

Д

ДАГА́ЕВ Нестор Константинович (1871–?), рус. правосл. библиист 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.

ДАЙССМАНН (Deissmann) Адольф (1866–1937), нем. протестантский библиист, 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 ἁγράμματοι (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 (*Глубоковско-го, *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,

с.976–77; Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, 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» («Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch», Frankfurt, 1922²). 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 Jesu, 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 котором 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 плодотворностью 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», Р., 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 обьят 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», Р., 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 тек-

стов в работе «Рукописи Мертвого моря и происхождение христианства» («Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme», Р., 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 святующее 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», Р., 1958). Исследователь скрупулезно изучил все тексты, к-рые относились к иудео-христианству (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», Р., 1966). Кн. «Иоанн Креститель, свидетель Агнца» («Jean-Baptiste témoin de l'Agneau», Р., 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», Р., 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 библик. критики, но стоял на традиционной платформе, скептически относясь к модным малообоснов. гипотезам.

◆ L'Eglise des apôtres, Р., 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; DС, р.293–94; Епс.Кат., т.3, s.1012–13; NCE, v.17.

ДАНИЕЛЬ-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 при-

надлежат 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 библик. 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», Р., 1943) и «Иисус и Его время» («Jésus en Son temps», Р., 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»). Увлечательно 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», Р., 1955) открывает вторую серию цикла, общее название которой «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 слышали 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 Божь-

его 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, Р., 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, Р., 1959–67, vol 3; Enc.Kat., t.3, s.1007–09.

ДАНИИЛА ПРОРОКА КНИГА, 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 араам. 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 араам. переводы заменили утраченный евр. оригинал; другие полагали, что книга была написана на араам. 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 осквернились «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. שֵׁנִי בְּרִי, *БАР-ЭНÁШ*) 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 воз-

несся 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,
 веки, 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. Культурная 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 араам. слова *רָזַז*, *RAZÁ* — тайна, от иран. *raz*; 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), Нериглиссар (560–56), Лабаш-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, араам. 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 Антиоком 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, несколько 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 а р е н е б о р ь б ы сил добра и зла, которая завершится торжеством Ц а р с т в а Б о ж ь е г о.

4. Мессеианское 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 продолжают. И тогда ему было открыто, что полоса бедст-

вий увеличена в 7 раз (ср. Лев 26:21), после чего наступит мессеианское время. Эта полоса невзгод охватывает не 70 лет, как говорил Иеремиа, 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 Киrom II (538), согласно Д.п.К., «до вождя помазанника», евр. **תָּוִן פִּשְׁמָ**, *МАШЙАХ НАГЙД* (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. Веденский 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. библич. 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, ПГО, 1871, № 24; свящ. Рязумовский А.Ф., Св. прор. Даниил и его книга, СПб., 1891; *Смир-

нов 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; Delsor M., Le Livre de Daniel, P., 1971; NCCS, p.650; Porteous N.W., Das Buch Daniel, Gött., 1968². См. также ст. Второго Храма период.

ДАНТЕ 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 которой 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 библич. 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 библич. 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 двойного 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 библи. образы Древа жизни, земного Эдема,

Вавилонской блудницы и т. д. В небесных обителях Д. встречает библи. 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).

◆ Ореге, 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 библи. 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).

ДАТИРÓВКА БИБЛÉЙСКИХ 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 относительно 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 определены 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. *Ириней 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. (*Вишпер, *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 библиографии. *исагогики.

Определенную помощь в установлении Д.б.к. оказывают древние памятники внебиблич. круга.

● *Брюс Ф., Документы НЗ: достоверны ли они, пер. с англ., Чикаго, 1988; *Карташев А.В., Ветхозав. библич. 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; RFIВ. См. так-

же ст.: Исагогика; Историко-литературная критика, статьи об отд. свящ. книгах.

ДВОЕБЕРИЕ 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 дополненная 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 культурами (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. Крайсина «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 которого характерно изображение богов, стоящих

на тельцах (или львах). Однако вполне вероятно, что изображения 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).

● Г о р д о н С., Ханаанейская мифология, в кн.: Мифологии древнего мира, пер. с англ., М., 1977; Идолы и идолопоклонство в Библии, ЕЭ, т. 8; К - и й [К а з а н с к и й П.И.], Состояние Иудейского царства при Езекии, Манассии, Аммене и Иосии, ЧОЛДП, 1875, № 2; МНМ, т.1, с.456–60; П а л ь м о в М.С., Идолопоклонство у древних евреев, СПб., 1897; е г о же, Науч. мнения о происхождении идолопоклонства у древних евреев, ХЧ, 1897, № 7; *П и п е р о в Б., Ваал и Астарта, ГДА, т.7 (33), 1957–58, София, 1958; Ш и ф м а н И.Ш., Угаритско-финикийская лит-ра, ИВЛ, т.1; см. также работы *Брайта, Р. *Киттеля, *Риччотти и др. общие труды по истории ВЗ.

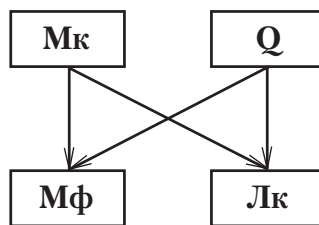
ДВОЙНАЯ ТРАДИЦИЯ В ЕВАНГЕЛИЯХ, сходство или буквальное совпадение мест в двух *синоптич. Евангелиях — в Мф и Лк, в Мф и Мк, в Мк и Лк.

ДВУСТЫШИЕ — см. Поэтика Библии.

ДВУХ ИСТОЧНИКОВ ТЕОРИЯ — 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 сдела-

ли 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; Fei h e P. und B e h m J., Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg, 1965¹⁴; JBC, v.2, p.40; RFIB, v.2; RGG, Bd.2, S.754.

ДЕ ВЕТТЕ (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, пиелистов, 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 Ветте

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, В., 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, Исая 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; *Handschin P., W.M.L. de Wette als Prediger und Schriftsteller*, Basel, 1958; *Kraus, S.160–75*; *RGG*, Bd.2, S.158.

ДЕ ВО́ (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 которой 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 которого вышел уже посмертно. В 1-м томе, который 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; Богарт 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; В е н о и т Р., *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. δεῦτερος — 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.

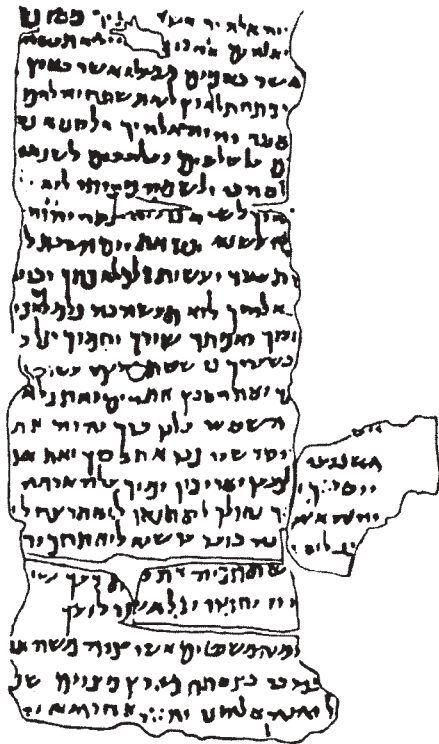
ДЕВТЕРОНО́МЙСТ, или автор Второзаконнической истории — см. Исторические книги Ветхого Завета.

ДЕКАЛО́Г (греч. δεκάλογος — Десятословие), десять Моисеевых заповедей. Само слово Д. является переводом евр. наименования заповедей — עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים, *АСЭРЕТ ХА-ДЕВАРИМ* (Исх 34:28), «десять слов», к-рые были на-

писаны «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 богооткр. заповедей Д. заключается в том, что он связывает служение Богу не 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. «закключаются в сем слове: люби ближнего твоего, как самого себя» (Рим 13:9). Иными словами, закон скрижалей содержит ядро *этического монотеизма.

Представители школы *Вельхаузена, 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 не мог существовать в столь раннее время. Анализируя особенности Д., Р. Киттель и др. библеисты (*Брайт,



Древнейший текст Декалога.
Патирус 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, что — 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. *Ириней 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 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 В., Ten Comandments, L., 1966. См. также работы Дж. Брайта, Р.*Киттеля и Дж. Э. Менденхола и ст. Пятикнижие.

ДЕЛИЧ (Delitzsch) Франц Юлиус (1813–90), нем. протестантский богослов, библиист и востоковед. Род. и учился в Лейпциге, где впоследствии был профессором ун-та каф. Свящ. Писания (кроме того, преподавал в Ростокке 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. исследование, 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. Исаяи 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; ОДСС, р.390; RGG, Bd.2, S.74–5.

ДЕЛИЧ (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 (лекция 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 библии; 3) исключение ВЗ из традиции Церкви, как предлагал Д., привело бы к отказу от тех основ, на которых строился НЗ, т. е. 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 библии 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. лит-ры, БВ, 1905, № 2, 10; ОДСС, р.390. См. также библиогр. к ст.: Древний Восток и Библия; Панвавилонизм в библеистике.

ДЕМИФОЛОГИЗАЦИЯ, термин, введенный в богословие и экзегетику *Бультманом для обозначения интерпретации смысла Свящ. Писания с учетом древних форм передачи *ке-ригмы.

Этот герменевтич. подход не является чем-то новым в богословии, и принципы его зависят от того, что вкладывается в понятие «миф». Суще-

ствует множество его определений (см. ст. Миф и Библия); здесь же мы выделим три аспекта.

1) «Миф-сказка» — чистая фикция, лишенная глубинного содержания. Такого расхожее значение слова «миф», и так его воспринимают применительно к Библии крайние рационалисты.

2) «Миф-мифологема», или использование символично-образного языка для выражения сверхчувств. реальности. Такого рода мифологема 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 библии 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 з а п р е д е л ь н о с т и (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 апофа-

тич. 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. Надисторическое значение и выражено в образе, подобном действию: 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 постигаю-

щею 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 действительностью, между тению или изображением 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, что 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 продолжают до нашего времени (см. ст. Миф и Библия).

6. Рационалистическая и либерально-протестантская Д. относилась к области мифа в Библии все, что не находило 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 «де-

мифологизируется» (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 *тюрингенской 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 действительной 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 библич. 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 библич. 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 унижительное 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 динами-

ческим 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 которой 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 кон-

статированию 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 Бульмана.

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 разума оболочку, обволакивающую его плоть и воспринимает его на уровне мыслимого (разр. наша. — А. М.); повторяем, не рационалистического рассуждения, а созерцательного разума. 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. Бульмана. Свою концепцию Д. Бульман впервые сформулировал в 1941 в работе «Новый Завет и мифология». Она содержала проект переосмысления НЗ, осуществить к-рый, по Бульману, 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 Бульман 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 Бульмана были связаны с экзистенциальной философией М. Хайдеггера (см. ст. Экзистенциалистские толкования Библии) и его собств. пониманием мифа. По его определению, миф есть д о н а у ч н ы й 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 Бульману, сводится к четырем гл. пунктам: 1) представлению о «трехэтажной Вселенной» (небо, земля, преисподняя); 2) идее «схождения» в «дольный» 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 Бульман, 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 значил 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: что 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. библич. 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 мифологии. 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 мифологием 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 с х-я 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 внебиблич. *мистицизма (дзэн, йога, кришнаизм и т. д.).

Тем не менее, как показывает история библич. 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 учение. 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 провозвещения.

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 Благовес-

щении 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; Г и б е р (*Ж и б е р) П., Евангелия: вера и история, «Логос»,

1972, № 6; К у б л а н о в М.М., Возникновение христианства, М., 1974; *К ю н г Г., Быть христианином, пер. с нем., [Тюбинген], 1974; М а к к у о р и Д.ж., Принципы христ. теологии, в кн.: Мартин Хайдеггер и теология, ч.2, М., 1974; прот. М е н ь А.В., Историки религии, Брюссель, 1981²; Совр. буржуазная философия и религия, под ред. Богомолова А.С., М., 1977; *Т р о ф и м о в а М.К., Некоторые проблемы изучения раннего христианства, в ее кн.: Историко-филос. вопросы гностицизма, М., 1979; У г р и н о в и ч Д.М., Попытка «экзистенциальной» интерпретации христианства, ВФ, 1966, № 8; *В е r d i a e f f N., Vérité et Révélation, trans. du russe, Neuchâtel, 1954; *В u l t m a n n R.К., Jesus Christ and Mythology, L., 1960; *J a s p e r s K., B u l t m a n n R.К., Die Frage der Entmythologisierung, Münch., 1954; L a n e D.A., The Reality Christology: an Essay in Christology, Dublin–N.Y., 1975; М а с q u a r r i e J., An Existentialist Theology, Harmondsworth, 1973; *P e r r i n N., The Promise of Bultmann, Phil., 1969; RGG, Bd. 2, S. 496; *R o b i n s o n J.A.T., Honest to God, Phil.–L., 1963; *W r i g h t G.E., God Who Acts: Biblical Theology as Recital, Chi., 1959.

ДЭНТАН (Dentan) Роберт (р. 1907), амер. протестантский библист. Был профессором Свящ. Писания ВЗ в ряде богосл. школ США. Участвовал в палестинских археологич. экспедициях. Специалист по библи. *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 библи. богопознания. Мн. статьи Д. по библиестике помещены в Британской и Американской энциклопедиях,

а также в «Interpretator's Dictionary of the Bible» (IDB).

◆ Preface to Old Testament Theology, 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.

ДЕЭСХАТОЛОГИЗАЦИЯ, 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.

ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ АПОСТОЛОВ (греч. Πράξεις Ἀποστόλων), пятая книга новозав. канона, к-рая является непосредственным продолжением Ев. от Луки, точнее, 2-й частью книги одного автора, адресованной новонаначальному 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 к о н ц е н т р и ч е с к и м и к р у г а м и: 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. Деесписатель якобы не хотел бросать тень на имперские власти. Но гипотеза эта маловероятна. 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 деесписатель 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. обуславливает 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 араб.) 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 деесписатель 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. *Ириной 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 посту-

пил 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, овеванным 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.? Некоторые 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. библич. 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 словословия 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 некоторое 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. *Феофил акт (Болгарский), Толкования на НЗ, кн.1–6, СПб., 1911.

● Прот. *Афанасье в 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., 1903²; 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., 1899²; 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., 1886³; 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 библич. 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., 1905²; *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., 1868²; 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; Николлин 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. аганы, 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; Чельцов 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, БВс, 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.: *Voismard M.-E., Lamouille A., Le texte occidental des Actes des Apôtres, vol. 1–2, P., 1984; Dauviller J., Les Temps apostoliques, 1-er siècle, P., 1970; Feine P., Behm J. und *Kümmel W.G., Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg, 1965¹⁴; *Harrington W.J., The New Testament: Record of the Fulfilment, Garden City (N.Y.), 1976; JBC, v.2; NCCS; RFI, t.2; RGG, Bd.1, S.561–63.

ДЖОТТО (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 Богородицы. Б. ч. их основана на апокрифич. сказаниях Протоевангелия Иакова.

● **А л п а т о в** М.В., Итал. искусство эпохи Данте и Джотто, М.–Л., 1939; **С о л о м и н** Г.К., Джотто Ди Бондоне, СПб., 1914.

ДИАСПОРА (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; **Мелхов 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 язык. 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 предис-тории 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 с в е р х и с т о р и ч е с к о е 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 *Бульмана, 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.

ДИГЛÓТТА (греч. δι- — дважды и γλῶττα — язык) — синоним *билингвы.

ДИДАХÉ (греч. διδασχῆ — учение), или Учение Двенадцати апостолов (полное название: «Учение Господа, преподаваемое народам через Двенадцать апостолов» (Διδασχῆ 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 (Вриенниоса), 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 ббльшей 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., 1895²; 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., 1916³; *Т о л с т о й Л.Н., Учение Господа, преподавшее 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.

ДИДИМ (Διδυμος) 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 теологиумы 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 papyrus 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 ведали истины, которой они были символом, — в частности, это относится к Псалмопевцу, к пророку Исае. 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; Leopoldt 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; Vardy G., Didyme l'Aveugle, P., 1910; Viennert W., «Allegoria» und «Anagoge» bei Didymos dem Blinden, В.-N.Y., 1972.

ДИДОН (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. стре-



Анри-Мартен Дидон

мился 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.

◆ В рус. пер.: Доказательства божественности Иисуса Христа, М., 1899.

● ПБЭ, т.4, с.1028–29; Епс.Кат., т.3, s.1306.

ДИЛЛЬМАНН (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., 1875³). Лекции Д. по экзегетике были посмертно изданы его учеником Р.*Киттелем («Handbuch der alttestamentlichen Theologie», Lpz., 1895). Как библиист 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 аросугри, В., 1895.

● ODCC, p. 403.

ДИМИТРИЙ (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.

ДИОДОР (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; *Н а г н а с к А., 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.).

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ (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 ото-

ждествляют его с грузинским мыслителем Петром Ивером.

Труды Д. А. представляют собой христ. переосмысление неоплатоновского *мистицизма в духе *апофатического богословия. Библи. 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 библи. 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 промышленного, 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. библи. 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.

◆ *Migne*. 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; *Прохоров Г. М.*, Послание Титу-иерарху Д. А. в слав. пер. и иконография «Премудрость созда себе дом», ТОДРЛ, т. 38, 1985.

● *Безобразов М. М.*, Творения св. Д. А., БВ, 1898, № 2; *Нуцубидзе Ш. И.*, Тайна Псевдо-Д. А., Тбилиси, 1942; *Скворцов К. И.*, Исследование об авторе соч., известных с именем св. Д. А., К., 1871; свящ. *Флоровский Г.*, Визант. отцы V–VIII вв., Париж, 1933; ФЭС, с. 547 (там же см. осн. библиогр. на иностр. яз.); ODCS, p. 406–07.

ДИОНИСИЙ (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 освободи-

ли 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. Все-го 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 комментариях 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 библич. 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 ведения и разум речи. Я не отрицаю, что и тот (т. е. автор Апокалипсиса. — А. М.) видел Откровение, получил ведение 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., 1882², т.1; Viener W.A., Dionisius von Alexandrien, В.-N.Y., 1978. Библиогр. на иностр. яз. см.: Quasten. Patr., v. 2, p.101–09. См. также ст. Святоотеческая экзегеза.

ДИТТЕЛЬ Вильям Францевич (1816–48), рус. востоковед и путешественник. Окончил Казанский ун-т; преподавал вост. языки в С.-Петербур. 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.

ДОБРОНРАВОВ Николай Павлович — см. Николай (Добронравов), еп.

ДОБРОТВОРСКИЙ 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.

ДОБШЮТЦ (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.

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 возвешение 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.



Чарльз Гарольд Додд

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, что 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.

ДОДЕРЛЯЙН (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 Йенском ун-те. В историю библеистики Д. вошел как первый автор, детально обосновавший теорию, согласно к-рой Кн. прор. Исаяи, 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. Исаяи пророка Книга.

- ◆ Sprüche Salomons, Altdorfi, 1778.
- Enc. Kat., t.4, s.4; RGG, Bd.2, S.217–19.

ДОКЕТИЗМ (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.

ДОКСОЛОГИЯ — см. Жанры литературные в Библии.

ДОКУМЕНТАРНАЯ ТЕОРИЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ПЯТИКНИЖИЯ, 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. Впер-

вые Д.т.п.П. выдвинули католик *Мазиус (16 в.), нем. протестант *Виттер (1711) и франц. католик *Астриук (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 с а м и м М о и с е е м при написании им Торы (так считают гл. обр. католич. библеисты: в 18 в. Астриук, в 19 в. *Вигуру, в 20 в. *Беа), либо эти документы по б. ч. были составлены п о с л е М о и с е я 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 е д и н о м у п р о ц е с с у 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.

ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВО — см. История спасения.

ДОПЛЁННЫЙ ПЕРИОД ВЕТХОЗАВЕТНОЙ ИСТОРИИ, условное обозначение для периода, к-рый охватывает время от Авраама, т.е. от начала ветхозав. Церкви, до разрушения Иерусалима Навуходоносором. Некоторые 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 *амфикионию, к-рую время от времени возглавляют судьи (евр. שופטים, *ШОФЕТИМ*), 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 (Сусахим), 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 Салманасар 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.

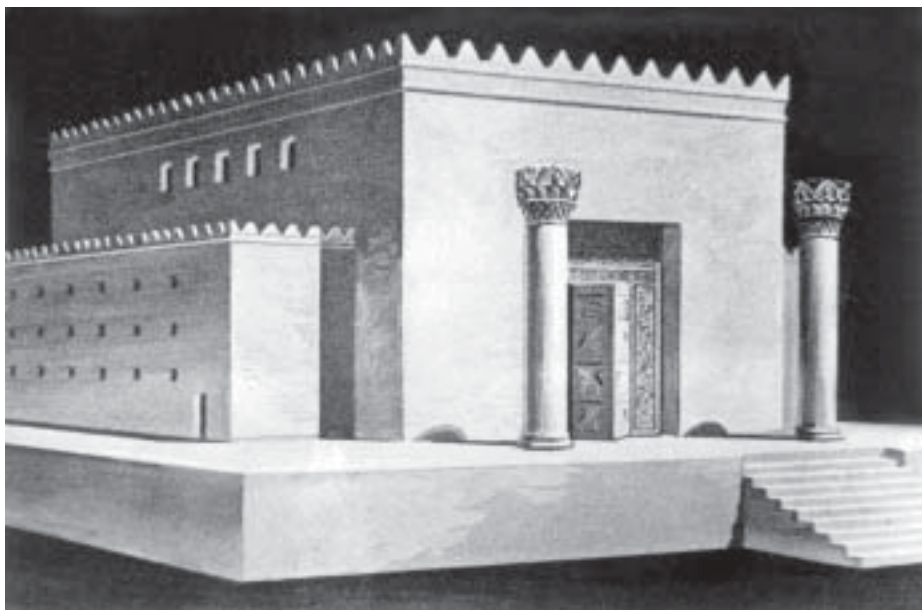
В годы пребывания под властью фараона, в «доме рабства», духовная жизнь израильтян приходит в упадок и становится наполовину языческой (Ис Нав 24:14; ср. Иез 20:8; 23:3). Из этого состояния выводит израильтян посланный Богом пророк и вождь Моисей. У Синая заключается Завет, но уже не с одним представителем 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 один 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 Божиим 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. Библийская традиция, согласно которой 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, что — 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 (пробраз 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, Исаяя, 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).

● В а л е т о н И., Израильяне, в кн.: Иллюстрир. история религий, под ред. А.П.Шантепи де ла Сосей, СПб., 1899, т.1; *Л е р 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 Книга, и статьи о пророках Д. п.

ДОПОЛНЕНИЙ ТЕОРИЯ, 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.

● *В и г у р у Ф., Руководство..., т.1–2, М., 1897–99; T h o m p s o n 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 церкви. 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

- В а р ш а в с к и й Л.Р., Гюстав Д., М., 1966; Г а р т л а у б, Гюстав Д., пер. с нем., Л., 1935; F a r n e r К., Gustave Dore, der industrialisierte Romantiker, Bd.1–2, Dresden, 1963; S t e v e n s 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. Восемнадцать 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.).

● Г е л ь б И.Е., Опыт изучения письма, пер. с англ., М., 1982; Д о й е л ь Л., Завещанное временем, пер. с англ., М., 1980; СИЭ, т.5; Ф р и д р и х И., История письма, пер. с нем., М., 1979.

ДОСИНОПТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ, 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. Гос-

подь 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 «Пирке-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 араб.) 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.*Литманн 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.*Ле в (Жилле), В поисках первоначал. еванг. предания, «Путь», 1932, № 36; *С а г м i г н а с J., La naissance des Evangiles synoptiques, P., 1984; см. также ст.: Бульманн; Евангелия; «Истории форм» школа; Передача Слова Божьего; Предание.

ДОСТОЕВСКИЙ Федор Михайлович (1821–81), рус. писатель. Творчество Д. было посвящено глубочайшим религиозно-нравств. проблемам. Непосредственно на библич. 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 четверодневном Лазаре соединяет «разбойника и блудницу», как бы символизируя одну из гл. мыслей автора: воскресение души, погибающей после сознательного покаяния библич. 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 новой, 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 отстался бы с Ним, а не с истиной. Писателю всю жизнь хотелось начертать в своих книгах образ Христа, но художеств. чутье, вероятно, подсказывало, что для литеры 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 — изображение 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; е го же, Словарь к творениям Д., София,

1921; *Бердяев Н.А., Мирозерцание Д., Берлин, 1923; Плетнев Р., Д. и Евангелие, «Путь», 1930, № 23, 24; е го же, Д. и Библия, «Путь», 1938/39, № 58.

ДРАЙВЕР (Driver) Сэмюэл 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., 1897⁶), 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 (по-
смертное изд. с библиогр. трудов Д.); в рус.
пер.: Второзаконие, ЕЭ, т. 5.

● S a n d a y W., The Life-Work of
S.R.Driver. A Sermon, etc. (Preached in the
Christ Church on March 8), Oxf., 1914;
ODCC, p.426.

**ДРЕВНЕЕВРЕЙСКИЕ ПЕРЕВОДЫ
НОВОГО ЗАВЭТА** — делались уже в

тот период, когда *древнеевр. язык был
исключительно культовым. Первый
опыт перевода был осуществлен Симо-
ном Аутоманосом в 1360. В дальнешем
они появлялись неоднократно. *Кар-
миньяк насчитывает их около 90. В 19
в. наиболее известным был пере-
вод Франца *Делича, переиздавав-
шийся и в 20 в. Из последних перево-
дов лучшим считается перевод Андре
Шураки (Иерусалим).

Первоначально целью Д. п. НЗ бы-
ло содействие христианизации лиц, ис-
поведующих иудаизм, но постепенно
эксегеты осознали их науч. значение,
особенно после того, как в результате
кумранских находок появилась воз-
можность познакомиться с евр. яз.
евангельской эпохи. Переводы на этот
язык помогают изучать семитич. осно-
ву греч. текста НЗ и тем самым выяв-
лять его связь с преданием христ. пер-
вообщины. Мн. слова и выражения
апостольских писаний, необычные
для греч. языка, нашли свое объясне-
ние, когда им были найдены эквива-
ленты в евр. языке По наблюдениям
библистов-филологов, Д. п. НЗ зачас-
тую выглядят как обратный перевод,
оригинал к-рого был написан на семит.
языке.

● *C a r m i g n a c J., La naissance des
Evangelies synoptiques, P., 1984 (им же из-
дан ряд старых Д. п. НЗ).

ДРЕВНЕЕВРЕЙСКИЙ ЯЗЫК, язык,
на к-ром написано подавляющее

большинство книг ВЗ. В библ. време-
на он именовался «ханаанским»
(Ис 19:18) и «иудейским» (Ис 36:11).
Одной из отличительных его особен-
ностей является устойчивость в грам-
матич. отношении на протяжении мн.
веков и отсутствие ясно выраженных
диалектов. Тем не менее в ВЗ можно
различить части архаичные, классиче-
ские и более поздние, арамеизирован-
ные. Существ. изменения, произошед-
шие в поздний период, позволяют вы-
делить «среднееврейский» язык, к
к-рому обычно относят *кумранские
тексты и тексты *Талмуда. После
окончательного уничтожения иудей-
ского государства имп. Адрианом
(2 в. н.э.) Д. я. в своей «средней» фор-
ме сохранился как культовый. Язык
«иврит», принятый в совр. Израиле,
еще более отделился от Д. я. вследст-
вие модернизации.

Произношение в Д. я. имеет в наст.
время два варианта (различие их сво-
дится гл. обр. к огласовке): «ашкеназ-
ский», закрепившийся у евреев в Се-
верной, Восточной и Западной Евро-
пе, и «сефардский», употреблявшийся
в Южной Европе, более близкий к
древнему произношению, но не тож-
дественный ему.

В святоотеч. лит-ре высказывалось
мнение, что Д. я. — первый по време-
ни 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. происхо-
дит от общесемит. корня и родствен
языкам финикийцев, вавилонян, асси-
рийцев, арабов и сирийцев. Он принад-
лежит к сев.-зап. ветви этих языков, а
именно к ее ханаанской семье.

Д. я. был усвоен предками израиль-
тян, 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 библич. 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., 1908²; Троицкий М., Краткая грамматика древнеевр. яз., Одесса, 1901²; *Штейнберг О.Н., Евр. и халдейский этимологич. словарь к кн. ВЗ, т. 1–3, Вильна, 1878–81; *Варг J., The Semantics of Biblical Language, L., 1983; Driver G., Problems of the Hebrew Verbal System, Edin., 1936.

ДРЕВНИЙ ВОСТОК 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 продолжают (только в 20 в. были открыты Хеттская, Древнеанатолийская, Угаритская, Эблаитская, Дильмунская и др. цивилизации Д.В.).

2. Библич. 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 которой 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 Божьего человека. 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 предел. отпечаток. Именно в странах Двуречья число 7 было священным; отсюда, 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, *СОФЕРИМ*), к-рое появилось при Соломоне, имело в качестве образца подобное же сословие в Египте. Есть буквальные совпадения между некоторыми 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 языч. мирозерцанию, 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).

Мирозерцание 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 участию 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 мирозерцание 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 древнемазолат. яз., М., 1977; Повесть Петейсе 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; P r i t c h a r d J.V., The ancient Near East: an anthology of Texts and Pictures, Princeton, 1958.

● Б е л я в с к и й В.А., Вавилон легендарный и Вавилон исторический, М., 1971; Б е р н х а р д т К.Х., Древний Ливан, пер. с нем., М., 1982; В а р г а Д., Д.В., пер. с венг., Будапешт, 1979; В преддверии философии, пер. с англ., М., 1984; З а б л о ц к а 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., 1983²; История Д.В., ч.1–2, М., 1983–88; Источниковедение истории Д.В., под ред. В.И.Кузищина, М., 1984; К л е н г е л ь - Б р а н д т Э., Путешествие в древний Вавилон, пер. с нем., М., 1979; К л о ч к о в И.С., Духовная культура Вавилонии, М., 1983; К о р о с т о в ц е в 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; О п п е н х е й м А.Л., Древняя Месопотамия, пер. с англ., М., 1980; ПБЭ, т.5, с.281–94; С а д а е в Д.Ч., История древней Ассирии, М., 1979; С в е т л о в Э. (прот. М е н ь А.В.), Магизм и Единобожие, Брюссель, 1971; е г о ж е, Вестники Царства Божия, Брюссель, 1972; см. также библиогр. к ст.: Археология библейская; Панавилонизм 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 самобожествления. 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.

● *Б е р д я е в Н., Религия монизма (по поводу кн. А. Д.), ВФП, 1914, № 123; *З а р и н С.М., Мифологич. теория Д. и ее разбор, СПб., 1911; К у б л а н о в М.М., Новый Завет. Поиски и находки, М., 1968; СИЭ, т.5. Проч. лит-ру см.: *Enc.Kat.*, t. 4, s. 208.

ДРОЗДОВ 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; е го 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 э т и о л о г и ч е с к о м Д. исходит из наблюдения над феноменами природы (ночь и день, холод и зной, жизнь и смерть, мужчина и женщина и т. д.); в плане п с и х о л о г и ч е с к о м 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 с о ц и а л ь н о м 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 бо-

жества и олимпийцы у греков, Агурамзда 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 (*манхейство, богомилство, 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 т в а р н о г о м и р а.

● С в е т л о в Э. [прот. Мень А.В.], Манизм и Единобожие, Брюссель, 1971; ODCC, p. 428; RGG, Bd.2, S. 272.

ДУБЛЁТЫ 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. Исаяи («Das Buch Jesaia», Gött., 1892) Д. впервые указал на отличие Ис 56–66 от Ис 40–55 (т. н. *Второисаии). 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.Исаяи. Исследование Д. о псалмах (1899, 1922²) 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., 1967⁵.

● K r a u s, S.275–83; RGG, Bd.2, S.281–82.

ДЬЯКОНОВ Игорь Михайлович (1915–99), сов. востоковед, переводчик ряда библ. книг. Род. в Петрограде. Окончил историч. и филологич. ф-ты ЛГУ (1938), доктор историч. наук (1960). Преподавал в ЛГУ, был участником междунар. востоковедч. конгрессов, почетный член Америк. 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., 1983², т.2, М., 1982). В них на основе совр. исследований дается картина ветхозав. истории. Д. принад-



Игорь Михайлович Дьяконов

лежат переводы Песни Песней и Екклесиаста (БВЛ, т.1, М., 1973). Этим переводам предпослана статья Д. о древнеевр. лит-ре, в к-рой рассматриваются ее история, характер и связь с лит-рой других культур Древнего Востока.

◆ Переселение заречных племен (йбрим), 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.).

ДЬЯЧЁНКО 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. чтением), 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 Божиим, т.1–3, М., 1899²; Проповедническая энциклопедия, М., 1903.

ДЮРЕР (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, предчув-



*Альбрехт Дюрер.
Автопортрет. Уффици. Флоренция*

ствием надвигающейся бури, но в них господствует апокалиптич. вера в торжество Божьей правды.

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.

● З а р н и ц к и й С.В., Дюрер, М., 1984; Л и б м а н М.Я., Д. и его эпоха, М., 1972; Н е с с е л ь ш т р а у с Ц.Г., Альбрехт Д., 1471–1520, Л.–М., 1961.

ДЮШЭН (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 *есеев, 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 Зеведею 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 Зеведею, 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., т. 4, s. 304; ODCC, p. 429.