки эмпирич. историографии, раскрывают м е т а и с т о р и ю, глубинный смысл истор. процесса, с помощью наглядных образов и символов, свойственных поэтич. языку *Древнего Востока (см. ст. Миф и Библия). К этой категории относятся первые главы Кн.Бытия. *Герменевтика этих глав неотделима от уяснения системы символов, за к-рыми стоят боговдохновенные истины библ. историографии. И.С.П. оказал влияние на всю европ. мысль.

● *А в е р и н ц е в С.С., Порядок Космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья, в кн.: «Античность и Византия», М., 1975; *Б е р д я е в Н.А., Смысл истории, Берлин, 1923, то же, М., 1990; е г о ж е, Опыт эсхатологич. метафизики, Париж, 1947; Б л о к М., Апология истории или ремесло историка, пер. с франц., М., 1973; *Г е р д е р И.Г., Идеи к философии истории человечества, М., 1977; *Я с п е р с К., Истоки истории и ее цель, вып.1–2, М., 1978; *D a n i é l o u J., Essai sur le Mystère de l'Histoire, P., 1953; D a w s o n C.H., Progress and Religion, Garden City (N.Y.), 1960; F ü l l i n g E., Geschichte als Offenbarung, B., 1956; *T r e s m o n t a n t C., Essai sur la pensée hébraïque, P., 1953; см. также ст.: Античность и Библия; Богословие библейское; Время в Библии.

«ИСТО́РИИ ПРЕДА́НИЯ» МЕ́ТОД (нем.Traditionsgeschichte), герменевтич. и исагогич. подход к Библии, к-рый предусматривает изучение форм устного *Предания и способов его передачи, предшествовавших записанному канонич. тексту. Наличие такого Предания явствует из НЗ (напр., 1 Кор 15:3), причем отмечается, что наряду с истинным, богооткровенным существовало и «предание человеческое» (Кол 2:8; ср. Мф 15:2). Однако в течение долгого времени экзегеты были сосредоточены только на самом тексте Библии, либо отвергая Предание, как протестанты, либо считая его о т д е л ь н ы м от Писания источником *Откровения, как православные и католики. Кроме того, богословы, признававшие Предание, сводили его почти целиком к святоотеческому, упуская из виду Предание библ. времен в ВЗ и НЗ.

Развитие в Европе новых методов литературоведения привело к пересмотру роли *устной традиции и к уверенности в ее хронологич. приоритете по отношению к письменной литературе. Это оказало влияние и на библ. исследования. Первыми на устную предысторию свящ. книг указали со всей определенностью Р.*Симон (17 в.), *Лессинг и *Гердер (18 в.). С тех пор «И.П.» м. стал завоевывать себе позиции среди экзегетов. В 20 в. этот метод был положен в основу работ *скандинавской школы и *«истории форм» школы.

Сторонники «И.П.» м. исходят из тезиса, согласно к-рому составители свящ. книг (в частн., Евангелий) руководствовались прежде всего традициями, сложившимися в Общине. Именно это Предание и определяло главные темы и трактовки, к-рые избирались боговдохнов. писателями. Детальный сравнительный анализ книг и глав, фраз и отд. слов может, по мнению экзегетов, применяющих «И.П.» м., уяснить самый характер и сущность Предания. Создатели *двух источников

теории и *Протоевангелия теории недооценивали значение традиции, выражавшейся устно и письменно. В отд. общинах Предание имело свои оттенки, сохраняя при этом целостное единство. Сама каноничность книг определялась по их соответствию Преданию.

«Устное предание, — пишет *Леон-Дюфур, — действует не в исключительных случаях, а постоянно; оно действовало и в начале евангельской традиции, и в конце ее, перед самой ее фиксацией в трех (синоптических) Евангелиях, между литературными контактами и окончательной редакцией. Недавние исследования досиноптических преданий подтверждают важную роль общин в преданиях; то, что мы часто приписываем литературной обработке, во многих случаях бывает лишь переработкой Предания в недрах общины. Это может объяснить многочисленные расхождения, которые остаются необъяснимыми в теориях чисто литературной взаимозависимости». «И.П.» м. стремится отыскать предполагаемый *«жизненный контекст», к-рый влиял на сохранение тех или иных преданий из всей их совокупности (на такую избирательность Предания указывает Ин 21:25). В частн., *Иеремиас, рассматривая еванг. притчи, обращал внимание на роль в их интерпретации таких проблем Церкви, как «промедление *Парусии», миссионерство, становление церк. священноначалия. Наиболее спорным в «И.П.» м. является принятие за очевидную аксиому того, что по существу скорее гипотетично.

● *Грело П., Предание, СББ, с. 881–87; Delorme J., Des Evangiles à Jésus, P., 1972; Knight D.A., Rediscovering the Traditions of Israel, Missoula (Mont.), 1973; *Léon-Dufour X., Les Evangiles et l'histoire de Jésus, P., 1963; RGG, Bd.1, S.1187. См. ст. Предание Священное.

«ИСТО́РИИ РЕДА́КЦИЙ» ШКО́ЛА (нем.Redaktionsgeschichte, англ. Redaction Criticism), направление в экзегетике; ставит основной акцент на индивидуальном богословии той или иной свящ. книги в ее нынешней форме.

«И.р.» ш. возникла в 50-х гг. 20 в. как реакция на крайности библеистов, придерживающихся *«истории Предания» метод и принадлежащих к *«истории форм» школе, к-рые видели в «редакторах» простых собирателей и передатчиков традиции. Заслуживающими внимания эти экзегеты считали лишь предполагаемые *источники, к-рыми пользовались и к-рые включили в свой труд свящ. писатели. Сторонники «И.р.» ш. обратились к личному вкладу самих «объединителей» источников и к учению, выраженному в их книгах.

Начало «И.р.» ш. было положено протестантскими исследователями НЗ *Борнкаммом, *Концельманном и *Марксеном, хотя у них и были предшественники (напр., *Вреде, Р.*Лайтфут, *Ломайер). Термин *Redaktionsgeschichte* впервые был предложен Марксеном. Сравнивая *параллельные места в новозав. текстах, представители этого направления независимо друг от друга пришли к выводу, что у каждого евангелиста есть собств. богосл. взгляды, особенности к-рых вполне поддаются изучению. Опущенные фразы и эпизоды или, наоборот, добавленные не могут быть случайностью. В них, по мнению «И.р.» ш., следует видеть личные воззрения автора, его замысел и установки. Иными словами, экзегеты должны не только искать за словами Библии церк. Предание, но и то, как это Предание преломилось через конкретного писателя (известного или анонимного). Так, частые ссылки в Мф на вет-

хозав. пророчества, вероятно, связаны с намерением евангелиста доказать мессианство Господа, а *родословие Христа у Луки, доведенное до Адама, — с *универсализмом 3-го Евангелия. Концельманн отмечал, что ев. Лука употребил слово «благовествуется» (16:16) там, куда ев.Матфей его не включил (Мф 11:12). По мнению ученого, это объясняется взглядом Луки на этапы *истории спасения (см. ст.: Время в Библии; Деяния апостольские). Именно евангелистам принадлежат перестановки внутри рассказов (напр., в рассказе об искушении Христа в пустыне), изъятие выражений, к-рые могли бы смутить читателя, присоединение к *нарративным частям или речам тех *логий, к-рые у др. авторов находятся в ином контексте. Все эти черты несут определенную смысловую нагрузку.

По мнению Борнкамма, «И.р.» ш. дает экзегетам возможность отделить подлинные слова Христовы от привнесений, сделанных рассказчиками. Хотя сами привнесения играют немаловажную вероучительную роль, первостепенным является то, что установлено как «подлинное» (см. ст. «Новый поиск историч. Иисуса»).

Методы «И.р.» ш. были применены и к ВЗ. В частн., подчеркивалось, что помещение «редактором» генеалогии народов (Быт 10) перед сказанием об Аврааме надо рассматривать как знак всемирно-историч. смысла Завета и избранничества.

Исследования в этом направлении, требующие долгого и кропотливого труда, исключительно важны для понимания библ. *богословия. Тем не менее экзегеза «И.р.» ш. во многом зависит от субъективного подхода толкователей и часто опирается на недоказанные гипотезы о первоисточниках, к-рыми, возможно, пользовался «редактор». Даже если такие источники и существовали, мы не располагаем ими в их первонач. виде. Следовательно, к выводам критиков «И.р.» ш. необходимо относиться с осторожностью и в свою очередь подвергать их критич. проверке. В принципе же, с церковной т. зр., Библия боговдохновенна и там, где свящ. авторы приводят ранние предания, и там, где наличествует их собственная мысль, просвещенная Духом Божьим.

● Р е ф у л е Ф., Иисус — Тот, Кто приходит из иного мира, «Логос», 1973, № 3–4; B a r t o n J., Reading the Old Testament. Method in Biblical Study, Phil., 1984; G e n t h e, 1977, S.296; *H a r r i n g t o n W., Key to the Bible, vol. 1–3, Garden City (N.Y.), 1976, v. 3; *P e r r i n N., What is Redaction Criticism?, Phil., 1969; S o u l e n R.N., Handbook of Biblical Criticism, Atlanta, 1981.

«ИСТО́РИИ ТЕНДЕ́НЦИЙ» МЕ́ТОД (нем.Tendenzkritik, англ. Tendence Criticism), экзегетико-герменевтич. подход к Писанию, при к-ром интерпретаторы стремятся определить и учесть богосл. тенденции и направления, к-рые отразились в свящ. книгах.

Фундаменталистский взгляд на Библию отвергает возможность подобных тенденций, ссылаясь на *боговдохновенность, понимаемую вербалистически. Фундаменталисты рассматривают свящ. авторов как пассивных передатчиков *Откровения и отказываются видеть в свящ. книгах тенденции, обусловленные средой, эпохой, личными особенностями авторов. Напротив, вера в *богочеловеческую природу Свящ. Писания вполне допускает влияние этих факторов на букву и дух Библии.

В ВЗ существовали течения, связанные с: 1) различиями форм служения (*пророки, священники, левиты, *муд-

рецы, летописцы, законодатели); 2) местными особенностями (традиции *Ефрема и Иудеи, а также отд. *колен); 3) этапами становления религ. мысли; 4) конкретными моментами библ. истории; 5) личными особенностями писателей. В новозав. эпоху существовали группы *иудео-христиан, ориентированных на ветхозав. благочестие, общины ап.Павла, отрицавшие «законничество», и лжеучители, с к-рыми апостолы вели полемику. Иными словами, богооткров. истины Библии воспринимались, осмыслялись и проповедовались живыми людьми, в живой динамичной среде, насыщенной противоречиями, спорами, проблемами. В силу этого свящ. книги нельзя представлять бесстрастными отчетами, чуждыми воздействия окружающей среды.

В ветхозав. науке наиболее ярким примером применения «И.т.» м. является сопоставление тенденций внутри *Пятикнижия (расцвет этих работ падает на 19 в.). Повышенный интерес *Яхвистической традиции Торы к колену Иуды (Быт 37:26; 43:1-12; 44:14-34) указывает, по мнению мн. экзегетов, на то, что эта идущая от Моисея традиция получила окончат. форму в Иудее. Обилие *антропоморфизмов считается признаком архаичности Яхвиста, в то время как *Элохистическая традиция антропоморфизмы смягчает, что может свидетельствовать в пользу ее более поздней фиксации. *Священническая традиция уделяет большое внимание богослужебной практике, из чего делается вывод об ее закреплении в кругах духовенства. Особенно трудно сомневаться в наличии тенденций в *Исторических книгах ВЗ, к-рые преследовали, в первую очередь, назидательные цели.

Результаты применения «И.т.» м. в новозав. сфере представляются значительно более спорными. Особенно это относится к гипотезам *Баура и *Штрауса. Первый (как и вся *тюбингенская школа), исходя из идеи *Гегеля о борьбе противоположностей, разделял все первохристианство на две враждебные партии: «иудейскую» и «эллинскую». Но если указанный антагонизм и существовал, он не был решающим фактором для создания книг НЗ. *Гарнак справедливо подчеркивал, что Евангелия — это не «партийные манифесты»; их нельзя отнести к к.-л. определенной группе. Штраус использовал «И.т.» м. для того, чтобы представить почти все события земной жизни Христа как проекцию ветхозав. мессианских чаяний. При этом критик сам оказался в плену предвзятой тенденции, нарисовав картину мессианизма, весьма далекую от того, что известно по источникам. Такого рода *гиперкритицизм не может опорочить сам «И.т.» м. Применение его с должной осторожностью способно помочь в уяснении мн. смысловых оттенков Писания.

● Труды *Буткевича, еп.*Михаила (Лузина), *Муретова; G e n t h e, S.109, 117; RGG, Bd.2, S.1241.

«ИСТО́РИИ ФОРМ» ШКО́ЛА (нем.Formgeschichte, англ. Form Criticism), направление в библ. *герменевтике и *экзегетике 20 в., к-рое преследует цель обнаружить за текстом Свящ. Писания устные долитературные формы, сложившиеся в лоне религиозных общин (как ветхо-, так и новозаветных). «И. ф.» ш. исходит из предпосылок, заложенных в *«истории Предания» методе.

Возникновение «И. ф.» ш. связано с осознанием роли *устной традиции (Р.*Симон, *Гердер, *Гизелер), с работами *Дайссманна, указавшими на «народный» характер новозав. письменности, и трудами *Гункеля, к-рый

обнаружил в ВЗ устойчивые жанровые каноны, отражающие в каждом случае определенный *«жизненный контекст». Однако подлинными основателями «И.ф.»ш. стали *Дибелиус (1919), к-рый впервые употребил термин «Формгешихте», К.*Шмидт (1919) и *Бультман (1921). Все трое использовали критич. инструменты «И. ф.» ш. для новозав. экзегезы, и на протяжении почти 30 лет их методы оставались ведущими на Западе. Хотя «И. ф.» ш. возникла среди протестантов, ее принципы нашли (хотя и с оговорками) отклик у ряда православных (еп.*Кассиан) и католич. ученых. Однако у большинства правосл. библеистов методы этой школы еще не получили детальной оценки. Можно только сказать, что общее представление о приоритете устной традиции вполне созвучно с правосл. экклезиологией, к-рая видит в Церкви носительницу *Откровения, хотя конкретные приемы и теории «И. ф.» ш. зачастую проникнуты историч. скептицизмом и не могут быть приемлемы для правосл. богословия.

«И. ф.» ш. в ветхозаветной экзегетике. Старые толкователи псалмов исходили из индивидуальных особенностей псалмопевцев (Давида, Асафа и др.); Гункель же показал, что характер псалмов определяется несколькими литературными моделями (Gattung), к-рые можно четко классифицировать. Из этого толкователь сделал вывод о литургич. происхождении Псалтири. Псалмы, согласно Гункелю, это своего рода коллективное слово ветхозав. Церкви; личное авторство отступает в них на второй план. Можно сказать, что создатели псалмов, подобно иконописцам, говорили не от себя, а выражали церк. традицию. Поэтому экзегетам следует искать в псалмах их связь с жизнью и историей всей Общины, находившейся в различных обстоятельствах (бедствие, торжество по поводу спасения и т. д.).

Такой же богослужебный фон экзегеты «И. ф.» ш. искали и в Кн.Второзакония, связывая ее с праздником возобновления Завета или новолетием (*Мовинкель). По теории *Альта, законы Пятикнижия, прежде чем они были записаны, повторялись устно. Альт разделил их на *аподиктические законы (универсальные, непререкаемые) и казуистические (приспособленные к частным случаям). Последние имеют мн. аналогий в судебниках народов *Древнего Востока и связаны с «жизненным контекстом» оседлого периода. Между тем аподиктич. законы восходят к древнейшим праздникам кочевой, Моисеевой эпохи.

Анализируя «жизненный контекст», «И. ф.» ш. часто прибегала к сравнит.-религ. параллелям. Так, совокупность тем в Быт 3 (змий, запретное дерево, половой стыд и т.д.) связывается рядом католич. библеистов (*Коппенс, *Маккензи) с символами язык. культа плодородия, к-рый был камнем преткновения для ветхозав. Израиля *допленного периода. Иными словами, искушение Евы становится *прообразом искушения всего народа Божьего.

Прежние комментаторы резко противопоставляли *профетизму культовую традицию. Поиски «И. ф.» ш. привели к иному взгляду. Пророч. речения оказались во многом столь же подчиненными общецерк. канонам, как и псалмы, из чего Мовинкель заключил, что пророки выступали с проповедью во время *богослужения и их речи были его составной частью. Мн. неясности в древнейших ветхозав. сказаниях (напр., о Каине) «И. ф.» ш. объясняла тем, что они основаны на устной традиции, к-рая вошла в текст не полно-

стью (см. ст. Кенитская гипотеза). Несмотря на известную ценность этих наблюдений, аргументы «И. ф.» ш. по б.ч. носят предположительный характер и не могут претендовать на точность и окончательность. Это особенно относится к применению методов школы к НЗ.

«И. ф.» ш. в новозаветных исследованиях. Очевидно, что передача Евангелия Христова на протяжении 30–50 лет прошла 3 этапа: 1) устная проповедь Самого Спасителя; 2) устная проповедь апостолов и первые досиноптические тексты, как сохраненные в НЗ в виде посланий, так и утраченные; 3) записанные 4 Евангелия. Экзегеты «И. ф.» ш. обращали гл. внимание на 2-й этап, причем одни надеялись дойти до «первоистока» (т.е. 1-го этапа), а другие не считали это возможным. Бультман подчеркивал именно церковную, общинную природу еванг. Предания. Евангелисты, по его мнению, лишь собирали и редактировали сложившиеся формы Предания. Он справедливо признавал, что задача проповедников Евангелия была практической: возвещать веру в воскресшего Господа (ср. Лк 1:4; Ин 20:31) — и поэтому в Евангелиях отсутствуют лишенные смысла подробности, к-рыми авторы *апокрифов заполняли историч. пробелы. Нашим Евангелиям предшествовали «литературные единицы», т.е. отд. *нарративные части предания и речения, к-рые евангелисты располагали по-разному.

Бультман вычленил в речениях Христовых 3 типа: *логии, пророческие слова, *апофтегмы — и, как это делал Гункель по отношению к Псалмам, связал их с коллективной традицией Церкви. «Литературные единицы» вышли из устных форм Предания. В свою очередь, формы Предания закреплялись не в статичной, нейтральной среде, а в рамках сложной, противоречивой действительности. Христиане вели полемику с иудеями и язычниками, защищались от враждебных нападок, наставляли новокрещеных, вместе молились и совершали Евхаристию, решали многочисл. внутрицерк. проблемы. Трудно предположить, что апостольское свидетельство о Христе происходило без учета этих аспектов церк. жизни. Ведь уже ап.Павел менял свой подход в зависимости от того, говорил ли он с иудеями или эллинами. Следовательно, для более адекватного понимания всех оттенков смысла в Евангелиях к ним нужно подходить, учитывая среду, для к-рой и в к-рой они были написаны.

Все это не может вызывать возражений. Но сторонники «И. ф.» ш. пошли дальше. По словам Бультмана, «история форм» «связана с определенными обстоятельствами или процессами в истории народа», т.е. Общины, но о Самом Христе мы, по сути дела, «почти ничего не можем знать». Известно лишь то, как представляла Его себе Церковь. Подобный вариант *модернизма фактически подменял Христа Церковью. Учение Евангелий, их неповторимый дух и стиль, печать уникальной Личности, к-рая лежит на них, — все это целиком было отнесено на счет Общины, «анонимной массы», к-рая якобы вполне произвольно распоряжалась Преданием, изобретая эпизоды и речи, потребные для ее насущных нужд.

Исторически и психологически это выглядит совершенно неправдоподобным, тем более что в апостольскую эпоху наставники общин строго следили, чтобы проповедь была согласна с Преданием (1 Кор 11:2). Ок. 52 ап.Павел призывал фессалоникийцев: «стойте и держите предания, которым вы научены» (2 Фес 2:15). Следовательно, мы не имеем права

предполагать в общинах бесконтрольную анархию.

Эпич. сказания, в истории к-рых больше всего проявились законы коллективного творчества, складывались веками и тысячелетиями; между тем литературная история Евангелий насчитывает всего ок. 3 десятков лет. И наконец, сила воздействия Евангелий состоит не просто в их литературных достоинствах, а в том Образе, Который не мог быть порожден ни гением евангелистов, ни тем более творчеством «анонимных масс».

«Жизненный контекст», историч. обстоятельства должны были, разумеется, влиять на выбор тем и на акценты, но уточнение самого этого контекста историками крайне затруднительно и не выходит за пределы гипотез. Напр., экзегеты «И. ф.» ш. утверждают, что различие в передаче притчи о пропавшей овце в Мф 18:10-14 и Лк 15:1-7 порождено в первом случае заботой Церкви об отдельной душе, а во втором — желанием Луки показать любовь Христа к грешникам. Но откуда видно, что это различие связано с той или иной ситуацией в Общине? Оттенки в изложении притчи могли придать сами евангелисты (см. ст. «Истории редакций» школа).

Настойчивая тенденция «И. ф.» ш. находить в Евангелии не Христа, а только Церковь была продиктована псевдоапологетич. намерением: уступить самым упорным тезисам критического подхода, чтобы такой ценой «спасти» хоть что-то от «натиска науки». Но хрупкие гипотетич. конструкции не следует отождествлять с наукой как таковой. Недаром один из основателей «И. ф.» ш. Гункель считал свой метод чем-то вроде искусства. Наука же (в частн., сравнит. филология и библ. *археология) вполне подтверждает достоверность Евангелий. Палестинский «жизненный контекст», теснейшая связь греч. Евангелий с арам. и евр. языками, стойкость Предания, закрепленного в ритмич. форме, — все это указывает не на среду «второго поколения» христиан, а на первонач. традицию Иерусалимской церкви, идущей от Двенадцати (см. ст. Евангелия).

Постепенно стали выясняться уязвимые стороны методов «И. ф.» ш. Сами ученики Бультмана в 50-е гг. 20 в. подвергли сомнению его уверенность в том, что Община не интересовалась земной жизнью Христа, что евангелисты были лишь собирателями Преданий, что Община обладала такой творческой силой, что коллективно создала образ Христа. Еще в период расцвета влияния «И. ф.» ш. правосл. библеист о.*Лев (Жилле) писал: «Евангельские тексты — не монолит, одинаково древний и одинаково чистый во всем своем составе. В этом слитке свидетельств можно различить последовательные “редакторские” наслоения, как бы отпечатки различных лиц и эпох. Но в целом этот слиток кажется чрезвычайно прочным. Немногие тексты выдержали бы тот критический анализ и тот строгий экзамен, какой выпал на долю Евангелий».

В «И. ф.» ш. наиболее ценной остается мысль о роли Церкви в фиксации Предания (эта мысль нашла поддержку и в документах II *Ватиканского собора). Все экзегеты соглашались и с тем, что Евангелия не «биографии» Христа в обычном смысле слова, а проповедь веры. Однако это не значит, что они содержат вымыслы общин. Существование досиноптич. форм тоже правдоподобно, как и наличие разнообразных жанров в Евангелиях. «Литературные жанры, — писал в 1957 *Леон-Дюфур, — могут и должны быть определены со всей возможной стро-

гостью; но при этой строгости не следует забывать о приблизительности оценок, сопровождающих их открытие; чистые формы представляют исключение, и предложенная классификация носит более эллинистический, чем семитический, характер. Не существуют ли они только в воображении того, кто их придумал?»

Работы «И. ф.» ш. пестрят такими словами, как «кажется», «возможно», «создается впечатление», «чувствуется» и т.д. Оперируя системой шатких допущений и априорных предпосылок, «И. ф.» ш. к тому же опиралась на филос. идеи, далекие от христианства, чуждые библ. историзму. Только эти идеи и могли привести к странной мысли, будто первые христиане не интересовались «Иисусом истории». Если бы это было так, само возникновение Евангелий осталось бы необъяснимым.

● Гибер (*Жибер) П., Евангелия: вера и история, «Логос», 1972, № 2; *Жиллэ (Лев, иером.), В поисках первонач. еванг. предания, «Путь», 1932, № 36; его же, Иисус Назарянин: По данным истории, Париж, 1934; Рефуле Ф., Иисус — Тот, Кто приходит из иного мира, «Логос», 1973, № 3–4; *Трофимова М.К., Философия экзистенциализма и проблемы истории раннего христианства, ВДИ, 1967, № 2; *Barton J., Reading the Old Testament, Phil., 1984; Genthe, 1977, S.238; McKnigth E.V., What is Form Criticism?, Phil., 1985[9]; Schökel L.A., Form Criticism, NCE, v. 5; Tucker G.M., Form Criticism of the Old Testament, Phil., 1971; см. также ст. «Новый поиск исторического Иисуса»; RGG, Bd.1, S.1186, Bd. 2, S.1246.

ИСТО́РИКО-ЛИТЕРАТУ́РНАЯ КРИ́ТИКА БИБЛЕЙСКАЯ (др. наименование: высокая критика, *литературная критика, критика *источников) занимается исследованием свящ. книг с целью их *атрибуции, датировки и выяснения их источников. Древняя, ср.-век. и совр. *исагогика *фундаментализма в вопросах атрибуции и хронологии в основном предпочитает следовать преданиям, а гипотезы источников рассматривает как противоречащие догмату боговдохновенности. В ответ на это защитники И.-л. к. приводят след. возражения: 1) предания об авторах и времени написания книг далеко не всегда единодушны и достоверны; 2) святоотеч. исагогика не относила вопрос об атрибуции и датировке к разряду догматических и поэтому не предлагала единой концепции; 3) учение о боговдохновенности возможно сочетать с гипотезой источников свящ. книг.

Основные хронологические вехи историко-литературного изучения Библии

3 в. — свт.*Дионисий Великий ставит под сомнение взгляд, согласно к-рому 4-е Евангелие и Апокалипсис написаны одним автором. Языч. философ *Порфирий предлагает датировать Кн.Даниила 2 в. до н.э. *Ориген датирует Кн.Иова домоисеевым временем. Тертуллиан приписывает Евр ап.Варнаве.

4 в. — блж.*Иероним отождествляет Кн.Закона, найденную Иосией, со Второзаконием и высказывает предположение, что конец Втор был написан Ездрой. Блж.*Феодорит и *Феодор Мопсуестский пересматривают традиционную иудейскую датировку и атрибуцию ряда ветхозав. книг. Свт.*Иоанн Златоуст предполагает, что Кн.Иова могла быть написана в 10 в. до н.э. Блж.*Августин констатирует употребление двух *имен Божьих в различных частях Кн.Бытия.

12 в. — иудаистский экзегет *Ибн-Эзра ставит под сомнение авторство Моисея (по отношению ко всему Пятикнижию) и принадлежность Кн.Исайи одному пророку.

16 в. — *Лютер приписывает Евр Аполлосу.

1520 — нем. протестант *Карлштадт пересматривает датировку Пятикнижия, Цар, Езд и Дан.

1547 — голл. католик *Мазиус пишет об источниках Ис Нав.

1625 — франц. католик *Бонфрер утверждает, что не все разделы Пятикнижия написаны Моисеем, и выдвигает гипотезу, согласно к-рой они появились позднее как дополнения.

1642 — голл. протестант *Гроций привлекает к изучению НЗ семит. источники.

1651 — англ. философ *Гоббс следует в направлении, указанном Бонфрером.

1655 — кальвинист *Пейрер развивает аргументацию Ибн-Эзры (независимо от его трудов).

1670 — голл. философ *Спиноза относит завершение Пятикнижия к эпохе Ездры.

1678 — франц. католик *Симон указывает на роль устного *Предания в формировании свящ. книг и на послемоисеевы элементы в Пятикнижии.

1685 — швейц.-голл. кальвинист *Леклерк относит формирование Пятикнижия к эпохе царей.

1711 — нем. пастор *Виттер выдвигает употребление в Быт различных имен Божьих в качестве критерия для установления источников Пятикнижия.

1753 — франц. католич. ученый *Астрюк независимо от Виттера приходит к тому же выводу и создает первый вариант *документарной теории (по его мнению, древними документами пользовался сам Моисей).

1770-е гг. — нем. протестантские библеисты *Землер и *Эрнести вводят в библеистику методы И.-л. к., основанные на принципах общего источниковедения.

1775 — нем. протестант *Додерляйн выдвигает теорию *Второисайи. *Нем. протестант *Грисбах вводит понятие *синоптические Евангелия.

1778 — нем. писатель *Лессинг предлагает теорию письменного *Первоевангелия (на евр. или арам. яз.).

1780 — нем. протестант И.*Айххорн развивает далее документарную теорию.

1792–97 — англ. католич. экзегет *Геддес создает *фрагментарную теорию происхождения Пятикнижия.

1797 — нем. протестантский историк *Гердер предлагает теорию устного Предания как основы Четвероевангелия.

1805 — нем. протестантский экзегет *Де Ветте относит возникновение Второзакония к эпохе царя Иосии (7 в. до н.э.).

1830 — нем.-швейц. протестантский библеист *Штэлин сформулировал *дополнений теорию о происхождении Пятикнижия.

1835 — нем. критик *Штраус подвергает сомнению апостольское происхождение Евангелий. Нем. протестант *Лахманн утверждает хронологич. приоритет Мк.

1838 — нем. теолог *Вайссе создает теорию «Источника речений» (см. ст. Квелле), к-рым, по его мнению, пользовались евангелисты.

1848 — нем. протестантский библеист *Эвальд разрабатывает теорию происхождения Евангелия на основе синтеза взглядов Лессинга и Гердера.

1853 — нем. протестант *Хупфельд выделяет два источника внутри *Элохистической традиции (в совр. рус. обозначении Э и С, лат. E и P). Нем. историк *Баур относит Евангелия ко 2 в.

1863 — нем. протестант Г.*Хольцманн формулирует *двух источников теорию синоптич. Евангелий.

1866 — нем. протестант *Граф создает первый синтез документарной теории.

1878 — нем. историк *Велльхаузен перерабатывает теорию Графа и придает ей законченный классич. вид.

1870–90-е гг. — нем. протестанты *Дилльманн и Р.*Киттель вносят коррективы в теорию Велльхаузена, подчеркивая роль Моисея в создании Пятикнижия.

1892 — нем. протестант *Дум выдвигает гипотезу *Тритоисайи.

1898 — нем. протестант *Дальман разрабатывает теорию об арам. прототипе Евангелий.

1900 — нем. протестантский историк *Гарнак датирует Евангелия первонач. («палеонтологич.») эпохой истории Церкви.

1903 — франц. католич. библеист *Лагранж формулирует тезисы о ценности И.-л. к. для церк. изучения Библии.

1906 — Гарнак защищает предание о Луке как авторе Лк и Деян.

1911 — рус. правосл. историк *Тураев применяет методы И.-л. к. к библ. истории.

1924 — англ. библеист *Стриттер разрабатывает теорию *четырех источников Евангелий.

1936 — I конгресс правосл. богословов в Афинах. Доклады *Велласа, *Сове и др. в защиту применения И.-л. к.

1938 — итал. библеист *Риччотти создает первый католич. синтез свящ. истории в свете И.-л. к.

1943 — выход энциклики «Божественное вдохновение Духа» *Пия XII, санкционирующей применение И.-л. к.

1944 — актовая речь *Карташева в Св.Сергиевском ин-те в Париже о необходимости включения И.-л. к. в правосл. библеистику.

1966 — амер. католич. экзегет *Браун предлагает гипотезу 5 стадий формирования Ев. от Иоанна.

1965–72 — франц. католич. экзегет *Буамар создает свой вариант *четырех источников Евангелий теории.

Как видно из приведенной таблицы, в развитии И.-л. к. известную роль играли представители *рационализма и

*отрицательной критики. Однако сама по себе И.-л. к. не есть лишь продукт негативных теорий. Среди ее создателей и сторонников немало подлинно христ. ученых. Она помогает уяснить мн. аспекты Писания, к-рые для старой экзегетики представляли неразрешимую проблему. Поэтому совр. комментаторы почти всех конфессий допускают И.-л. к. как законный раздел исагогики и считают, что ее выводы, будучи чисто научными, не затрагивают вопроса о боговдохновенности. Каноничность свящ. книг определяется не наукой, а Церковью, и не зависит от той или иной атрибуции книг, их датировки и источников, к-рыми пользовались боговдохновенные писатели.

● *Ельчанинов А., История религии, М., 1909; *Карташев А.В., Ветхозав. библ. критика, Париж, 1947; Кубланов М.М., Новый Завет. Поиски и находки, М., 1968; Мейер Э., Рейсс Э., Библия как историч. источник, ОПЕК, т.1; Соловейчик М., Основные проблемы библ. науки, СПб., 1913; *Троицкий Н.И., О происхождении первых трех канонич. Евангелий, Кострома, 1878; *Auzou G., La parole de Dieu, P., 1960; *Coppens J., L'histoire critique de l'Ancien Testament, Tournai–P., 1938 (англ. пер.: The Old Testament and the Critics, Paterson (N.Y.), 1942); Genthe, 1977; Levie J., La Bible, parole humaine et message de Dieu, P.-Louvain, 1958; Harrison R. (and oth.), Biblical Criticism, Grand Rapids (Mich.), 1978; *Murphy R.E., Background to the Bible, Huntington (Ill.), 1978; Nash H.S., The History of the Higher Criticism of New Testament, N.Y.–L., 1900; *Rowley H. (ed.), The Old Testament and Modern Studies, Oxf. (Eng.), 1951; *Steinmann J., La critique devant la Bible, P., 1956 (англ. пер.: Biblical Criticism, N.Y., 1958); см. также работы *Буткевича, еп.*Михаила (Лузина), *Муретова, *Кюммеля, А.*Швейцера.

ИСТОРИ́ЧЕСКАЯ КРИ́ТИКА БИБЛЕЙСКАЯ, отрасль *исагогики, к-рая занимается сопоставлением историч. данных Библии с внебибл. памятниками материальной и духовной культуры. Одним из главных средств И.к. является изучение результатов библ. *археологии (древневост. и антич.). По б.ч. эти данные свидетельствуют в пользу фактической достоверности библ. сказаний. Но само по себе это не играет решающей роли в христ. понимании Библии (см. ст. Историзм Свящ.Писания).

Слово Божье не должно рассматриваться как летопись древних событий, какой, напр., является история Тацита. События прошлого призваны лишь служить иллюстративным материалом для целостного библ. учения. Богословский историзм ВЗ и НЗ возвышается над деталями фактологии. Свящ. авторы выбирали предания и документы не для удовлетворения любознательности, но с целью раскрыть смысл божественного Домостроительства в истории. Поэтому археологич. подтверждения Слова Божьего имеют для понимания его сути лишь вспомогательное, вторичное значение.

● *Kudasiewicz J., Biblia, historia, nauka, Kraków, 1975; Läpple A., Biblische Verkündigung in der Zeitenwende, Bd.1–3, Münch., 1965–66; RFIB, v.1; Ryan T. J. (ed.), Critical History and Biblical Faith, Villanova, 1979.

«ИСТОРИ́ЧЕСКАЯ ШКО́ЛА», направление в новозав. историографии, к-рое, в противоположность *мифологич. теории, рассматривает Иисуса Христа как реальную историч. Личность. «И. ш.» включает авторов всех конфессий и взглядов (от православных до полностью безрелигиозных).

ИСТОРИ́ЧЕСКИЕ КНИ́ГИ ВЕТХОГО ЗАВЕТА, раздел ветхозав. *ка-

нона. Включает 2 цикла, каждый из к-рых связан единством стиля, замысла и хронологич. последовательностью.

1-й цикл включает Ис Нав, Суд, 1–4 Цар (в евр. Библии — 1–2 Самуила и 1–2 Царей). В евр. традиции он именуется נביאים ראשנים, *невиим ришоним*, «Древние пророки», в отличие от «Поздних пророков» (т.е. собственно пророч. писаний). Этот цикл в библ. науке принято называть Второзаконнической историей, поскольку он примыкает к Втор и является его продолжением (*Ройсс, *Нот).

Как полагают совр. экзегеты, Второзаконнич. история была составлена ок. 7 в. до н.э. при царе Иосии, а затем дополнена в *Плена период. Повествование в ней охватывает период от Иисуса Навина (13 в.) до середины 6 в. В основу цикла положены древние предания, эпос (Ис Нав 10:13), летописи (3 Цар 11:41; 14:29) и др. *источники. Однако цель составителей не историч., а богословская. «На основании отобранного материала они высказывали религиозное суждение о прошлом. Оригинальность лежит, таким образом, как в выборе их источников, так и в той религиозной оценке, которую они выносят израильскому прошлому... Это делает понятным, почему исторические книги понимались евреями как пророческие писания. Пророки пророчествовали на основании исторических событий, которые, большей частью, были для них современными. Пророки видели в истории, в событиях руку Божью, им становился доступен план Божий в настоящем и будущем. Авторы исторических книг, как и «поздние пророки», тоже пророчествовали на основании исторических событий, но только эти события относились к прошлому израильского народа» (прот.А.*Князев).

Т.о., Второзаконнич. история содержит род историч. богословия, в ней раскрывается религ. смысл событий (верность Завету как условие благоденствия, кара как испытание, исполнение замыслов Божьих вопреки недостоинству людей). Отсюда понятен суровый тон книг, к-рый обусловлен высокими нравств. требованиями, предъявляемыми свящ. писателями ветхозав. Церкви.

2-й цикл И.к., обычно именуемых произведением *Хрониста, или Летописца, включает 1–2 Пар, 1 Езд и Неем. 1–2 Пар являются *девторографами по отношению к Второзаконнич. истории. Они начинаются с генеалогии Адама и доводят изложение событий до 538 до н.э. Кн.Ездры–Неемии повествует о *Реставрации (5 в. до н.э.). Книги используют множество источников: летописи, Второзаконнич. историю, записи Ездры и Неемии, государств. документы. Богословие книг 2-го цикла — церк.-теократическое. Составитель рассматривает народ Божий преимущ. как культовую Общину. Этим объясняются «пространные описания богослужебного чина, должностей левитов и их служения» (прот.А.*Глаголев). Но центральное учение о действии Промысла через события истории у Хрониста то же, что и во Второзаконнич. истории.

Греч. традиция добавляет к И.к. Кн.Руфи, к-рая первоначально входила в сборник *Учительных книг.

● *Афанасьев Д.П., Учебное руководство по предмету Свящ.Писания. Книги исторические, К., 1874; прот.*Князев А., Историч. книги ВЗ, Париж, 1953; Лебедев П.И., Чтение об историч. книгах, М., 1860; *Хераскова М.И., Обозрение историч. книг ВЗ, Владимир, 1908[5]; см. также труды *Богородского, А.*Смирнова и ст.: Историзм Свящ.Писания; История Библейская; Emerton J.A. (ed.), Studies in the

Historical Books of the Old Testament, Leiden, 1979; проч. иностр. библиогр. см.: *C h i l d s, p. 229.

«ИСТОРИ́ЧЕСКИЙ ИИСУ́С», термин, введенный рационалистич. историографией. Формально он связан с изучением историч. данных об Иисусе Христе и с *историко-литературной критикой свидетельств о Его жизни, но сама идея «И.И.» заключает в себе отрицание Его как Богочеловека. По словам *Борнкамма, если для Церкви важно, кто Христос е с т ь, то для исследователей «И.И.» важно, кем Он б ы л. Поиски «И.И.» были с самого начала нацелены на интерпретацию жизни и личности Христа исключительно в земном, человеческом плане. У родоначальника этого подхода *Реймаруса (18 в.) Христос представлен как неудачливый политич. вождь. В том же духе пытался описать Его *Вентурини (1800–02). Для др. рационалистов, напр. *Паулюса (1828) и *Гегеля, Он не более чем Учитель морали. Для доказательства своей теории эти авторы изощренно перетолковывали рассказы о чудесных явлениях, пытаясь объяснить их естеств. причинами. Конец подобным искусственным попыткам положил труд *Штрауса «Жизнь Иисуса» (1835–36), к-рый признал, что сверхъестественное неустранимо из еванг. истории. Но, будучи последователем гегельянства, Штраус объявил все чудесное *мифом в смысле образного и несовершенного выражения идеи. «И.И.» оказался в концепции Штрауса заурядным проповедником, все значение Которого определила «идея Христа», возвышенный миф, перенесенный последователями Иисуса на Его личность.

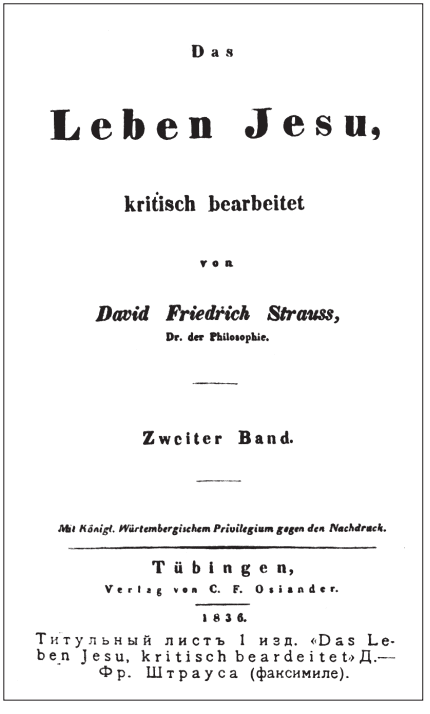
В 1863 вышла «Жизнь Иисуса» *Ренана, к-рый, хотя и признавал ценность критич. методов Штрауса, однако не мог согласиться с его оценкой «И.И.». Чутье историка подсказало ему, что христианство непостижимо без огромного воздействия исключительной Личности. Какие бы *легенды ни складывались вокруг Иисуса, доказывал Ренан, они лишь бледная тень великого Человека. Но поскольку по своим филос. взглядам Ренан также оставался рационалистом, он попытался реконструировать характер Иисуса с помощью историко-психологич. метода. В итоге получилось лицо живое, но достаточно тривиальное. Ренановский «Иисус» не только не соответствовал евангельскому, но едва ли мог бы стать основателем мировой религии.

Вслед за этим последовала серия др. работ (*Кайма, *Газе, И.*Вайсса, Г.Ю.*Хольцманна), к-рые в принципе не выходили за пределы, очерченные рационалистами 18 в., Штраусом и Ренаном. Христа представляли ессейским учителем, первым революционером, провозвестником «чистой религии» без культа, проповедником морали, предтечей хасидизма, последним пророком иудейства, «посвященным» эзотерич. школ Индии.

Субъективизм подобных изображений к концу 19 в. стал очевиден. «Есть нечто трогательное, — писал в 1900 *Гарнак, — в этом стремлении всех и каждого подойти к этому Иисусу Христу со стороны своей личности и своих интересов, найти в Нем самого себя или получить хотя бы некоторую долю в Нем — тут все снова повторяется драма, ареной к-рой уже во втором веке был “гностицизм”, драма, обусловленная борьбой всевозможных направлений из-за обладания Христом». Однако Гарнак поступил так же: снизил Евангелие до уровня упрощенного либерально-протестантского богословия.

Еще в 1892 *Келер, а затем в 1906 А. *Швейцер в кн. «От Реймаруса до Вре-

де» вынесли суровый приговор этим «поискам И.И.». Они показали необоснованность всех построений «Жизни Иисуса», к-рые не удовлетворяли элементарным требованиям историч. науки. В конце своей книги А. Швейцер предложил и собств. интерпретацию еванг. истории. Но поскольку для него, как и для его предшественников, Христос был только Человеком, он сконструировал еще один образ «И.И.», существенно не отличавшийся от других, созданных ранее. По мнению Швейцера, Иисус ожидал скорого наступления мирового переворота, к-рый приведет к торжеству Царства Божьего. Эту веру Иисус почерпнул не только из *апокалиптич. лит-ры, но из собств. духа. Он верил, что Сам будет вознесен и преображен; но поскольку Царство не наступило после проповеди Крестителя и Его собств. проповеди, Он пошел навстречу смерти, чтобы приблизить День Господень. «Осознав Себя грядущим Сыном Человеческим, Он налегает на колесо истории, чтобы направить мир к этому последнему перевороту, который должен привести обычную историю к концу. Оно поворачивается — и сокрушает Его». Ставя, как и И.Вайсс, эсхатологию в центр учения «И.И.», А. Швейцер считал ценным в нем лишь высокую этику самоотверж. любви, и тем самым его «Иисус» оказался лишь новым вариантом «Иисуса» Ренана.


Das

Leben Jesu,

kritisch bearbeitet

von

David Friedrich Strauss,
Dr. der Philosophie.

Zweiter Band.

Mit Königl. Würtembergischem Privilegium gegen den Nachdruck.

Tübingen,
Verlag von C. F. Osiander.
1836.

Титульный листъ 1 изд. «Das Leben Jesu, kritisch beardeitet» Д.— Фр. Штрауса (факсимиле).

Титульный лист 1-го издания книги Д.Ф. Штрауса «Жизнь Иисуса»

Кризис поисков «И.И.» привел в 20 в. к трем исходам: 1) попытке объявить Христа мифом (см. ст. Мифологическая теория); 2) сочетанию христ. веры с признанием невозможности «найти подлинного Иисуса» средствами историч. науки; 3) возврату к еванг. пониманию Христа.

Время от времени продолжала возрождаться и старая идея «И.И.». В более осторожной форме она получила развитие в т.н. *«новом поиске исторического Иисуса», хотя сохранились и тенденции, тесно связанные с традиционным рационализмом. Эти тенденции сходятся в одном: в намерении истолковать мысли, слова и поступки Христа и события Его жизни в плане чисто историческом. «Но не было, — замечает *Бердяев, — и приближения к разгадке этой тайны, потому что рационализм изначально отверг богочеловечество Иисуса Христа, соединение двух природ в единой личности, т.е. единственный путь к разгадке этой тайны». Ничто не может объяснить воздействия Иисуса Христа на мировую историю: ни Его изречения, ни народные легенды, ни сотериологич. мифы. Антич. мир знал и высокую мораль, и мудрость; он был богат легендами и мифами. Ему не нужен был культ распятого иудейского Учи-

теля. Но Христос победил мир. И победа Его коренится не в истории или психологии, а в высшем измерении, выходящем за пределы земного. Именно поэтому для изучающих еванг. события нечто главное остается неисповедимым, требующим благоговейного смирения, и именно поэтому все попытки реконструировать Евангелие «по-земному» вели к разноголосице безнадежно произвольных решений.

И все же поиски «И.И.» не были бесплодными. Благодаря им наши представления о среде, в к-рой происходили евангел. события, стали значительно полнее. Кроме того, усилия скептицизма подорвать достоверность Евангелий привели к обратному результату. Если, как признал Швейцер, попытки рационалистов реконструировать «И.И.» оказались тщетными, то, по словам *Мелиоранского, для верующих «критическая работа над источниками по биографии Христа дала следующий утешительный результат: кто в своих метафизических взглядах не находит препятствий к отождествлению евангельского Христа с историческим, тот может быть спокоен, что таких препятствий нет и в объективно-научных данных... Евангельская история — один из редких в науке примеров, когда историко-критическое изучение упорно не идет навстречу скептическим представлениям и взглядам... В результате самой тщательной, самой придирчивой критики — такой критики, какой не подвергался ни один исторический источник, — оказалось, что с чисто объективной стороны наши евангелия и прочие новозаветные книги суть прекрасные исторические источники».

● *Адам К., Иисус Христос, Брюссель, 1961; *Бердяев Н.А., Наука о религии и христ. апологетика, «Путь», 1927, № 6; *Булгаков С.Н., Современное арианство, в его кн.: Тихие думы, М., 1918; то же, М., 1996; *Буткевич Т.И., Жизнь Господа нашего Иисуса Христа, СПб., 1887[2]; *Василий (Д.И.Богдашевский), О Евангелиях и еванг. истории, К., 1907[2]; Виноградов В.П., Иисус Христос в понимании Ренана и Гарнака, Серг.Пос., 1908; *Жиллэ (Лев, иером.), Иисус Назарянин: По данным истории, Париж, 1934; *Мелиоранский Б., Христианство. — Христос, ЭСБЕ, т. 37а; еп.*Михаил (Лузин), О Евангелиях и евангел. истории, М., 1870[2]; архиеп.*Михаил (Чуб), Христологич. проблемы в зап. богословии, БТ, 1968, сб.4; Моравский М., Религ.-филос. вечера, Серг.Пос, 1911; *Муретов М.Д., Протестантское богословие до появления Страусовой «Жизни Иисуса», Серг.Пос., 1894; *Навиль Э., Христос, СПб., 1901[2]; *Николаи П., Может ли совр. образов. мыслящий человек верить в Божество Иисуса Христа? Прага, 1923[3]; *Поснов М.Э., О личности Основателя христ. Церкви, СПб., 1910; Соболев М.И., Краткий обзор новейших отрицат. воззрений на лицо и дело Господа нашего Иисуса Христа и изложение истинного взгляда на Его служение, М., 1905; *Шафф Ф., Иисус Христос — чудо истории, СПб., 1906[4]; Bowden J., Jesus of History, — A Dictionary of Christian Theology, Phil., 1964; id., Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, Heidelberg, 1959; *Ebeling G., The Question of Historical Jesus as Problem of Christology, in: Word and Faith, L., 1963; Genthe, S.117 ff.; Gresh P., Jesus Christ in History and Kerygma, NCCS, p.822–37; Harvey A., Jesus and the Constraints of History, Phil., 1982; Howard W., The Romance of New Testament Scholarship, L., 1949; Keselman J.S., Modern New Testament Criticism, JBC, v. 2, p.7–20; *Léon-Dufour X., Les Evangiles et l'histoire de Jésus, P., 1963 (англ. пер.: The Gospels and the Jesus of History, N.Y., 1967); McArtur H.K., The Quest through the Centuries, Phil.,

1966; Neill S., The Interpretation of the New Testament, 1861–1961, L.–N.Y., 1966; Schweitzer. GLJF; см. также ст.: Евангелия; Социальные интерпретации Библии; Христология Нового Завета.

«ИСТОРИ́ЧЕСКИЙ МЕ́ТОД» В БИБЛЕИСТИКЕ, термин, к-рым *Лагранж обозначил комплекс методов *новой исагогики и *историко-литературной критики библейской (1903). С тех пор этот термин прочно вошел в католич. экзегетику.

ИСТОРИ́ЧЕСКИЙ ЭВОЛЮЦИОНИ́ЗМ В БИБЛЕИСТИКЕ, попытка рассматривать развитие библ. религии как естественный процесс совершенствования, подчиненный только общим законам истории. Эта т. зр. возникла не в результате непосредств. изучения Свящ. Писания, а как дань определ. филос. доктринам 18–19 вв.

1. Еще римский поэт Лукреций (99–55 гг. до н.э.) высказал догадку, что история человечества началась с периода дикости. Его взгляд был возрожден «просветителями», сформировавшими в 18 в. теорию прогресса (А.Кондорсэ, Ф.Вольтер, *Гердер, *Лессинг). Согласно этой оптимистич. теории, жизнь человеческого рода восходит от низших стадий ко все более совершенным. *Гегель связал прогресс со своей идеей диалектич. раскрытия в мире Абсолютного Духа. В 1842 О.Конт представил историю духа в виде 3 фаз: фиктивной, или теологической (фетишизм, политеизм, *монотеизм), абстрактной, или метафизической, и позитивной, или научной. Биологич. эволюционизм, обоснованный Ч. Дарвином (1859), был воспринят историками как подтверждение теории прогресса.

2. Рационалистич. экзегеза радикального крыла протестантизма усвоила представление о развитии культуры по линии прогресса и применила его к ветхозав. исследованиям. Первые шаги в этом направлении были сделаны *Де Ветте, *Эвальдом, *Графом. Картина эволюции библ. религии приняла след. форму: 1) языч. или полуязыч. фаза времен патриархов; 2) национальный *генотеизм времен Моисея, судей и первых царей; 3) развитый монотеизм пророков; 4) завершение процесса в законнич. *иудействе. Эта схема стала почти догматом у представителей школы *Велльхаузена, хотя оценка конкретных деталей была у разных экзегетов неоднозначной. Крайним выводом И. э. в библеистике стало отрицание историчности патриархов, к-рых объявили богами древнеизраильского пантеона (Н.*Никольский).

3. Критика И. э. шла в 3 направлениях. Общие историософ. концепции теории прогресса подверглись в 20 в. коренному пересмотру. Исследование обществ, находящихся на первобытной стадии цивилизации, показало, что «примитивный человек» отнюдь не так примитивен, как это считалось прежде. В его религии присутствуют возвышенные представления о Творце, о природе и обществе, к-рые теория прогресса приписывала лишь культурным народам (работы В.Шмидта, П.Радина, В. Копперса, Э. Дюркгейма, Л. Леви-Брюля, К. Леви-Стросса).

Процесс историч. становления оказался гораздо более сложным, чем та прямолинейная схема, к-рая была создана «просветителями». Культура знала периоды взлетов и упадка, причем отд. ареалы обладали собственной динамикой. На смену линейному прогрессизму пришли концепции плюралистич. истории отд. культурных формаций, к-рые совершали параллельные циклы развития (О.Шпенглер насчи-

тывал их ок. 5, а *Тойнби более 20). Успехи библ. *археологии помогли совр. библеистам преодолеть взгляды И. э. на патриархов и Моисея. Мнение об Аврааме как о божестве было оставлено; мн. библеисты вернулись к убеждению, что возвышенная религия Моисея предшествовала религ. упадку времен судей (*Брайт, Р.*Киттель, *Олбрайт). Еще в нач. 20 в. *Тураев пришел к выводу, что ход истории ветхозав. религии «необычен» и к нему нельзя прилагать обычные закономерности (ИДВ, т. 2, с. 67).

Однако существует и позитивное зерно в И. э. Ветхозав. история не отражает однородной, статичной религии. Представления о Боге очищались и возвышались в процессе усвоения богооткров. истин. Выражение этих истин в ВЗ соответствовало определенным фазам религ.-нравств. состояния народа. Если первоначально на первый план выступает неисповедимая сила Божья, то позднее она восполняется понятием божественной любви. *Антропоморфизм древнейших частей Библии смягчается у пророков. Эта корреляция между *Откровением и уровнем сознания есть один из аспектов богочеловеческого характера библ. религии.

● Прот.*Буткевич Т.И., Религия, ее сущность и происхождение, кн.1–2, Харьков, 1902–04; Карсавин Л.П., Философия истории, Берлин, 1923; то же, СПб., 1993; *Лебедев А.С., Ветхозав. учение во времена патриархов, вып.1, СПб., 1886; *Покровский А.И., Библ. учение о первобытной религии, Серг.Пос., 1901; Рашковский Е.Б., Востоковедная проблематика в культурно-историч. концепции А. Дж.Тойнби, М., 1976; Bright J., A History of Israel, Phil., 1981; Dawson Ch., Progress and Religion, Garden City (N.Y.), 1960; *Wright G.E., Biblical Archaeology, Phil., 1962; см. ст. Монотеизм.

ИСТО́РИЯ БИБЛЕ́ЙСКАЯ, условный термин, означающий историч. реконструкцию всех событий, к-рые описаны в Библии. В богословском смысле понятие И. б. совпадает с понятием «священная история», или *«история спасения». Однако библ. историография 19–20 вв. постепенно отказалась от самой идеи И. б. и сохранила ее как целое только для популярных и учебных курсов. Последней научно-богосл. попыткой дать общую картину И.б. был труд *Лопухина «Библейская история при свете новейших исследований и открытий», к-рый начинался с миротворения и кончался апостольским временем. Но и эта работа уже встретила резкую критику со стороны правосл. богословов, к-рые усомнились в правомерности И.б. как особого историограф. жанра. Большинство критиков считало, что И.б. должна рассматривать лишь историю религии в рамках истории древнего Израиля (начиная с Авраама) и первонач. христианства. Указывалось, в частн., что *Пролог Кн.Бытия (гл.1–11) охватывает слишком большой отрезок времени и освещен слишком схематично (с главным акцентом на богосл. учении), чтобы его содержание можно было ставить в один ряд с другими разделами ВЗ.

В библ. *богословии ценность понятия И. б. (как «истории спасения») сохраняется, хотя и вызывает дискуссии. У протестантов не существует единой концепции относительно И.б. Одни богословы радикально отвергают значение историч. фактов (тенденция, идущая от *Лессинга и нашедшая в 20 в. отражение у *Бультмана) и считают важным лишь внутренний, экзистенциальный аспект библ. сказаний. Другие (напр., *Кульманн), признавая роль внутреннего фактора, убеждены, что сами события И. б. имеют огромное

значение. Правосл. и католич. т. зр. исходит из идеи И.б. как истории Домостроительства, осмысленной еще св. отцами. Однако не все толкователи согласны в определении хронологич. рамок истории спасения. Если для прот. *Булгакова и *Тейяра де Шардена эта история имеет космич. измерение, то др. богословы (прот. *Клингер) видят ее начало в первом сотериологич. событии ВЗ — Исходе. По словам Клингера, «период от Исхода одного народа до эсхатологических свершений в других народах может быть в тесном смысле назван историей спасения».

● [*Андреев И.Д.] Библ. история, НЭС, т.6; *Богородский Я.А., К вопросу о библ. истории миротворения, Каз., 1890; Валетон И., Израильтяне, в кн.: «Иллюстрир. история религий», под ред.Ф.П.Шантепи де ла Соссей, СПб., 1913, т.1, М., 1992[2]; *Кассиан (Безобразов С.С.), Христос и первое христ. поколение, Париж, 1950; Катанский А.А., Об изучении библ. новозав. периода в историко-догматич. отношении, ХЧ, 1872, № 1, 2; *Лопухин А.П., К вопросу о том, что такое библ. история, ЦВ, 1890, № 39,40; *Филарет (Дроздов), Начертание церк.-библ. истории, СПб., 1839[6]; *Юлихер А., Религия Иисуса и начала христианства до Никейского Собора, в кн.: Общая история европ. культуры, т.5, СПб., 1908; *Cullmann O., Christus und die Zeit, Z., 1946 (англ. пер.: Christ and Time, Phil., 1950).

ИСТО́РИЯ СПАСЕ́НИЯ, или ИСТОРИЯ ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВА (греч. οἰκονομία), историч. и метаисторич. процесс, ведущий к сотериологической полноте человеческого и всего тварного бытия. См. ст. Историзм Свящ.Писания; История библейская.

ИСТО́ЧНИКИ, ПИСЬМЕННЫЕ И УСТНЫЕ, СВЯЩ. КНИГ. В самом Свящ. Писании неоднократно указываются И., на к-рые опирались боговдохновенные авторы (напр., Числ 21:14; Ис Нав 10:13; 2 Цар 1:18; 3 Цар 11:41; 14:19,29; 1 Пар 27:24; 2 Пар 9:29; 12:15; 13:22; 16:11; 20:34; 26:22; 32:32; 33:18; 35:25; 2 Макк 2:20-33). Ев.Лука, начиная свое Евангелие, имел перед глазами «многие» опыты изложения жизни Иисуса Христа (Лк 1:1). Вопрос об И. свящ. книг тесно связан и с *синоптической проблемой, т.е. с вопросом об отношении между первыми тремя Евангелиями. «Указание совпадений [между ними] может быть доведено до указания буквальных совпадений отдельных выражений... позволяющего предполагать уже прямое заимствование одним евангелистом от другого или общий писаный источник» (еп.*Кассиан Безобразов).

С богословской т. зр. важен не столько факт наличия И. свящ. книг, сколько его отношение к догмату о *боговдохновенности Писания. Для нек-рых экзегетов допущение И. Библии представляется несовместимым с боговдохновенностью. Однако если признать богочеловеч. *синергизм в таинстве создания Библии, то использование свящ. авторами И. не может противоречить вере в руководящее действие Св. Духа. Собирая материал, пророк, летописец, мудрец и апостол поступали так, как должен поступать писатель, хранящий *Предание (ср. 2 Макк 2:25-26). Использование документов было частью его труда, признанного Церковью каноническим. Те И., к-рые носят чисто историч. характер (напр., указы иранских царей), входят как составной элемент в общую картину божественного Домостроительства.

Касаясь И. Пятикнижия, прот.*Князев (1951) отмечает: «Это записи предания, идущего от Моисея или от другого пророка или боговдохновенного вождя или учителя Израиля, причем

вполне допустимо, что эти записи могут быть в свою очередь боговдохновенными. Последняя редакция или объединение всех записей в один компилятивный труд, обычный прием и метод древней семитической историографии, есть не что иное, как засвидетельствование боговдохновенным автором или редактором тех аспектов боговдохновенной истины, которые были выявлены в различные эпохи Священным Преданием. Поэтому экзегет призывается к тщательному исследованию богословия не только всей книги, но и богословия отдельных ее источников». Одновременно аналогичные мысли высказал *Буйе. «В своей наиболее обоснованной части, — писал он, — современные теории касательно библейских письменных памятников не позволяют нам понимать многие разделы Библии иначе, как окончательное отложение ягвистских, элогистских, второзаконнических или священнических преданий. Если это отложение и не “богодухновенно” в нашем теперешнем, точном значении слова, то все же остается несомненным, что его ранее существовавшее содержание уже было “Словом Божиим”».

● *Буйе Л., О Библии и Евангелии, Брюссель, 1965; *Безобразов С.С., Евангелисты как историки, ПМ, 1928, вып.1; прот.*Князев А., О боговдохновенности Свящ.Писания, там же, 1951, вып.8; [*Смирнов А.П.] Библ. рассказы и их источники, указываемые наукой, ПО, 1876, № 10; *Auzou J., La tradition biblique, P., 1957; Koch K., Was ist Formgeschichte? Neukirchen, 1964 (англ. пер.: The Growth of the Biblical Tradition, N.Y., 1969); Mellor E.B., The Making of the Old Testament, L., 1972; см. также ст.: Двух источников теория; Документарная теория происхождения Пятикнижия; Пятикнижие; Четырех источников Евангелий теория.

ИСХО́ДА КНИ́ГА — см.Пятикнижие.

ИТА́ЛА — другое название для древнего *латинского перевода Библии.

ИТАЛИ́ЙСКИЕ ПЕРЕВО́ДЫ БИ́БЛИИ — см. Латинские переводы Библии.

ИТАЛЬЯ́НСКАЯ БИБЛЕЙСТИКА. Начало изучения Библии в Италии восходит к *святоотеч. периоду (лат. труды свт.*Амвросия, свт. *Григория Великого и др.). На исходе этой эпохи большой экзегетич. труд был создан *Кассиодором. Упадок цивилизации, связанный с захватом Италии варварами, привел к длительному кризису в богословии. Оно возродилось лишь в период схоластики, начиная с к-рого И.б. развивалась почти исключительно в рамках католич. традиции. Ср.-век. И.б. носила преимущ. назидательный, гомилетич. характер со склонностью к *аллегоризму. Отметим, в частн., «Нравственные размышления о Библии» знаменитого францисканского проповедника Антония Падуанского (1195–1231). Широкий резонанс в Италии получили эсхатологич. толкования *Иоахима Флорского (12 в.), но они мало способствовали подлинному пониманию библ. текста.

Большую роль в становлении *текстуальной критики и *герменевтики сыграли итал. ученые-гуманисты эпохи Ренессанса, в т.ч. Лоренцо Валла (1405/1407–57) и кард.*Каэтан. В 1566 доминиканский монах *Сикст Сиенский опубликовал в Венеции 2-томную «Священную библиотеку», к-рая стала одним из первых в Италии нового времени исагогич. трудов по ВЗ и НЗ. В работе над изд. *Вульгаты принимали участие такие знатоки евр. языка, как кард.*Беллармино и Антонио Агелли (1532–1608). В 1621 вы-

шла (посмертно) евр.-лат. *конкорданция Марио ди Каласио (1550–1620). Из-за строгого контроля со стороны курии И.б. долго оставалась в стороне от острых дискуссий вокруг Библии, вызванных Реформацией и эпохой Просвещения.

Собственно И.б., т.е. создание трудов на итал. языке, начинается лишь в 19 в. Отметим исагогич. курсы П. Убальди (1877–79) и Р. Корнелли (1885–87). Оставаясь в границах старой традиции, эти авторы не внесли в свою область заметного оригинального вклада. В 20 в. поворотный пункт был отмечен фундаментальными работами *Риччотти, к-рые учитывали все новейшие достижения исагогики и *археологии. Санкцию церк. магистериума это направление получило после выхода энциклики *Пия XII «Divino afflante Spiritu» (1943). В результате началось интенсивное развитие И.б.

Укажем, в частн., на работы о.Стефано *Виргулина, выпускника и профессора *Папского библ. ин-та. Важнейшие его монографии посвящены толкованию Ис (напр., «"Вера" в пророчестве Исайи», 1961), а также Рим (1968), Тов (1978), Иудифь (1970), 1–2 Пар (1975), Ион (1980). Он принимал активное участие в коллективном исагогич. труде «Введение в Библию» («Introduzione alla Bibbia», Torino, 1962–78). Из др. итал. библеистов наибольшую известность получили *Ваккари, *Гальбиати, С.Графолио, Г.Гироти. С Италией тесно связана и деятельность кард.*Беа. Большой вклад в новозав. археологию внесли исследования о.*Багатти, к-рый провел серию раскопок в *Палестине. На месте древнего Назарета ему удалось обнаружить следы поселка времен Ирода Великого. В 70-х гг. 20 в. итал. ученый Паоло Маттие открыл архив древнего гос-ва Эбла (3-е тыс. до н.э.), к-рое, по мнению мн. библеистов, было родиной предков Авраама.

В 20 в. Папский библ. ин-т стал одним из крупнейших международных центров по изучению Свящ. Писания. При нем издается *серия исследований «Analecta Biblica», в к-рой участвуют библеисты разных стран. Вышел ряд новых комментир. переводов Библии на итал. языке. В Италии есть и специальные библ. журн.: «Bibbia ed Oriente» («Библия и Восток») и др.

● Голенищев-Кутузов И.Н., Ср.-век. лит-ра Италии, М., 1972; Жебар Э., Мистич. Италия, СПб., 1900; о совр. И.б. см. NCE, т.2.

ИТАЛЬЯ́НСКИЕ ПЕРЕВО́ДЫ БИ́БЛИИ — см. Переводы Библии на новые европ. языки.

ИУДАЙЗМ, религия, исповедуемая гл. обр. евр. народом (если не считать ср.-век. хазар и нек-рых групп амер. негров). Началом специфич. развития И. принято считать рубеж 1 и 2 вв. н.э., когда разрыв между евр. и христ. общинами стал совершившимся фактом. И. следует отличать от *иудейства, хотя в западноевроп. языках оба эти понятия обозначаются одинаково.

Гл. источниками И., кроме книг ВЗ, являются раввинистич. традиция и *Талмуд. Если иудейство сохраняло плюрализм *течений и сект, то в И. сложилась устойчивая ортодоксия, сформированная еще фарисейскими школами. Тем не менее параллельно с ней существовал и ряд нонконформистских доктрин, в т. ч.: 1) караимство (8 в.), к-рое отрицало внебибл. традицию и признавало только ВЗ (название его происходит от евр. **קרא**, *КАРА́*, — читать); 2) *каббала — вариант евр. *гностицизма, достигшего кульминации в Средние века; 3) ари-

стотелианская схоластика, связанная с именем *Маймонида; 4) хасидизм, народное течение мистич. благочестия (основатель И.Бешт, 18 в.); 5) реформированный И., сложившийся под влиянием «просветительства» и либерального протестантизма, ведущий начало от *Мендельсона.

Христ. богословы, начиная с апостолов и отцов Церкви, вели длительную полемику с И., к-рая в основном касалась вопросов *христологии. В наст. время формальных последователей И. насчитывается ок. 15 млн.

● Брагин А.С., Иудейская вера в связи с историей евр. народа, вып.1–2, Екатеринослав, 1913; *Грец Г., История евреев от древнейших времен до настоящего, т.1–12, Одесса, 1903–08; Дубнов С.М., Всеобщая история евреев на основании новейших научных исследований, кн.1–3, СПб., 1904–06; Anderson N. (ed.), The World's Religions, L., 1975; Maier J., Geschichte der Jüdischen Religion, B.–N.Y., 1972; Roth C., A History of the Marranos, N.Y., 1975; Scholem G., The Messianic Idea in Judaism, N.Y., 1971; Thoma C.A., Christian Theology of Judaism, N.Y., 1980.

ИУДЕ́ЙСТВО, условное обозначение религии, традиции и истории того периода ВЗ, к-рый начался после *Плена периода, точнее с эпохи *Реставрации при Ездре, и завершился возникновением *иудаизма. Этот период включает и *междузаветный период.

В Библии термин И. впервые появляется в 2 Макк 2:21 (Ἰουδαϊσμός); его употребляет и ап.Павел (Гал 1:13). После реставрации ветхозав. Церковь приобретает характер теократич. Общины, всецело подчиненной канонам и уставам Закона. На исходе этого периода, во 2–1 вв. до н.э., И. еще сохраняло черты универсальной религии и допускало в Общину иноплеменников (*прозелитов). После того как христиане Иерусалимской церкви покинули Иудею, а *саддукеи, *ессеи и *зелоты исчезли в результате катастрофы 70 г., единств. вождями И. остались законники-фарисеи, под влиянием к-рых И. превратилось в национальную религию — *иудаизм.

● Голльман Г.В., Религия иудеев в эпоху Иисуса, М., 1908; *Мелиоранский Б., Еврейство в эпоху Христа и Евангел. проповедь, «Странник», 1909, № 6; *Поснов М.Э., Иудейство, К., 1906; его же, О судьбах библ. Израиля, ТКДА, 1907, № 2–4; *Тареев М.М., Законническое иудейство, БВ, 1907, № 11; *Тихомиров П.В., Иудейство в 5 в. до Р.Х., БВ, 1903, № 9; *Трубецкой С.Н., Учение о Логосе в его истории, М., 1906; см. также работы А.П.*Смирнова, *Хенгеля, *Шюрера и литру к ст. Второго Храма период.

ИУДЕ́ЙСКАЯ И ИУДАИ́СТСКАЯ ЭКЗЕГЕ́ЗА, толкование Библии в *иудействе и *иудаизме.

Иудейская экзегеза. Свидетельство о древней иудейской экзегезе можно обнаружить, в частн., в Кн. Даниила, в к-рой свящ. писатель размышляет о смысле пророчества Иеремии (Дан 9:1-2). Однако толкование здесь неотделимо от *Откровения (Дан 9:20 сл.). Начальный же этап экзегезы как таковой связан в иудействе с деятельностью Ездры (5 в. до н.э.). В 1 Езд 7:10 сказано, что Ездра «расположил сердце свое к тому, чтобы изучать закон Господень и исполнять его, и учить в Израиле закону и правде». Слово «учить» (евр. דרש *ДАРА́Ш*) легло в основу термина *мидраш, толкование. Ввиду распространения *арам. языка помощники Ездры вынуждены были переводить Кн. Закона и объяснять их (Неем 8:8). Из этих комментир. переводов возникли *Таргумы. Палестинская иудейская экзегеза сводилась, гл. обр., к толкованию Закона в духе *Галахи, т.е. приме-

нительно к церк. уставам. Эти комментарии преподавались иерусалимскими учителями устно. Первые письменные комментарии в Иудее принадлежат членам общины *Кумрана (2–1 вв. до н.э.). Их составители преследовали цель понять в свете Писания роль и судьбу своей секты. В отличие от палестинской иудейской экзегезы, экзегеза *александрийской школы широко пользовалась *аллегорич. методом и стремилась сочетать Библию с антич. мыслью (*Филон).

Иудаистское толкование ВЗ. Первым памятником иудаистской экзегезы могут считаться труды *Иосифа Флавия, к-рый дал ряд историч. комментариев к библ. повествованию. Александрийская иудейская школа не имела продолжения в иудаистской экзегезе. Гл. центрами ее были в первые века н.э. г. Ямния в Палестине и Вавилонская *диаспора. Ямнийские фарисеи и их преемники *таннаи и *амораи подчинили иудаистскую экзегезу задаче создания монолитной религ. системы, к-рая бы охватывала все сферы жизни. Эти толкования стали основой *Талмуда, к-рый по форме является комментарием к Закону (Пятикнижию, гл. обр. к его культовым разделам). Постепенно комментаторы выработали ряд правил *герменевтики, однако единства взглядов не добились. Так, во 2 в. Исмаил бен Элиша настаивал на буквальном толковании, а Акиба был склонен отыскивать повсюду *иносказания.

Споры комментаторов длились до завершения Талмуда (ок. 6 в.). Противники иносказательного толкования иронически изображали своих оппонентов говорящими Слову Божьему: «Молчи, а я буду толковать!» Период *масоретов совпал с канонизацией экзегетич. предания, к-рое заслонило непосредственное понимание ВЗ. Это вызвало реакцию караимов, к-рые отвергли предание (см. ст. Иудаизм). Но в ортодоксии роль талмудич. традиции осталась господствующей.

Попытку вывести иудаистскую экзегезу из застоя предпринял ученый экзегет и филолог Саадия Гаон (Египет, 10 в.), переводчик ВЗ на араб. язык. Он стремился объяснить Писание исторически, учитывая весь его контекст. Другой толкователь, *Раши (11 в.), пытался соединить методы Саадии с талмудич. (мишнаистской) традицией. В след. столетии *Ибн-Эзра заложил основы методов *историч. критики в иудаистской экзегезе, но, опасаясь осуждения ортодоксов, зашифровал свои выводы. На эти выводы позднее опирался *Спиноза. В ту же эпоху *Маймонид ввел в экзегетику и богословие элементы антич. философии, за что был обвинен в неправоверии.

В 13 в. исп. толкователь Рамбан (Нахманид) придал экзегезе мистич. каббалистич. характер (см. ст. Каббала). Широкую известность приобрели комментарии *Абрабанеля (15 в.), к-рый был близок к идеям христ. *антиохийской школы. В 18 в. *Мендельсон строил свои толкования на синтезе талмудич. традиции с европ. просветительским *рационализмом. В его изображении религия ВЗ представала как род деизма. Историко-критич. теории нем. *либерально-протестантской школы экзегезы ввел в иудаистскую экзегезу Леопольд Цунц (1794–1866), ученик *Шлейермахера и *Де Ветте. В России это направление было продолжено *Соловейчиком, М.Марголиным и С. Дубновым.

Ряд иудаистских ученых (напр., *Кассуто) выступал с резкой критикой *документарной теории. Немалый вклад в библ. *археологию внесли исследователи Израиля (Ави-Йона, Авраxам Негев, Игаэль Ядин, *Флуссер

и др.), к-рые либо опирались на результаты раскопок, либо сами проводили раскопки в различ. частях Палестины.

Иудаистская экзегеза о НЗ и личности Иисуса Христа. В Талмуде есть ряд свидетельств о Христе, откровенно враждебных, отражающих острый конфликт между иудаизмом и христианством. Еще более враждебным было отношение к сторонникам *иудео-христианства и христианам-евреям, к-рые обозначаются словом *миним*, еретики. В Средние века существовал иудейский антихристианский памфлет «История Иисуса» (евр. תולדות ישו, *ТОЛЕДО́Т ИЕ́ШУ*). В этой «гнусной мешанине», как назвал памфлет евр. историк *Грец, Христос представлен магом, к-рый использовал имя Божье для совершения ложных чудес.

В 19 в. отношение к личности Христа в иудаистской экзегезе постепенно меняется. Его нередко изображают как мессианского Пророка, Учителя нравственности, «революционера духа». Таковы, напр., работы Жозефа Сальвадора «Иисус Христос и Его учение» (Salvador Joseph, Jesus-Christ et sa doctrine, vol. 1–2, P., 1864–65), *Клаузнера «Иисус Назарянин», Флуссера «Иисус» (1968, рус. пер.: М., 1992). Франц. иудаистский писатель Робер Арон пытался восстановить обстановку детских лет Христа в книге «Неизвестные годы Иисуса» (Aron Robert, Les années obscures de Jésus, P., 1960). Англ. иудаистский теолог Клод Монтефиоре исследовал возможные арам. прототипы Евангелий (Montefiore Claude, transl. and ed., Synoptic Gospels, vol. 1–2, L., 1909).

Богочеловечество Христа иудаистская экзегеза отвергает, однако *Бубер писал: «Тот факт, что христианство видит в Нем Бога и Спасителя, всегда казался мне явлением величайшей важности». Флуссер в своих тезисах о христианстве и иудаизме утверждал, что почитание (хотя и в корне различное) Создателя Церкви может стать основой для диалога представителей обеих религий. Следует отметить, что иудаистская экзегеза 19–20 вв. восприняла отрицательное отношение мн. либеральных протестантов к учению ап. Павла, считая его искажением проповеди Иисуса. Несомненно, что водораздел, отделяющий иудаистскую экзегезу от христианской, лежит в сфере веры, в к-рой историч. исследования не могут иметь решающего голоса.

● *Вигуру Ф., Руководство..., т.1–2, М., 1897–99; Генкель Г.Г., Р.Саадия Гаон, знаменитый евр. ученый X в., СПб., 1895; *Корсунский И.Н., Иудейское толкование ВЗ, М., 1892; *Никольский Н.М., Талмудич. традиция об Иисусе, «Труды Белорус. гос. ун-та», Минск, 1926, № 6–7; Экзегетика библейская (по статье В.Бахера), ЕЭ, т.16; Ben-Chorin S., The Image of Jesus in Modern Judaism, «Journal of Ecumenical Studies», 1974, № 3; Hertz J.H. (ed.), The Pentateuch and Haftorahs, L., 1956; JBC, v. 2, p. 604.

ИУДЕ́О-ХРИСТИА́НЕ – христиане-евреи, к-рые после принятия христианства продолжали исполнять основные ветхозав. предписания. См. ст. Иудео-христианство.

ИУДЕ́О-ХРИСТИА́НСТВО, общее название для неортодоксальных течений и сект, выделившихся из среды евреев-христиан на рубеже 1 и 2 вв. Диапазон их взглядов был весьма широк: от тех, что считали Иисуса Христа только Пророком, на Которого сошел Дух Божий, до тех, что верили в Его мессианство и рождение от Девы. Все они сохраняли *древнеевр. язык как священный, придерживались ветхозав. обычаев (в т.ч. обрезания и хранения субботы). В лит-ре термином И.-х. не-



Апостол Иаков Старший.
Т. Рименшнейдер. Деталь алтаря

редко обозначают первоапостольскую Общину до вхождения в нее «эллинов», а также Иерусалимскую церковь, руководимую ап. Иаковом Праведным; однако такое смешение понятий неоправданно. Иерусалимская церковь была органич. частью Великой Церкви, между тем как И.-х. от нее обособилось и во 2 в. рассматривалось уже как сектантское течение (св.*Иустин, свт.*Ириней Лионский).

Христ. церковь в Иудее в 30-х гг. 1 в. насчитывала, согласно Деян 2:41 и 4:4, ок. 8 тыс. членов (в то время как фарисеев, по *Иосифу Флавию, было ок. 6 тыс., а *ессеев, по *Филону, — ок. 4 тыс.), но после войны 66–70-х гг. члены этой церкви рассеялись и к 130 г. фактически растворились в «эллинской» среде. Иудео-христ. общины, напротив, уцелели (в Галилее и различных областях Сирии). Окончательно поглотил их только ислам. Еще в 3 в. *Оригену было известно мнение, что 144 тыс. «запечатленных» (Откр 7:4) соответствует числу иудео-христиан; но он этого мнения не разделял, полагая, что в действительности их насчитывалось меньше.

И.-х. включало три группировки: 1) назореи (евр. **נוצרים**, *ноцери́м*), ближе всего стоявшие к Великой Церкви; 2) евиониты, или *эбиониты (евр. **אביונים**, *эвйони́м* — бедняки); 3) елкасаиты, группа, основанная в сев. Сирии неким Элкасаем, соединившим идеи И.-х. с элементами гностицизма. Для истории НЗ И.-х. представляет интерес в силу своих генетич. связей с Иерусалимской церковью. Оно имело собств. Евангелие, к-рое иногда называли Евангелием евреев (см. ст. Апокрифы), а иногда давали ему имя ап. Матфея. По уцелевшим цитатам можно заключить, что оно не было тождественно с нашим 1-м Евангелием, а могло быть переработкой одного из текстов *досиноптич. традиции. И.-х. не было затронуто греко-римским влиянием, что сказалось даже в самоназваниях общин. Мн. из иудео-христиан отвергали учение ап. Павла о *Законе. Из кругов И.-х. вышли т. н. *Климентины. И.-х. исчезло окончательно ок. 6–7 вв.

■ *Е в с е в и й, Церковная история, БТ, сб. 23–25, 1982–84; *Е п и ф а н и й Кипрский, Творения, ч.1, М., 1863; *И р и н е й Лионский, Соч., СПб., 1900²; P i n e s S., The Jewish Christians of the Early Centuries

of Christianity According to New Source, Jerusalem, 1966.

● *Даниелу Ж., Богословие иудео-христианства, «Символ», 1983, № 9; *Добшютц Э., Древнейшие христ. общины, в кн.: Общая история европ. культуры, т. 5, СПб., 1908; Евиониты, ПБЭ, т. 5, с.198–99; *Кассиан (Безобразов), Завещание иудео-христианства, ПМ, 1931, вып. 2; Николаев Ю., В поисках за Божеством, СПб., 1913; Писарев Л.И., Иудействующие еретики первохрист. эпохи, ПС, 1914, № 3,5; *Ренан Э., Евангелия: Второе поколение христианства, СПб., б.г.; то же, М., 1991; *Троицкий С., Елкезаиты, ПБЭ, т. 5, с. 425–26; Briand J., Eglise judéo-chrétienne de Nazareth, P., 1975; BTS, 106, 110, 115; *Fitzmyer J.A., Jewish christianity, Missoula (Mont.), 1976; Schoeps H.J., Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tüb., 1949; RGG, Bd. 3, S. 967.

ИУДИ́ФИ КНИ́ГА, *неканонич. книга ВЗ. Сохранилась только в греч. пер., но оригинал, вероятно, был написан на евр. или арам. языке. Содержит 16 глав. По форме и сюжету И.К. примыкает к *Историческим книгам ВЗ, однако события, описанные в ней, неизвестны из др. книг ВЗ. Более того, есть основания полагать, что И.К. представляет собой апокалиптич. *мидраш, свободно интерпретирующий прошлое.

Согласно И.К., некогда ассир. царь Навуходоносор, правивший в Ниневии, и мидийский царь Арфаксад вели между собой войну. Навуходоносор победил и, покончив с врагом, решил наказать страны, к-рые ему не помогали, в т.ч. и Иудею. Народ ее недавно вернулся из Плена и был не в состоянии защитить себя. Вся надежда была на Бога. Поэтому первосвященник отправил посланцев в ключевой город Ветилую (в др. книгах ВЗ не упоминается) и просил стоять твердо, когда к его стенам подойдет военачальник Навуходоносора Олоферн. Найдя город готовым к обороне, Олоферн пришел в ярость. Аммонитянин Ахиор объяснил ему, что этот народ можно победить, только если он впадет в грех и лишится защиты своего Бога. На это Олоферн ответил, что кроме Навуходоносора нет бога. Началась длительная осада. Но город был спасен благодаря подвигу набожной женщины по имени Иудифь (что переводится как иудеянка). Она хитростью проникла в стан Олоферна и обезглавила его. Узнав о гибели вождя, враги бежали.

В этом рассказе воспевается вера и готовность защищать отечество. Истор. же факты были для автора лишь поводом рассказать об этом. Поэтому он далек от точности. Так, известно, что Навуходоносор не был царем ассирийцев и правил в Вавилоне, а не в Ниневии; возвращение иудеев из Плена (538 до н.э.) произошло после смерти Навуходоносора (562). Олоферн был полководцем персидского царя Артаксеркса III (358–338). Вероятно, библ. писатель воспользовался преданием о походе Олоферна в Иудею в 4 в. до н.э. и придал событиям «ассирийскую» окраску.

Совр. экзегеты полагают, что И.К. была написана во 2 в. до н.э., когда шла война с язычниками, пытавшимися ниспровергнуть веру в единого Бога (см. ст. Второго Храма период). Религ. смысл книги заключен в речи и молитве главной героини (8–9 гл.). «Ибо не во множестве сила Твоя, — говорит Иудифь, обращаясь к Господу, — и не в могучих могущество Твое; но Ты — Бог смиренных, Ты — помощник умаленных, заступник немощных, покровитель упавших духом, спаситель безнадежных... Вразуми весь народ Твой



Иудифь и Олоферн.
Гравюра Г. Доре

и всякое племя, чтобы видели они, что Ты — Бог». Борьба с противником становится в И.К. образом духовной борьбы против тех, кто ставит себя выше Бога, и приобретает черты апокалиптич. битвы с врагами Божьими.

● Б. Н., В чем сущность еврейства (анализ Кн. Иудифь), ВиР, 1907, № 3; *Д р о з д о в Н.М., Историч. характер кн. Иудифь, ТКДА, 1876, № 4–5; *И о с и ф, Кн. Иудифь, ТБ, т.3; *Р ы б и н с к и й В., Иудифь, ПБЭ, т.7, с. 570–75; APOT, v. 2, p. 242–67; B r u n s J., Judith, NCE, v.8; *S t e i n m a n n J., Lecture de Judith, P., 1953.

ИУ́ДЫ АПО́СТОЛА ПОСЛА́НИЕ, канонич. книга НЗ, входящая в число *Соборных посланий. Включает 1 главу (25 ст.).

Автор и датировка. Послание написано от лица, называющего себя «рабом Иисуса Христа, братом Иакова» (1:1). Очевидно, читатель должен был без пояснений понять, кто этот Иаков. Едва ли можно сомневаться, что это не кто иной, как Иаков Праведный, именовавшийся Братом Господним. Среди «братьев Господних» в Мк 6:3 упомянут Иуда, к-рый, по-видимому, и есть автор Послания. И.а.П. содержит ссылки на иудейские *апокрифы и предания, что указывает на принадлежность писателя к кругам христиан-евреев. О жизни Иуды почти ничего не известно. Вероятно, он, как и Иаков, уверовал только после Воскресения (Ин 7:5; Деян 1:14). Он был женат (1 Кор 9:5); его внуки жили в Сирии и пользовались большим уважением среди христиан (*Евсевий. Церк. история III, 19–20). «Постановления Апостольские» называют Иуду преемником Иакова, однако, по Евсевию, Иакову наследовал Симеон. Хороший греч. язык И.а.П. можно объяснить тем, что апостол, как и св.Петр, прибегал к услугам секретаря.

Написано Послание, скорее всего, после 70 г., когда большинство апостолов уже умерло и в Церкви стали появляться первые лжеучения (1:17-18). Именно эти лжеучения, вызывавшие раскол в общинах, и послужили поводом для написания И.а.П. Во 2 Петр есть совпадения с И.а.П. Большинство экзегетов считает, что И.а.П. было написано раньше, хотя ряд толкователей (в том числе А.*Глаголев) склоняются к хронологич. приоритету 2 Петр.

Композиция, содержание, учение. Послание можно разделить на 4 части: 1) вступление, цель Послания (1–4); 2) примеры возмездия за грехи, взятые из ВЗ и преданий (5–7); 3) предостережение от лжеучителей (8–23); 4) заключение (24–25). Боговдохновенный автор призывает стойко держаться веры, «однажды преданной святым». Он видит опасность, угрожающую Церкви со стороны тех, кто злоупотребляет христ. свободой. Свое «распутство» эти «мечтатели» оправ-

дывают «надутыми словами». Они служат соблазном на вечерях любви, превращая их в светские пиршества («без страха утучняют себя»). Предостережения наставников «мечтатели» отвергают. Для них ничего не значит духовная власть церк. руководства. Поэтому апостол сравнивает их с братоубийцем Каином и с Кореем, возмутившимся против Моисея. «Это — ропотники, ничем не довольные». Попирая нравств. заповеди, они фактически отвергают Христа (4). Суровый тон обличения показывает, что соблазн нестроений и равнодушие к нравств. чистоте были серьезной опасностью для общин уже на исходе 1 в. Т.о., И.а.П. провозглашает нераздельность истинной веры и верности этич. заповедям Евангелия.

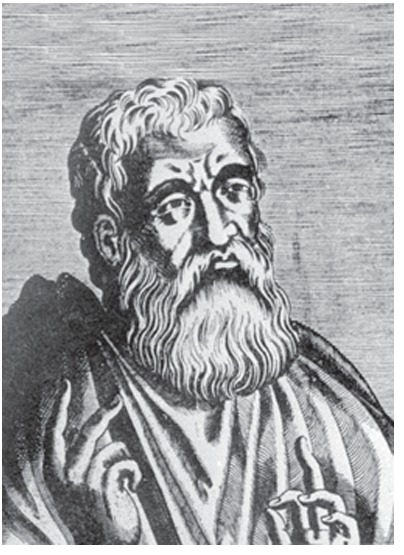
Послание было признано каноническим не позднее нач. 2 в. Оно есть в *Мураториевом каноне, но в 4 в. Евсевий все еще относил его к числу *антилегомена.

● Баркли У., Толкование Посл. Иоанна и Иуды, Вашингтон, 1986; *Богдашевский Д.И., Послание св. ап. Иуды, ТКДА, 1908, № 11; его же, Иуда апостол и его Послание, ПБЭ, т.7, с.520–27; *Глаголев А., Соборное послание ап. Иуды, ТБ, т.10; еп.*Кассиан (Безобразов С.С.), Христос и первое христ. поколение, Париж, 1950; Начало ересей в Церкви Христианской (из *Шаффа Ф.), М.Митропольского, ПО, 1861, т.6; Орлин И.И., Соборные послания ап.Иакова, Первое и Второе ап. Петра и ап. Иуды, Рязань, 1903; *Briggs C., Epistles of St.Peter and St. Jude, N.Y., 1910; JBC, v. 2; RFIB, t. 2; см. также ст. Соборные послания.

ИУСТИ́Н, Юстин (Ἰουστῖνος), ФИЛОСОФ, мч. (ок.100–165), греч. христ. апологет.

Род. в языч. семье в древнем Сихеме (г. Неаполь, *Палестина). Поиск истины привел его к философии, но полностью ни одна из систем метафизики И. не удовлетворяла. Казалось бы случайная встреча с неизвестным человеком у моря привела его к чтению Библии. Под влиянием книг пророков в нем совершился внутренний переворот: он понял, что истинная мудрость заключена в христианстве. После этого, ок.135, И. приехал в Рим и принял деятельное участие в жизни Церкви. Он продолжал именовать себя философом, но его философия была уже иной, просвещенной светом Евангелия.

И. внес в христианство новую идею, утверждая, что в язычестве, как и в ВЗ, было предчувствие истины. Он не отвергал того ценного, что нашел у греко-рим. мыслителей. И. хотел также доказать правительству, что его единоверцы не группа заговорщиков, а честные граждане, не заслуживающие политич. преследований. С этой целью он написал два открытых послания (апологии), 1-е из к-рых было адресовано имп. Антонию Пию, а 2-е — Марку Аврелию. И. вел также полемику с гно-



Иустин Философ

стиками, *Маркионом и язычниками. По доносу кинического учителя Кресцента И. был арестован и умер мученической смертью. Из трудов И. многие не сохранились, а нек-рые, носящие имя И., ему не принадлежат («Увещание к эллинам», «Послание к Диогнету», «Речь к эллинам» и др.). Из подлинных уцелели лишь две Апологии и «Диалог с Трифоном иудеем».

Для библ. науки сочинения И. важны потому, что они: 1) содержат ранние свидетельства о Евангелиях и 2) являются образцом христ. понимания Библии, как оно сложилось 100 лет спустя после Пятидесятницы. Кроме того, будучи уроженцем Палестины, И. знал мн. предания о еванг. временах.

Взгляды И. на Библию. Став христианином под влиянием *пророческих книг, И. всегда настаивал на *единстве двух Заветов. Оба даны одним и тем же Богом, но именно по воле Божьей старый Закон заменен новым, «вечным и совершенным» (Диалог, 11). Он, впрочем, допускал снисхождение к тем христианам-евреям, к-рые «по слабости духа» желают сохранить старые обычаи. Такой христианин, если он «будет уповать на Христа и исполнять вечные и естественные правила справедливости и святости, жить с христианами и верующими, но... не будет склонять их обрезываться, как он сам, соблюдать субботы и другое подобное, то я думаю, таких должно принимать и иметь общение во всем с ними, как с родственниками и братьями» (Там же, 47).

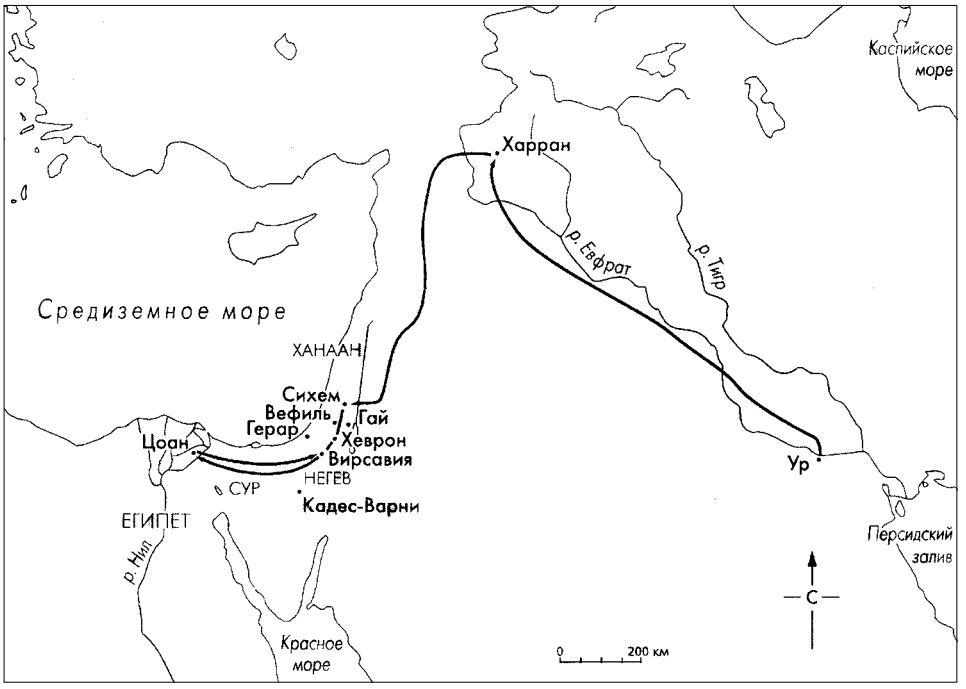
Исповедуя веру в *боговдохновенность Писания, И. понимал ее в духе *вербализма, сравнивая пророков с актерами антич. драмы, к-рые повторяют не собств. слова, но слова автора. Автор же Писания — Дух Божий (1 Апология, 36). Прибегая к прообразовательному толкованию ВЗ, И. не был чужд известных преувеличений и искусств. аналогий. *Фаррар справедливо замечает, что экзегетика «была его слабой стороной». Впрочем, приверженность к иносказаниям и *аллегориям И. разделял со всеми толкователями того века.

Свидетельства И. о *канонических книгах НЗ. И. был знаком с *аграфами и преданиями о жизни Христа (напр., Диалог 78, 88), но он ссылается и на ряд канонич. книг. Примечательно, что Евангелия он называет просто «сказаниями апостолов» или их «записями». Прямо он называет только Апокалипсис Иоанна. Тем не менее очевидно, что И. знал Ев. от Матфея, т.к. он упоминает о тех событиях, к-рые есть только в этом Евангелии (напр., о бегстве в Египет). Тексты из Мф и др. Евангелий И. часто приводит неточно, но там, где текст *Септуагинты евангелистами изменен, он следует за евангелистами (Мих 5:2; Мф 2:5-6; 1-я Апология, 34). Приведя рассказ из Мк о том, как Господь назвал сыновей Зеведеевых Воанергес, И. называет своим источником «Воспоминания Петра» (согласно *Папию, Марк излагал учение Петра; см. ст. Евангелия). Что касается Лк, то И. знал и это Евангелие (что видно из его слов о Благовещении, Диалог, 100). Даже самые скептич. критики вынуждены были признать, что И. знакомо и 4-е Евангелие. Тот факт, что И. чаще цитирует ВЗ, чем НЗ, объясняется его эпохой. В 1-й трети 2 в. ВЗ уже был признан Церковью как Свящ.Писание, а *канон НЗ находился в стадии формирования и отбора.

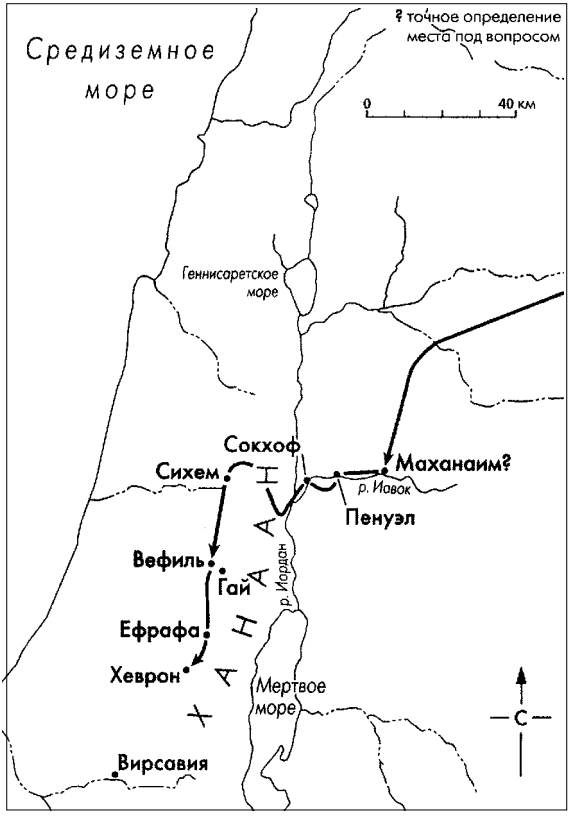
■ Е в с е в и й, Церк. история, БТ, сб. 23–25, 1982–84; *Е п и ф а н и й Кипрский, Об ересях, 45; блж.*И е р о н и м, О знаменитых мужах («De viris illustribus»), 23; O w e n E., Some Autentic Acts of the Early Martyrs, L., 1927.

◆ M i g n e. PG, t.6; самое полное изд.: J.C.T.Otto, vol. 1–5, 1876–81[5]; в рус. пер.: Соч. св. И. Философа и Мученика, М., 1895[2], репр., М., 1995.

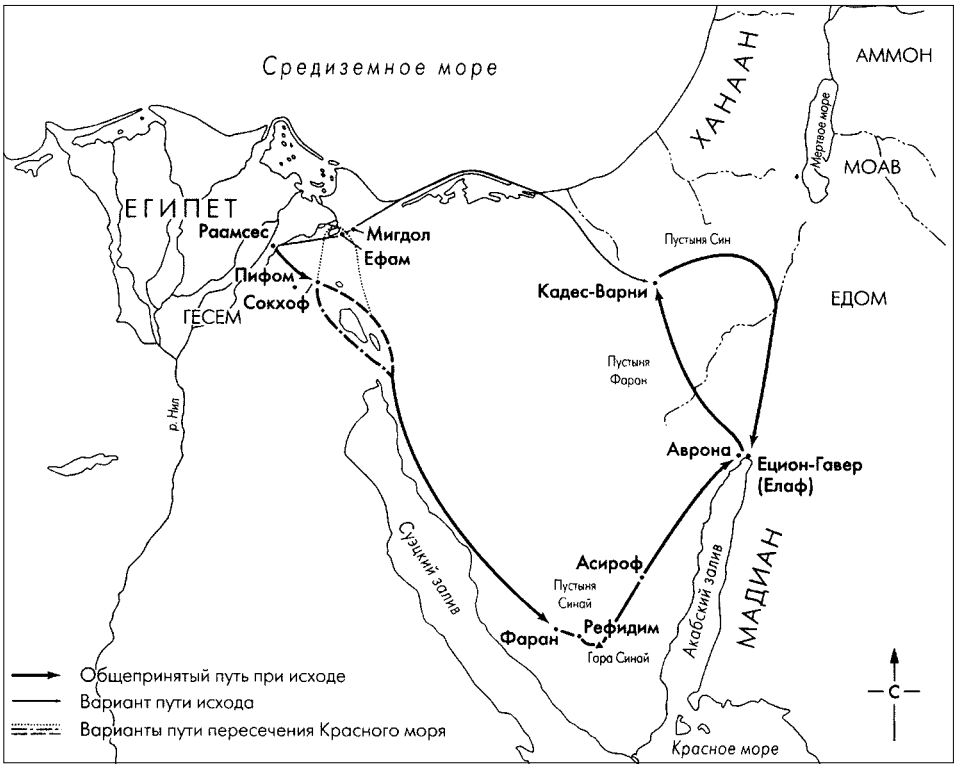
● Г у с е в Д.В., Период христ. письменности с половины II до начала IV века. Св.И., мученик и философ, Каз., 1898; И в а н о в Н.И., Св.мученик И. Философ, ЖМП, 1966, № 6, 7; Н. Л., Очерк существующих в церк.-историч. лит-ре суждений о богословских воззрениях св.И. Мученика, ЧОЛДП, 1881, № 10–11; ПБЭ, т.7, с. 583–91; [С м и р н о в С.К.] Жизнь св. И., мученика и философа, ПТО, т. 8; *С п а с с к и й А.А., Св. И. и синоптич. Евангелия, ПО, 1889, № 5–6; J o l y R., Christianisme et philosophie, P., 1973; Q u a s t e n. Patr., v.1, p.196; см. также ст. Святоотеческая экзегеза.



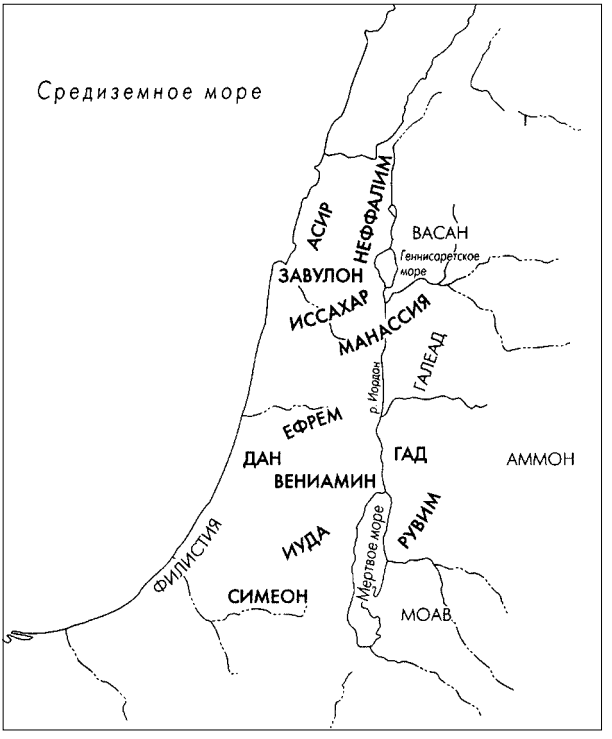
Путь Авраама в землю обетованную



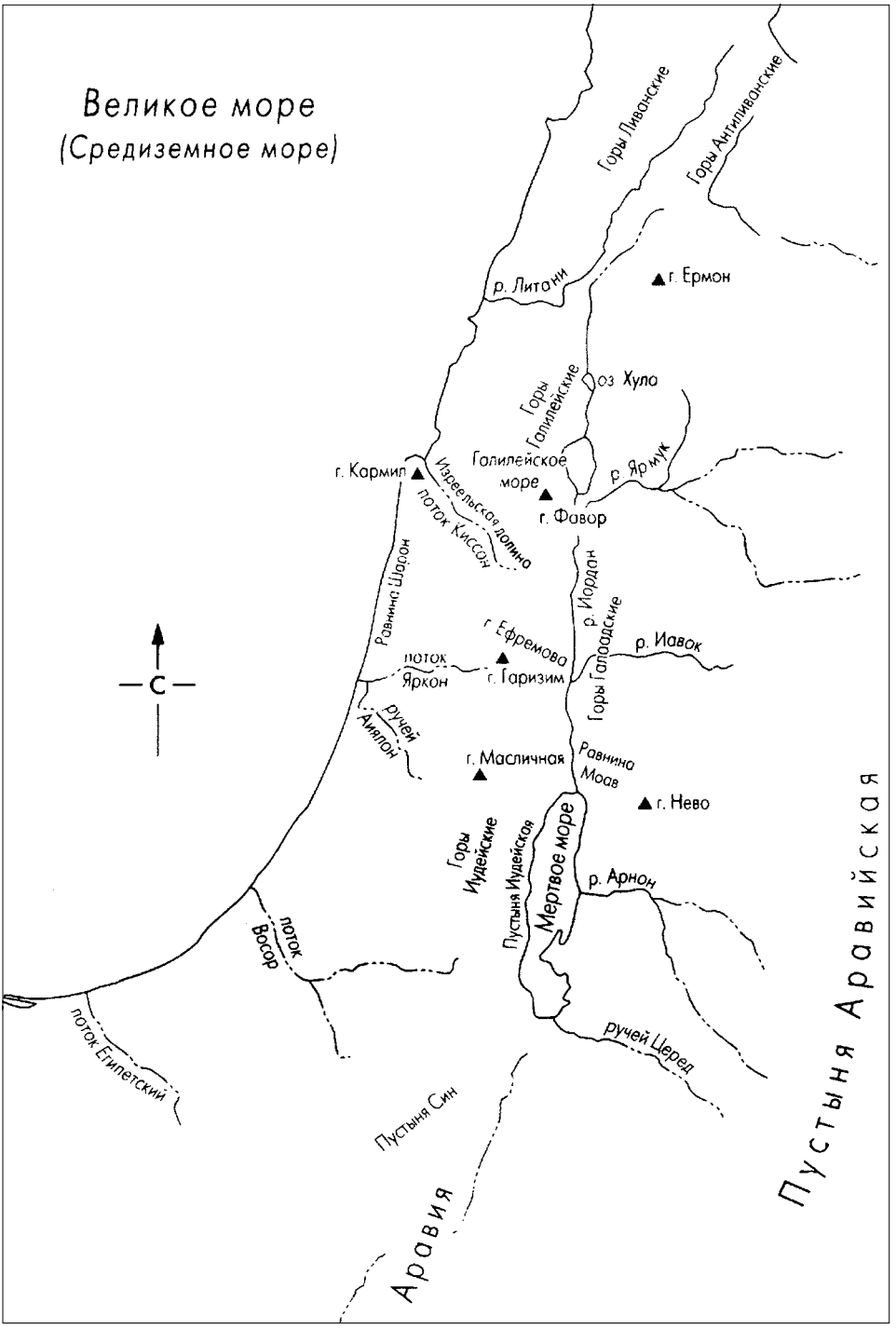
Возвращение Иакова в Ханаан



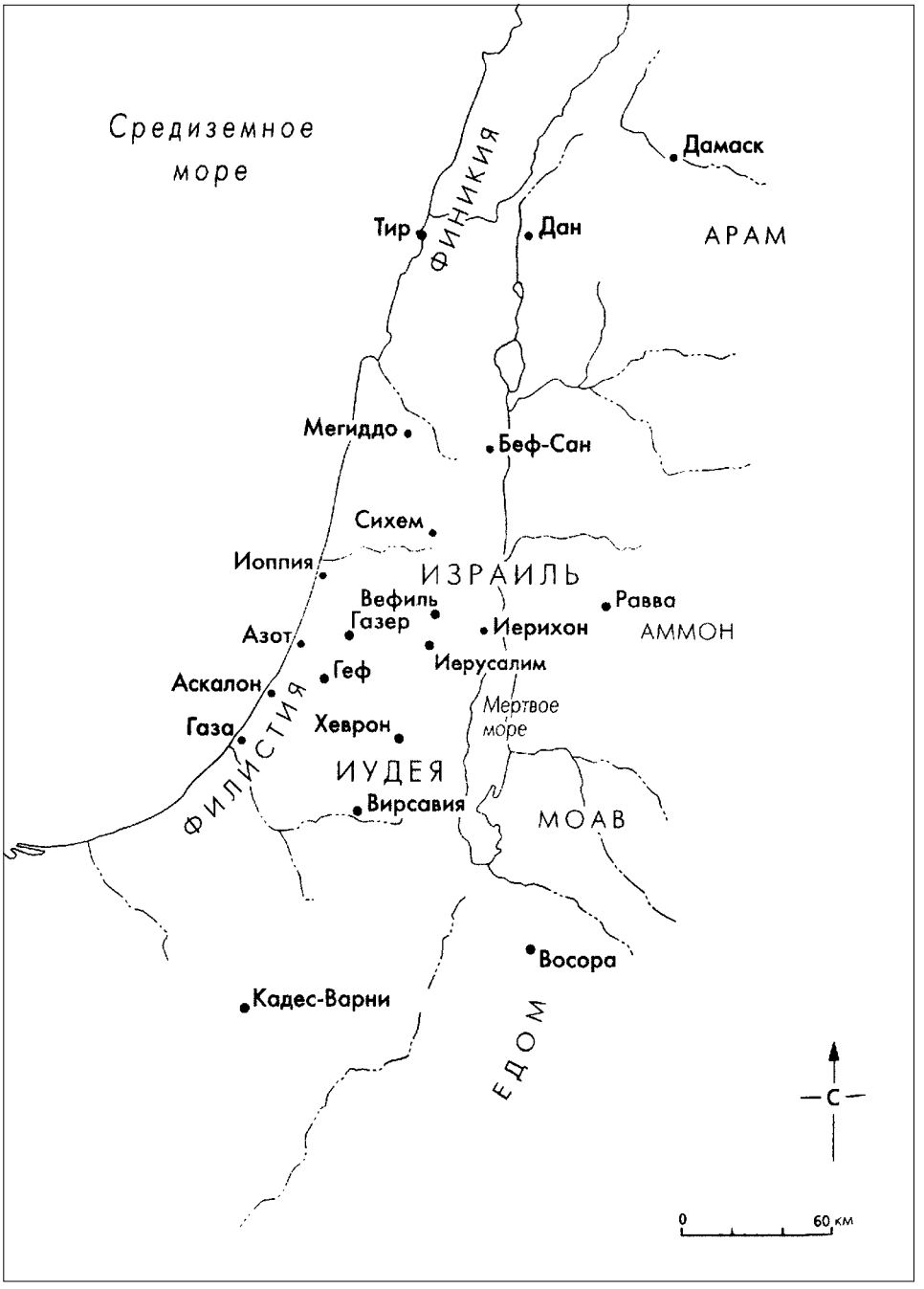
Исход из Египта



Раздел земли между двенадцатью коленами



Географическая карта Палестины



Разделенное царство

ISBN 5-89831-026-6



Александр МЕНЬ

БИБЛИОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ

ТОМ ПЕРВЫЙ

Корректоры:
Наталия Вторушина,
Тамара Горячева,
Марина Краснухина

Компьютерный набор:
Ольга Вайнер

Компьютерная верстка:
Сергей Иванов