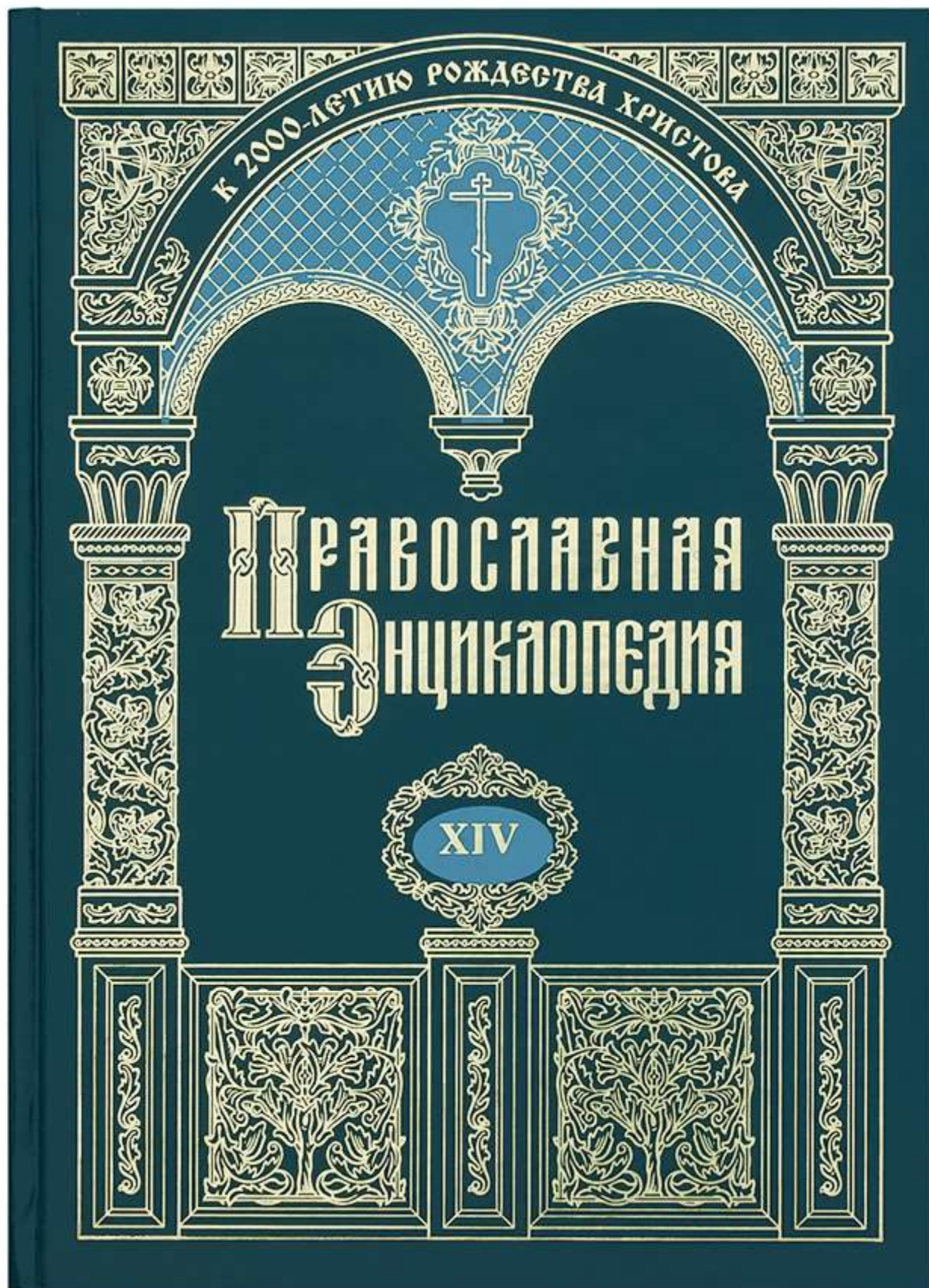


TEZAU LITURGIC
17 DECEMBRIE

SF. PROROC
DANIEL



ENCICLOPEDIA ORTODOXĂ-14
MOSCOVA, 2007



Добро пожаловать в один из самых полных сводов знаний по Православию и истории религии Энциклопедия издается по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и по благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла

Как приобрести тома "Православной энциклопедии"

<u>0</u>	<u>1</u>	<u>2</u>	<u>3</u>	<u>4</u>	<u>5</u>	<u>6</u>	<u>7</u>	<u>8</u>	<u>9</u>	<u>10</u>	<u>11</u>	<u>12</u>	<u>13</u>	14	<u>15</u>	<u>16</u>	<u>17</u>	<u>18</u>	<u>19</u>	
<u>20</u>	<u>21</u>	<u>22</u>	<u>23</u>	<u>24</u>	<u>25</u>	<u>26</u>	<u>27</u>	<u>28</u>	<u>29</u>	<u>30</u>	<u>31</u>	<u>32</u>	<u>33</u>	<u>34</u>	<u>35</u>					
<u>36</u>	<u>37</u>	<u>38</u>	<u>39</u>	<u>40</u>	<u>41</u>	<u>42</u>	<u>43</u>	<u>44</u>	<u>45</u>	<u>46</u>	<u>47</u>	<u>48</u>	<u>49</u>	<u>50</u>	<u>51</u>					
<u>52</u>	<u>53</u>	<u>54</u>	<u>55</u>	<u>56</u>	<u>57</u>	<u>58</u>	<u>59</u>	<u>60</u>	<u>61</u>	<u>62</u>										

Т. 14, С. 8-44

Библейская традиция

- Другие библейские и внебиблейские книги
- Из христианского предания о кончине Д.
- Гимнография
- Почитание в Византии
- Книга пророка Даниила
 - Текст и место в каноне
 - Язык
 - Композиция
 - Жанр
 - Вопрос подлинности и датировки книги
 - Происхождение книги

- Неканонические добавления к Книге пророка Даниила
- Основные темы богословия
- Древние переводы Книги пророка Даниила.
 - Греческие переводы
 - Другие переводы
- Книга пророка Даниила в православном богослужении
- Толкования Книги пророка Даниила в межзаветной литературе.
 - Ранние аллюзии
 - В кумранских рукописях
 - 1-я книга Еноха
 - 3-я книга Ездры (в западной традиции - 4-я книга Эзры)
 - Сочинения Иосифа Флавия
- Толкование Книги пророка Даниила в христианской традиции
 - Новый Завет
 - Псевдоэпиграфические и апокрифические произведения I-II вв.
 - Мужи апостольские
 - «Пастырь» Ерма
 - 1-е Послание к Коринфянам сщмч. Климента Римского
 - «Дидахе»
 - Послание Варнавы
 - Мч. Иустин Философ

- Сщмч. Ириней Лионский
- Сщмч. Ипполиту Римскому
- Климент Александрийский
- Тертулиан
- Ориген и Юлий Африкан
- Порфирий
- Сирийская традиция
- Блж. Иероним Стридонский
- Антиохийская традиция
- Позднейшая иудейская традиция
- Средневековый период
- Эпоха Реформации
- Историческая критика
- Современные аспекты изучения Книги пророка Даниила
- Книга пророка Даниила в русской библеистике
 - Переводы
 - Академические исследования
- Иконография

ДАНИИЛ

[евр. דַּנְיֵאל , *dāniyyē'l*], прор. ветхозаветный (пам. 17 дек.), в христ. традиции относящийся к вел. пророкам. По преданию, Д. жил в период вавилонского плена, в VI в. до Р. Х. Основные сведения о Д. содержатся в библейской Книге

пророка Даниила и в т. н. неканонических добавлениях к ней.

Библейская традиция

Д. был одним из знатных евр. юношей, депортированных в Вавилон царем Навуходоносором «в третий год царствования Иоакима царя» (Дан 1. 1). Д. и 3 его знатных сверстника (Анания, Мисаил и Азария) жили и воспитывались при царском дворе (где они получили новые имена - Валтасар, Седрах, Мисах и Авденаго), обучаясь «книгам и языку халдейскому» (Дан 1. 4), но соблюдая евр. законы и традиции (Дан 1. 8-16). Д. и 3 отрока должны были есть пищу с царского стола, которой они из соображений благочестия предпочли овощи и воду. Несмотря на это, «лица их оказались красивее, и телом они были полнее всех тех отроков, которые питались царскими яствами» (Дан 1. 15). За хранение веры в Единого Бога Д. получил дар прозорливости и толкования снов.



Прор. Даниил. Икона. Ок. 1475 г. (ГТГ)

Однажды Навуходоносор увидел поразивший его сон, но, проснувшись, забыл, что ему снилось (Дан 2). Все мудрецы оказались бессильны, и лишь Д. смог не только напомнить царю содержание сна, но и истолковать его смысл. В этом сне царь видел огромного истукана, у которого «голова была из чистого золота, грудь его и руки его - из серебра, чрево его и бедра его медные, голени его железные, ноги его частью железные, частью глиняные» (Дан 2. 32-33). Этот истукан был сокрушен камнем, оторвавшимся «от горы без содействия рук» (Дан 2. 34). Д. объясняет царю, что различные материалы, из которых был сделан истукан, символизируют последовательность мировых царств, а камень - последнее царство - оно «сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно» (Дан 2. 44). Царь, увидев мудрость Д., поставил его «главным

начальником над всеми мудрецами Вавилонскими» (Дан 2. 48).

Основными героями 3-й гл. Книги пророка Даниила, где сам Д. не упоминается, становятся трое его друзей, отказавшихся поклониться истукану, поставленному царем, за что они были брошены в раскаленную печь, из к-рой вышли невредимыми благодаря помощи посланного Богом ангела. Увидев это, царь возвысил их в своей стране и прославил их Бога (см. *Вавилонские отроки*).

Навуходоносор рассказывает еще об одном устрашившем его сне: он видел большое дерево, высота его «достигала до неба» (Дан 4. 8), под ним скрывались звери и птицы. Это дерево было срублено по повелению Всевышнего, однако корень его был оставлен на «семь времен» (Дан 4. 20). Истолковывая сон, Д. относит это видение к самому царю, к-рый за гордость будет отлучен от людей и сделается подобным животному. Через год пророчество Д. сбывается. Навуходоносору возвращается разум и прежний облик лишь через нек-рое время, после того как он прославил Всевышнего и признал Его владычество.



Прор. Даниил на пиру у царя Валтасара.
Миниатюра из Книги Пророков с толкованием.
1888 г. (РГБ. Ф. 242. № 187. Л. 464)

Следующее событие в жизни Д. (Дан 5) происходит в правление сына Навуходоносора, *Валтасара*. Для языческого пиршества царь приказал использовать священные сосуды из иерусалимского храма; эти сосуды были привезены в Вавилон Навуходоносором после взятия Иерусалима. Во время пиршества появилась кисть руки, к-рая написала на стене загадочные слова: «...мене, мене, теке, упарсин». Как и ранее (Дан 2; 4), из всех вавилонских мудрецов разгадать смысл видения смог только Д. Он обличил нечестие царя: хотя Валтасар знал, как поплатился его отец за гордость (Дан 4), однако все же «вознесся против Господа небес» (Дан 5. 23). Д. предсказал завоевание царства Валтасара мидянами и персами. Глава завершается

сообщением об убийстве Валтасара и воцарением Дария Мидянина (см. в ст. [Дарий](#)). При новой власти Д. стал правителем одной из 3 сатрапий, и царь Дарий, видя его «высокий ум», планировал «поставить его над всем царством» (Дан 6. 3). Проч. «князья и сатрапы», чтобы воспрепятствовать этому, просили царя издать указ, запрещающий всем, кроме царя, в течение 30 дней обращаться с просьбой к к.-л. богам или человеку. После того как Д. уличают в том, что он молился Богу, нарушая т. о. царский указ, Дарий вынужден бросить его в ров со львами. На следующий день, обнаружив, что Д. жив и львы не нанесли ему вреда благодаря вмешательству ангела, царь повелел, чтобы все его подданные «трепетали и благоговели пред Богом Данииловым» (Дан 6. 26), а обвинителей Д. приказал вместо него бросить в львиный ров.

7-12-я главы Книги пророка Даниила посвящены видениям Д. о буд. судьбах Иудеи и окружающих ее языческих держав от времени вавилонского плена до пришествия Мессии (см. в разд. «Книга пророка Даниила»). Нек-рые сведения о жизни Д. содержатся также в т. н. неканонических добавлениях к Книге пророка Даниила. Согласно 2-му неканоническому

добавлению (Сусанна, Дан 13), он сумел спасти невинно осужденную Сусанну и изобличить коварных старейшин-судей. В 3-м неканоническом добавлении (Вил и дракон, Дан 14 в варианте чтения LXX) Д. назван священником, сыном Авала, к-рый перед всеми раскрыл хитрость жрецов бога Вила и разрушил его храм в Вавилоне (некий свящ. Даниил, сын Ифамара, пришедший в Иерусалим вместе с Ездрой, упом. в Езд 8. 2, но к Д. он отношения не имеет; упом. в Книге Неемии Азария (Неем 8. 7; 10. 2), Мисаил (Неем 8. 4) и Анания (Неем 10. 23) также вряд ли имеют отношение к друзьям Д.).

Другие библейские и внебиблейские книги

В Книге пророка Иезекииля Д. предстает как образец мудреца (Иез 28. 3), праведник, стоящий в одном ряду с Ноем и Иовом (Иез 14. 14). Традиц. церковные авторы (*Theodoreth. In Ezech. // PG. 81. Col. 924-925; Филарет (Дроздов). 1874. С. 65-66; Скабалланович. 1910. С. 306*) видели в этом тексте указание на автора библейской книги и объясняли упоминание его Иезекиилем наряду с праведниками-нееврейями по-разному: либо тем, что ни один из них не смог, даже будучи праведным, предотвратить несчастье других

(таков и контекст фразы у Иезекииля)
(*Theodoreth. In Ezech. // PG. 81. Col. 924-925*),
либо тем, что каждый проводил благочестивую
жизнь в окружении нечестивого иноплеменного
сообщества (*Филарет (Дроздов). 1874. С. 65-66*),
либо тем, что Д. был широко известным даже
среди языческих народов праведником (слава
Навуходносора гарантировала известность и
его советника Д.) (*Скабалланович. 1910. С.
306*).

Некоторые совр. исследователи считают, что
упоминание Д. в одном ряду с Ноем и Иовом
подчеркивает не только его древность, но и
чужеземное происхождение (*Collins J. J. Daniel
// Dictionary of Deities and Demons in Bible /
Ed. K. Van der Toorn e. a. Leiden, 19992. P. 219-
220*). Они полагают, что Д., упомянутый прор.
Иезекиием, прямого отношения к главному
герою Книги пророка Даниила не имеет (однако
не исключают, что это упоминание все же
повлияло на образ главного героя книги - см.,
напр.: *Day. 1980. P. 174*). По их мнению,
орфография имени Д. у прор. Иезекииля (*dn'1* в
отличие от *dn'y'1* в Книге пророка Даниила),
древность и чужеземный контекст сближают Д.
с персонажем угаритской мифологической
поэмы XIV в. до Р. Х. «Об Акхите, праведном
царе Даниилу», о к-ром, в частности, говорится,

что «он решал по праву дело вдовы, разбирая по закону тяжбу сироты» (Угаритский эпос. 1993. С. 162). Однако его отождествление с библейским Д. сомнительно, поскольку в эпосе Даниилу предстает как один из угаритских царей и «человек Рефы», т. е. принадлежит к племени «Рефаимов». Наименование «Рефаимы» (в Быт 14. 5 со значением «тени мертвых», что, по мнению нек-рых исследователей, может быть указанием на мифологичность персонажа эпоса) известно как название реальных людей эпохи Амарны (см. [Амарнские письма](#)) и встречается не только в Легенде об Акхите, но и в адм. текстах из Угарита (*Gordon* С. Н., *Rendsburg* G. A. *The Bible and the Ancient Near East*. N. Y.; L., 1997. P. 92).

Вероятно, тему легендарного мужа древности продолжает и упоминание Д. в Книге Юбилеев (Юб 4. 20), где он выступает как тесть (или дядя) иудейского мудреца древности Еноха; в 1-й книге Еноха Д.- один из предводителей небесного воинства.

Нек-рые тексты, имеющие отношение к Д., были найдены в Кумране. Т. н. молитва Набонида (4Q242 или 4QPrNab) является небиблейским вариантом истории о безумии Навуходоносора, изложенной в Дан 4. Однако

имя Д. в тексте молитвы не встречается. Для *Иосифа Флавия* Д.- величайший из пророков, поскольку он точно указал время исполнения своих пророчеств (*Ios. Flav. Antiq.* X 11. 7). Согласно Иосифу, Д. построил крепость в Экбатанах (ныне Хамадан, Иран) в Мидии, где были похоронены цари Мидии, Персии и Парфии и к-рая до его дней находилась в ведении иудейского священника (*Ibid.* 264-265).

Из христианского предания о кончине Д.

известно, что он умер в Вавилоне в глубокой старости, совершив прежде множество чудес, о к-рых не сохранилось письменных свидетельств (*Ps.-Eriph. De prophetarum vita et obitu (recensio prior).* 10 // *Prophetarum vitae fabulosae / Hrsg.* T. Schermann. Lpz., 1907. S. 4-25). На тот момент ему было более 90 лет (*Песоцкий.* 1897. С. 478-479; *Разумовский.* 1891. С. 11), или 101, или даже 111 (*ActaSS. Iul.* T. 5. P. 123). В иудейской традиции существует предание, что Д. умер и похоронен в Св. земле (Мидраш Рабба. 5. 5; Вавилонский Талмуд, Санхедрин. 93b). Согласно мусульм. преданию, Д. похоронен между Шуштаром и Дизфулем, у р. Шаур. По др. преданию его гробница находилась в Сузах. Раввин Вениамин Тудельский видел ее ок. 1167 г. По его словам, жители левого и правого берегов р. Керхе

спорили о том, кому принадлежат мощи. Он также сообщает, что сельджукский султан Мелик-шах (1118-1157), дабы прекратить споры, велел повесить гроб с мощами Д. на середине реки в стеклянной раке, к-рая крепилась под мостом на цепях, и запретил ловить в этом месте рыбу (Три еврейских путешественника: Книга Эльдада Данита. Книга странствий раби Вениамина. Кругосветное странствие раби Петахии Регенбургского. Иерусалим, 2004. С. 150-152). По др. преданию, этот приказ был отдан халифом Умаром (634-644) (*Netzer A. Danial-e Nabi // Encyclopaedia Iranica. L.; N. Y., 1993. Vol. 6. Fasc. 6. P. 658*). Комплекс на месте гробницы Д., построенный в XII в., в 1869 г. был разрушен в результате наводнения; совр. постройки на этом месте - реконструкция XIX в.

А. А. Ткаченко, Е. В. Барский

Гимнография

В памятниках древнего иерусалимского богослужения память Д. указывается неск. раз в году. В груз. переводе палестинского календаря, сохранившемся в рукописи Sinait. geo. 34, X в. (*Garitte. Calendrier palestino-géorgien.*), память Д. отмечена 6 раз: 1 мая, 22 июля, 25 авг., 4 сент., 15 окт., 18 дек. В

рукописях груз. перевода иерусалимского Лекционария V-VII вв. (*Tarchnischvili. Grand Lctionnaire*) упомянуты только памяти 25 авг. и 15 окт., посвященные перенесению мощей Д. и вавилонских отроков, прор. Исаии и др. святых в церковные комплексы, созданные патриархом Иерусалимским Ювеналом (служба 25 авг.) и благочестивой Флавией (служба 15 окт.) (об этих комплексах см.: *Verhelst S. Les lieux de station du Lctionnaire de Jérusalem // Proche-Orient Chrétien. Jérusalem, 2004. Vol. 54. P. 13-70, 247-289. N 26, 38*). в эти дни совершались торжественные богослужения, в т. ч. с чтением Книги пророка Даниила. Память Д. 1 мая, когда, согласно иерусалимскому Лекционарию, праздновалась память прор. Иеремии, возможно, была введена как дополнительная. Память 22 июля, отсутствующая в Лекционарии, упомянута в нек-рых древних груз. Минеях (напр., в *Sinait. geo. 1*) и имеет параллель в лат. источниках. Появление в календаре памяти 4 сент., когда, согласно Лекционарию, служба совершалась в устроенном Флавией храме, вероятно, связано с тем, что в этом храме покоились св. мощи Д. Наконец, память 18 дек. (в др. древних груз. источниках - 17 дек.) появилась в календаре

Sinait. geo. 34 под влиянием константинопольской традиции.



Прор. Даниил. Роспись ц. Рождества Христова на Красном поле близ Новгорода. 1381-1382 гг.

В к-польском кафедральном *Типиконе Великой ц.* IX-XI вв. память Д. и вавилонских отроков указана 17 дек., богослужебное последование не расписано (Mateos. Turison. Т. 1. Р. 136).

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. 17 дек. соединяются последования Октоиха, Д. (содержащее в т. ч. неск. самогласнов) и 3 отроков, совершается служба с «*Бог Господь*», по 9-й песни канона поется праздничное «*Свят Господь Бог наш*», указаны чтения литургии (прокимен из Пс 109, 1 Кор 14. 20-25, аллилуиарий со стихом из Пс 98, Лк 4. 22b - 30) и причастен (Пс 111. 6b; см.: *Пентковский*. Типикон. С. 303; ср. с последованием, выписанным в древнерус. студийских

Минеях: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 37, 87; РГАДА. ф. 381. № 97. Л. 96-103 об.). В *Евергетидском Типиконе* кон. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 341-342) служба в этот день также имеет много праздничных черт: поется «Бог Господь» на утрене, последование Д. имеет самогласен и светилен 'Ο οὐρανὸν τοῖς ἄστροις (*Нево звѣздами*) и др.; на литургии указаны иные чтения (прокимен из Пс 67, аллилуиарий со стихом из Пс 33, причастен Пс 32. 1, Апостол и Евангелие - только дня). Кроме того, приведены устав для случая совпадения этого дня с неделей св. праотцов перед Рождеством Христовым и указания о порядке исполнения 7-й библейской песни (т. е. песни вавилонских отроков из Дан) на утрене, если 17 дек. попадает на будний день. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz*. Turicon. P. 70-71) устав службы в целом тот же; указаны литургийные Апостол и Евангелие (Евр 11. 33-40, Лк 11. 47 - 12. 1).
Различные редакции *Иерусалимского устава* и соответствующие им Минеи содержат в целом тот же устав службы, что и студийские памятники. В слав. списках Типикона и Минеи последование Д. включает 3 стихирь-подобна на *«Господи, воззвах»*, 2 самогласна, канон,

седален, кондак с икосом и светилен; на литургии - те же чтения, что и в Мессинском Типиконе; др. элементов последования Д. в слав. списках нет. Со 2-й пол. XVI в. в Типиконах при этом дне появился знак - 3 точки в полукружии - (см. ст. Знаки праздников месяцеслова). В печатных изданиях Типикона (М., 1610, 1641) на литургии на блаженнах назначается пение 3-й песни канона Д. и 6-й - канона 3 отроков; глава о совпадении 17 дек. с воскресеньем (с Неделей св. праотцов) в этих изданиях предваряется фразой, подчеркивающей особенное значение этого

праздника: *Како мѡгѡтъ сѣи стѣи ѡстаѡитисѡ непраздновани, ꙗко ѡ*

презрѣнїе положити сѡбѡва нѡ (Устав. М., 1610. Л. 459 об.).

В исправленном Типиконе 1682 г. и в

последующих изданиях, включая совр., на И нынѣ

на «Господи, воззвах» вместо богородична

назначается стихира предпразднства

Рождества Христова, что акцентирует

праздничный статус памяти Д. и вавилонских

отроков - рождественские песнопения до

начала собственно предпразднства обычно

назначаются только на дни памяти вел. святых

(как ап. Андрей Первозванный 30 нояб., свт.

Николай Мирликийский 6 дек. и др.).



Прор. Даниил. Миниатюра из Книги Пророков. 1489 г. (РГБ. Л. 127 об.)

В греч. Типиконах и Минеях степень торжественности этого дня со временем возрастает. Первопечатный греч. Типикон (Венеция, 1545) разрешает при желании петь стихиры Д. на вечерней стиховне, а также назначает пение стихир-подобнов на хвалитех; на литургии - те же чтения, что и в Мессинском Типиконе. Совр. издания греч. Минеи включают в последование Д. 2 дополнительных цикла стихир-подобнов (на утренней и вечерней стиховне), седальны после кафизм на утрени. В афинских изданиях Минеи на этот день также помещено последование свт. Дионисия Нового, архиеп. Эгинского, что, однако, не умаляет торжественности последования Д. (количество песнопений Д. не уменьшается).



Пророки Захария и Даниил. Икона. 60-70-е гг. XVI в. (ЯИАМЗ)

Последование Д., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: тропарь 2-го гласа Μεγάλα τὰ τῆς πίστεως κаторθώματα (^{ВѢЛІА ВѢРЫ} Ἰσπρavlένια), общий для Д. и 3 отроков; кондак 3-го гласа на подобен «Дева днесь» Καθαρθεῖσα Πνεύματι ἡ καθάρὰ σου καρδίᾳ (^{Πρoсвѣтлѣвшееся дѣломъ} чистое твоё сердце); кондак 2-го плагального, т. е. 6-го, гласа, общий для Д. и 3 отроков, Χειρόγραφον εἰκόνα μὴ σεβασθέντες (^{Рѣкопѣсаннагw ѿбpазѣ не почѣтше} ; иногда этот кондак трактуется как относящийся только к 3 отрокам); канон 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа, творение Феοφана, с акростихом Σοφὸν Δανιὴλ ᾠσμασιν περιστεφῶ (^{Мѣдраго даниѣла пѣсньми ѡвѣнчаю}), ирмос: Αἴσμα ἀναπέμψωμεν λαοί (^{Пѣснь возслѣмъ, людіе}), нач.: Σῶτερ

εὐεργέτα τοῦ παντός τῶν ἀγαθῶν ὁ αἴτιος (^{Спсе}
БЛАГОДѢТЕЛЮ, ВСѢХЪ БЛАГІХЪ ВИНОВНИЙ); 2 самогласна, цикл
из 3 стихир-подобнов; светилен. В греч.
печатной Минее присутствуют также 2 цикла
стихир-подобнов (по слав. рукописям известен
один из них).

В рукописях встречаются др. каноны Д.: канон
Д. и 3 отроков 1-го гласа, творение Мефодия, с
длинным акростихом, образованным не по
одной, а по неск. начальным буквам тропарей
канона (нач.: Θοινιχθειημεν χειλη γευσει τῶν θείων
- Мы обагрили губы вкусом божественных),
ирмос: Ἐσωσε λαὸν θαυματουργῶν δεσπότης (^{Спасе}
ЛЮДИ ЧЕДОДѢИСТВЕДИИ ВЛКА:), нач.: Θῶς πνεῦμα
πατροπροβλήτως βλύσαν (Свет, просиявший
Отчеисходно Дух Христов); канон Д. и 3
отроков 4-го гласа с акростихом Ὑμνοῖς Δαυιὴλ
τὸν προφήτην δοξάσω. Ἰωσήφ (Песнями Даниила
пророка прославлю. Иосиф), ирмос: Ἀνοίξω τὸ
στόμα μου (^{Отверзѣ уста мои:}), нач.: Ὑμνοῦντα τὴν
ἔνδοξον κα φωταυγῆ σου πανήγυριν (Поющего
славный и световодящий твой праздник);
канон предпразднства Рождества Христова, Д.
и 3 отроков плагального 2-го, т. е. 6-го, гласа, с
именем Георгий в богородичнах, ирмос: Ὡς ἐν

ἡπεῖρω πεζεύσας (*Гѣкѡ по сѣхѣ пешешествовавъ:*), нач.: Ἡ
προαστράπτουσα αἴγλη τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐπ γῆς
ἐλεύσεως (Предсияющее сияние Христова на
землю пришествия) (АНГ. Т. 4. Р. 342-361, 385-
394).

А. А. Лукашевич

Почитание в Византии

Д. посвящено неск. богословских и
агиографических текстов визант. авторов
(ВНГ, N 484v-488n). Основные сочинения:
Комментарии на Книгу пророка Даниила
Феодорита Кирского (ВНГ, N 484v), Житие Д.,
составленное Дорофеем (ВНГ, N 484w), Житие
Д., приписываемое свт. Афанасию I Великому,
патриарху Александрийскому (ВНГ, N 484z),
комментарии на Книгу пророка Даниила прп.
Симеона Метафраста (ВНГ, N 485; PG. 115. Col.
372-404), Слово прп. Ефрема Сирина (ВНГ, N
486), Слово, приписываемое свт. Кириллу,
архиеп. Александрийскому (ВНГ, N 487), Слово
Евстафия Солунского (ВНГ, N 488), Слово
Михаила Монаха (Студита) (ВНГ, N 488a),
Похвальное слово Никиты Пафлагона (ВНГ, N
488b), Слово Астерия Амасийского (ВНГ, N
488c), 3 Слова свт. Иоанна Златоуста,
патриарха К-польского (ВНГ, N 488f; Ibid. N
488i - 488k), Слово Германа II, патриарха К-

польского (ВНГ, N 488g), Гомилия Нила, патриарха К-польского (ВНГ, N 488h), Слово о Д. и Аввакуме прп. Симеона Нового Богослова (ВНГ, N 488m).

Мощи Д., согласно лат. описанию К-поля XII в. («Аноним Меркати»), хранились в ц. мч. Романа у Харисийских ворот (Описание святынь К-поля в лат. рукописи XII в. // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси: Сб. М., 1996. С. 454. Примеч. 59). Позднее эти сведения подтверждают рус. паломники: Антоний, архиеп. Новгородский, видевший мощи Д. во время паломничества в К-поль (1200), местоположение ц. мч. Романа Антоний указывает «у Романовых ворот» (Книга Паломник. С. 27, 58, 74, 86), Стефан Новгородский (ок. 1350), Игнатий Смоленский (XIV в.), диак. Зосима (XV в.). Однако в паломнических свидетельствах есть нек-рые противоречия. Так, диак. Зосима и Аноним 1424-1434 гг. упоминают о существовании в К-поле церкви, посвященной Д. Однако в Синаксаре К-польской Церкви (кон. X в.) говорится только о ц. мч. Романа, а ц. Д. не упоминается (SynCP. Col. 45-46). По мнению Р. Жанена, сведения о существовании ц. Д. в К-поле являются ошибочными (Janin. Églises et monastères. P. 85-86). Частицы мощей Д.

хранятся также в мон-ре Панагии Турлиани на о-ве Миконос (Греция) (*Meinardus O. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 167*).

О. Н. А. .

Книга пророка Даниила

- единственная в канонической части ВЗ пророческая книга, относящаяся к жанру апокалиптической лит-ры (см. [Апокалиптика](#)). Состоит из 2 основных частей: исторической (Дан 1-6), повествующей о жизни Д. (см. выше), и пророческой (Дан 7-12), в к-рой излагаются бывшие Д. видения об Иудее и о языческих царствах: от вавилонского плена до прихода Мессии или до утверждения на земле царства «святых Всевышнего». В традиции греч. переводов в книгу включены т. н. неканонические добавления: Молитва Азарии и Песнь 3 отроков (добавления к Дан 3), «Сусанна» (Дан 13) и «Вил и дракон» (Дан 14).



Видение прор. Даниилу четырех царств.
Фрагмент иконы «Арх. Михаил с деяниями ангелов». Кон. XIV в. (ГММК)

Видения Д. составляют 7-12-я главы Книги пророка Даниила. В Дан 7-8 описывается 2 видения, бывшие ему в правление Валтасара. В 1-м из них (Дан 7) Д. видел 4 зверей, по очереди выходявших из моря: 1-й был как лев, но имел орлиные крылья, 2-й похож на медведя с 3 клыками, 3-й - на барса с 4 крыльями и 4 головами. 4-й зверь, наиболее страшный, имел железные зубы и 10 рогов. Д. видел, как вместо 3 из этих рогов вырос новый, «небольшой рог», имевший «глаза, как глаза человеческие, и уста, говорящие высокомерно» (Дан 7. 8). Затем Д. видит божественную фигуру «Ветхого днями» (Дан 7. 9), воссевшего на престоле, после чего 4-й зверь был убит, а у проч. зверей была отнята их власть. К «Ветхому днями» подводят «Сына Человеческого» (Дан 7. 13), к-рому дана вечная власть. Д., потрясенный видением, излагает далее его толкование, сообщенное ему «одним из предстоящих» (Дан 7. 16). 4 зверя означают 4 царей, а «небольшой рог» будет вести «брань со святыми» и превозмогать их (Дан 7. 21). Затем власть у него будет отнята, а царство «дано будет народу святых Всевышнего» (Дан 7. 27).

В 8-й гл. Д. описывает видение овна с 2 рогами, к-рый поражал всех зверей; «он делал,

что хотел, и величался», однако сам был сокрушен козлом, пришедшим с запада. Этот козел вознесся на воинство небесное и даже на Вождя этого воинства, отняв у Него ежедневную жертву на 2300 «вечеров и утр» (Дан 8. 10-14). Д. получает толкование этого видения от арх. Гавриила. Овен с 2 рогами - это цари Мидийский и Персидский, а козел косматый - царь Греции (Дан 8. 20-21). «Под конец» времен власть получит «царь наглый и искусный в коварстве», к-рый будет «губить сильных и народ святых» и «против Владыки владык восстанет, но будет сокрушен - не рукою» (Дан 8. 23-25).

Видения 9-й и 11-12-й глав Д. относятся к царствованию Дария, 10-й - имело место при Кире.

9-я глава начинается рассказом о том, как Д. размышлял о пророчестве Иеремии (Иер 25. 11-12, ср.: 29. 10), в к-ром предсказывается, что власть Вавилона прекратится через 70 лет. От лица всего народа Д. обращается к Богу с покаянной молитвой (стихи 4-19) о грехах иудеев («согрешили мы, поступали беззаконно», «у нас на лицах стыд», «это бедствие постигло нас»). Д. говорит о поругании Иерусалима и просит Бога призреть на Свой св. город. В

ответ на молитву Бог посылает к Д., как и в 8-й гл., «мужа Гавриила» (Дан 9. 21) для толкования пророчества Иеремии. Арх. Гавриил говорит, что для народа и для св. города определено «семьдесят седмин», чтобы были «заглажены беззакония» и «помазан был Святой святых» (Дан 9. 24). Указан точный срок - «семь седмин и шестьдесят две седмины» от повеления «о восстановлении Иерусалима до Христа [букв.- Помазанника] Владыки» (Дан 9. 25). Далее следует пророчество о том, что Христос «предан будет смерти», «город и святилище» будут разрушены, затем наступит «мерзость запустения» (Дан 9. 26-27).

Главы 10-12 рассматриваются обычно как одно видение. После 3 седмиц поста Д. был на берегу Тигра, где ему явился некий «муж, облеченный в льняную одежду» с лицом «как вид молнии» (Дан 10. 5-6). Этот муж сообщил, что послан к Д., чтобы рассказать ему, что будет с его народом «в последние времена» (Дан 10. 14). Далее следует пророчество (Дан 11. 2-45) о правлении различных царей, о войнах между царями и о приходе к власти некоего «презренного» царя, к-рый «лестью овладеет царством» (Дан 11. 21) и получит большую власть.

Далее говорится о «тяжком» времени, к-рое наступит для народа Божия, о заступничестве «Михаила, князя великого» (Дан 12. 1) и о пробуждении многих «из спящих в прахе земли» (Дан 12. 2; это место понимается обычно как пророчество о всеобщем воскресении). Д. видит еще 2 мужей, стоящих на разных берегах реки. На вопрос одного из них о времени конца «этих чудных происшествий» (Дан 12. 6) муж в льняной одежде поклялся, что все это совершится «к концу времени, времен и полувремени» (Дан 12. 7), а специально для Д. назвал срок - 1335 дней (Дан 12. 12). Д. получил указание скрыть услышанные слова и запечатать книгу (Дан 12. 4), поскольку все слышанное им должно быть сокрыто «до последнего времени» (Дан 12. 9), когда и Д. восстанет для получения своего жребия (Дан 12. 13).

Текст и место в каноне

В христ. библейском каноне книга пророка Даниила относится к пророческой лит-ре, что восходит, по-видимому, к LXX. В Мф 24. 15 Иисус Христос говорит о «пророке Данииле», и это не единственное свидетельство о том, что Д. уже в древности считался пророком. Так, Иосиф Флавий говорит о нем как об одном из

величайших пророков (*Ios. Flav. Antiq. X 267-268*); пророком он назван и в нек-рых раввинистических источниках (*Fischer B. Daniel und seine drei Gefährten in Talmud und Midrasch. Fr./M., 1906. S. 98-99*). Тем не менее в тексте евр. Библии книга пророка Даниила расположена в разд. «Писания» (самое раннее свидетельство - в Вавилонском Талмуде Бава Батра 14б (ок. II в. по Р. Х.)), где также говорится о том, что Д. не был пророком (Санхедрин. 94а). Этот факт обычно объясняется тем, что к моменту, когда книга пророка Даниила была включена в евр. Библию, разд. «Пророки» был уже сформирован. Для позднейшей иудейской традиции такое положение этой книги в каноне было значимым. Так, Маймонид считал, что Д. получал откровения в сновидениях, а не непосредственно (*Moses Maimonides. The Guide of the Perplexed. Chicago, 1963. P. 400*) (см. ст. [Канон библейский](#)).

Лучшими текстами Книги пророка Даниила на языке оригинала признаются тексты, содержащиеся в Ленинградском кодексе В19а и в Алеппском кодексе (см. разд. о рукописях ВЗ в ст. [Библия](#)). Ряд фрагментов масоретского текста (МТ) известен из каирской генизы. В Кумране найдены фрагменты 8 рукописей

(свитков) Книги пророка Даниила. Они свидетельствуют о том, что состав текста Книги пророка Даниила на рубеже эр принципиально не отличался от более поздних масоретских образцов этого текста: уже тогда в книгу входили все 12 глав МТ, причем араам. части книги расположены таким же образом (1QDana = 4Q112. Это свидетельствует о переходе с еврейского на араамейский в Дан 2. 4; по др. фрагментам видно, что глава 7 написана по-араамейски, а глава 8 - по-еврейски, как и в МТ). В целом кумран. фрагменты Книги пророка Даниила имеют незначительные отличия от МТ, к-рые касаются в основном орфографии, фонологии и морфологии (Collins. 1993. Р. 3). Отдельные чтения кумран. фрагментов совпадают с LXX: в Дан 8. 4 указано 4 стороны света, тогда как в МТ только 3; в Дан 11. 17 LXX «дочь мужа/человека», тогда как в евр. тексте «дочь жен». Нек-рые из расхождений могут объясняться добавлениями переписчиков (Ibidem).
О вариантах текста, дошедших до нас в ранних переводах, см. ниже.

Язык

Книга пророка Даниила написана на древнеевр. и араам. языках, начинается по-

древнееврейски, с середины 4-го стиха 2-й гл., после слов: «И сказали Халдеи царю по-арамейски», и до конца 7-й гл. написана по-арамейски, главы 8-12 - по-древнееврейски. В кумран. фрагменте 1QDana, содержащем Дан 2. 4, слово אַרַמִּית (äramît) (по-арамейски) отсутствует, вместо него - пробел, и сохранность текста не позволяет с точностью определить, было ли это слово в исходном тексте, или оно вставлено позднейшими переписчиками для объяснения уже существовавшего двуязычия.

Проблема двуязычия давно занимает ученых, для ее решения были предложены различные теории, однако согласия по этому поводу в науке не существует.

По мнению нек-рых ученых, Книга пророка Даниила была написана одним автором на 2 языках. Двуязычие одни объясняют тем, что араам. части относятся к «языческой» истории, а евр.- собственно к истории Израиля (Юнгеров. Введение. 1907. Т. 2. С. 457; Plöger O. Das Buch Daniel. Gütersloh, 1965. S. 26-27), другие считают, что написанные по-древнееврейски видения были адресованы более образованным читателям (Rowley H. H. Early Aramaic Dialects and the Book of Daniel // J. of the Royal Asiatic

Society. 1933. P. 777-805). Иногда даже предполагалось, что автор «перешел» на араам. язык для передачи слов халдеев, а потом либо не пожелал далее писать по-еврейски, либо писал по-арамейски, поскольку ему это было удобнее (*Driver S. R. The Book of Daniel. Camb., 1900. P. XXII; Das Buch von Daniel / Übers. u. erkl. G. Behrmann. Gött., 1894. S. II).*



Пророки Даниил, Иеремия, Исаия. Икона. Ок. 1502 г. (КБМЗ)

Согласно др. т. зр., Книга пророка Даниила была написана по-древнееврейски и для тех, кто не знали этого языка, почти сразу же была переведена на арамейский. После этого часть текста оригинала была утеряна и заменена одним из переписчиков араам. переводом. Это объяснение было распространено в XIX в. на Западе во многом благодаря популярному мнению, согласно к-рому апокалиптические видения должны были быть непременно записаны на древнеевр. языке (см., напр.: *Bevan A. A. A Short Commentary on the Book of Daniel. Camb., 1892. P. 27).* В наст. время эта аргументация опровергнута в первую

очередь благодаря кумран. находкам, в к-рых содержатся апокалиптические тексты, написанные на араам. языке.

Мн. исследователи полагают, что Книга пророка Даниила была написана по-арамейски (см., напр.: *Charles*. 1929. P. XXXVII-1; *Zimmerman*. 1975. P. 7-47; *Hartman, DiLella*. 1978. P. 14-15), а перевод нек-рых ее частей на древнееврейский был сделан для того, чтобы книгу можно было включить в евр. канон Библии (*Marti K.* Das Buch Daniel. Tüb., 1901. P. X). 1-я часть этой теории (оригинал всей книги - на араам. языке) основывается на достаточно серьезной, хотя и не бесспорной филологической аргументации, в то время как 2-я (причина появления евр. частей) не пользуется большой популярностью (*Lacocque A.* The Book of Daniel. Atlanta, 1979. P. 14). Еще одна т. зр. заключается в том, что двуязычие Книги пророка Даниила есть результат добавления к евр. частям книги более раннего по отношению к ним араам. материала. Эта гипотеза восходит еще к Б. *Спинозе*, а в посл. ее придерживался Дж. Монтгомери (*Montgomery*. 1927. P. 88-99). Исследование араам. языка Книги пророка Даниила было связано с проблемой ее датировки. Нек-рые ученые в XVIII в. (*Collins A.*

The Scheme of Literal Prophecy, Considered in a View to the Controversy, Occasioned by a Late Book, Entitled: A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion. L., 1727)

полагали даже, что использование араам. языка говорит о том, что книга не могла быть написана в вавилонскую эпоху; такой вывод делали на основании того, что большинство известных в то время произведений, написанных на араам. и сир. языках, относились уже к христ. времени. Это мнение было впервые опровергнуто И. Д. *Михаэлисом*, к-рый указал на сходство араам. языка Книги пророка Даниила и книги Ездры и на то, что по количеству гебраизмов эти книги превосходят даже таргумы (Collins. 1993. P. 13). Благодаря открытию и публикации в XIX-XX вв. большого количества новых араам. текстов араам. язык Книги пророка Даниила и книги Ездры стало возможным отнести к т. н. имперскому арамейскому (см. ст. *Арамейский язык*), т. е. к офиц. языку Ахеменидской империи. С нек-рой долей осторожности предлагают также датировать араам. язык Книги пророка Даниила началом эллинистического периода (Collins. 1993. P. 17).

Композиция

2 части Книги пророка Даниила различаются по жанру и языку (в 1-й ч. (главы 1-6) преобладает арамейский, во 2-й (главы 7-12) - древнееврейский), но тесно связаны между собой как единым главным действующим лицом, Д., так и рядом общих тем и мотивов; на протяжении всей книги прослеживается единая авторская воля и единый замысел (Смагина. 2004. С. 5).

Традиционно в христ. Церкви считается, что вся книга была написана Д. в период его пребывания при вавилонском и персид. дворах (VI в. до Р. Х.).

Некоторые исследователи, основываясь на свидетельствах самого текста книги, утверждают, что Д. не является автором всей книги. Они указывают, что в главах 1-6 о Д. говорится в 3-м лице и нигде не сказано, что эти главы написаны им, только в 7-12-й главах повествование ведется от 1-го лица; слова ангела, который повелевает Д. запечатать «книгу сию» (Дан 12. 4), не могут быть подтверждением того, что он автор всей книги, т. к. эти слова можно отнести как ко всей книге, так и к отрывку Дан 11. 2-12. 3 (Collins. 1993. Р. 24).

До нач. XX в. большинство исследователей Книги пророка Даниила, включая даже тех, кто придерживались поздней ее датировки, признавали единство книги, но некоторые сомневались в правильности такого заключения (*Corrodi H. Kritische Geschichte des Chiliasmus. Frankfurt; Lpz., 1781. Bd. 2. S. 240*). одним из важнейших открытий, повлиявших на создание теории о существовании неск. этапов в формировании книги, было открытие среди кумран. текстов т. н. Молитвы Набонида (4QPrNab), во многом напоминающей Дан 4. На основании этого текста появились предположения, что истории из Дан 1-6 или хотя бы часть их принадлежат некой традиции, существовавшей еще до написания Книги пророка Даниила (одним из первых, кто последовательно развивали эту теорию еще до открытия кумран. текстов, был Й. Майнхольд: *Meinhold J. Beiträge zur Erklärung des Buches Daniel. H. 1: Dan 2-6. Lpz., 1888. S. 68-70*). Однако решающим аргументом для большинства исследователей, считавших, что Дан 7-12 были написаны в маккавейскую эпоху (II в. до Р. Х.), стало то, что тексты Дан 1-6 по мн. признакам не отражают гонений, имевших место при Антиохе IV Епифане. Т. о., даже те ученые, к-рые считают, что Книга пророка

Даниила приобрела окончательную форму при Маккавеях, признают, что текст Дан 2-6 датируется домаккавейской эпохой (*Collins*. 1993. P. 29, 36); иногда в качестве независимой части выделяют Дан 3-6 на основании того, что их перевод LXX резко отличается от имеющегося в наст. время арам. текста (*Ibid*. P. 37).

Отдельно стоит проблема гл. 7 Книги пророка Даниила, к-рая по языку (арам.) принадлежит к 1-й ч. книги (Дан 2-6), а по жанру - ко 2-й, к апокалиптическим видениям (Дан 7-12). Некоторые исследователи предполагают, что глава 7 была написана ранее последующих глав 2-й ч. Книги пророка Даниила и, возможно, даже раньше историй 1-й ч. (*Haller M. Das Alter vom Daniel 7 // Theologische Studien und Kritiken. Lpz., 1926. Bd. 98/99. S. 143-163*). Помимо языкового аргумента они основываются на смысловых параллелях между Дан 7 и Дан 2-6 и в особенности на хиастической структуре арам. части Книги пророка Даниила (во 2-й и 7-й главах содержатся пророчества о «четырех царствах», в 3-й и 6-й рассказывается о чудесном избавлении праведников, в 4-й и 5-й говорится о божественном наказании, к-рому 2 царя были подвергнуты за свое нечестие). Такая т. зр., однако, не находит широкой

поддержки, и большинство ученых относят Дан 7 ко 2-й ч. Книги пророка Даниила (*Collins*. 1993. P. 29).

Жанр

В традиции христ. Церкви, восходящей к LXX и зафиксированной в НЗ (Мф 24. 15), книга пророка Даниила относится к пророческим и располагается в библейском каноне после книги пророка Иезекииля. Вместе с тем Книга пророка Даниила во многом отличается от классических пророческих книг Библии. Возможно, что свидетельством раннего понимания этого факта является то, что в иудейской традиции Книгу пророка Даниила относили к 3-й ч. канона, к Писаниям. По жанру Книга пророка Даниила ближе к т. н. апокалиптической лит-ре (см. [Апокалиптика](#)). Об этом говорит, в частности, следующее: Д. получает откровения в форме видений (Дан 2. 19; 7. 1; 8. 1; 10. 1); в видениях ему открывается будущее, к-рое представлено как последовательная смена царств, завершающаяся концом времен (Дан 2. 28; 8. 17, 19; 10. 14; 11. 35, 40; 12. 4, 9, 13) и наступлением «царства вечного» (Дан 2. 44; 7. 27). Перечисление сменяющих друг друга царств организовано по принципу деградации, характерному для апокалиптики: каждое

следующее царство хуже предыдущего (золото - серебро - медь - железо и глина). Как и в др. произведениях этого жанра, об исторических событиях и их участниках рассказано языком символов: члены истукана = царства (гл. 2), дерево = царь (гл. 4), звери (лев, медведь, барс, 10-рогое чудовище, овен, козел) = царства (главы 7, 8), рога 10-рогого чудовища = цари (гл. 7). Кроме того, в рассказе ангела (Дан 11. 3-45) большая часть исторических, географических и культурных реалий выражена иносказательно («царь южный», «царь северный», «страна славы», «любимец женщин» = Таммуз-Адонис и др.).



Арх. Гавриил объясняет видение прор. Даниила. Роспись собора Рождества Богородицы Ферапонтова мон-ря. Мастер Дионисий. 1502 г.

В Книге пророка Даниила есть особые черты, выделяющие ее среди др. произведений

апокалиптического жанра. Так, значительную часть книги занимает раздел, посвященный «биографии» главного действующего лица и рассказывающий о жизни Д. при дворе вавилонских и персид. правителей (главы 2, 4-6). Исследователи отмечают, что в этих историях немало общего с произведениями, принадлежащими к жанру т. н. придворного рассказа (Смагина. 2004. С. 4). К этому жанру относятся нек-рые книги как ВЗ (Книга Есфири, история Иосифа из кн. Бытие, Книга Товита), так и внебиблейской лит-ры ближневосточного региона (напр., Повесть об Ахикаре). Для подобных рассказов характерно следующее: действие происходит при царском дворе, главный герой добивается особого расположения царя, одерживая верх над врагами (Есфирь, Д.) или над др. предсказателями - толкователями снов (Иосиф, Д.). Важной чертой иудейских придворных историй является скрытое или явное руководство Бога, Который помогает праведным и благочестивым героям избежать смерти и добиться успеха.

Апокалиптические видения глав 7-12 в Книге пророка Даниила также подразделяют на 2 части, отличные по жанру. 1-ю ч. составляют

«аллегорические видения» глав 7 и 8, 2-ю - «ангельские повествования» глав 9 и 10-12.

Видения глав 7 и 8 имеют черты сходства с др. апокалиптическими произведениями «исторического» плана (т. е. содержащими пророчества о ходе мировой истории), напр. с 1 Енох 1, 36 и 2 Енох. Характерная черта видений глав 7 и 8 заключается в том, что Д. получает объяснение каждого видения от божественного толкователя (Дан 7. 16 - «один из предстоящих», 8. 16 - арх. Гавриил); эта черта присутствует уже в книге пророка Захарии, в главах 1-6 (см., напр.: Зах 1. 14). Однако видения Д. более таинственны в сравнении с теми, что у прор. Захарии (*Collins*. 1993. P. 55). Нередко отмечают сходство между изображением «небольшого рога» из Дан 8, к-рый «вознесся до воинства небесного» и «на Вождя воинства сего» (Дан 8. 9-11), и упреками прор. Исаии «деннице, сыну зари», к-рый считал, что он будет «подобен Всевышнему» (Ис 14. 12-14) (*Ibid*. P. 332).

Глава 9, имеющая в основе толкование более раннего библейского пророчества (в данном случае пророчества Иеремии о времени пленения Иерусалима), дала начало жанру «пещера», широко представленному в кумран.

лит-ре. Вместе с тем само толкование Дан 9. 24, заключающееся в периодизации мировой истории по 70 седминам (неделям) лет, имеет параллель с главами 91 и 93 1-й книги Еноха, где периодизация истории также идет по седминам.

В главах 10-12 Книги пророка Даниила появление ангельской фигуры для сообщения Д. пророчества (Дан 10. 5-6) напоминает, как считают исследователи, теофанию из Книги пророка Иезекииля (Иез 8. 2-3) (*Collins*. 1993. P. 306). Одна из главных идей, присутствующая в сообщаемом Д. пророчестве, заключается в том, что человеческие войны имеют иную, небесную перспективу, являясь земным отражением тех войн, к-рые ведут ангелы, в первую очередь арх. *Михаил*, с «князьями» народов.

Вопрос подлинности и датировки книги

впервые был поднят в III в. критиком христианства неоплатоником Порфирием, к-рый относил происхождение ее к времени Антиоха IV Епифана. Ему возражали церковные авторы Евсевий Кесарийский, Аполлинарий Лаодикийский, блж. Иероним Стридонский и др. (*Юнгер*. Введение. 1907. Т. 2. С. 462). Вопрос был предметом научных исследований и споров в Новое время, начиная

с XVII в., а своего пика полемика достигла в XIX в. По мнению сторонников критического подхода, большинство пророчеств Книги пророка Даниила относится к маккавейской эпохе, и поэтому они делают вывод о том, что и сама книга была написана в это время. Кроме того, сторонники поздней датировки указывают на то, что при традиц. понимании книги не вполне ясно, почему Д., живший в VI в. до Р. Х., столь тщательно и верно описывает события маккавейского времени (особенно в Дан 11), притом что сведения о вавилонском и персид. периодах, по их мнению, часто не соответствуют имеющимся историческим данным. К тому же, с т. зр. сторонников поздней датировки, псевдонимичность и запись «пророчеств» после тех событий, о к-рых они говорят, являются характерными свойствами жанра иудейской апокалиптической литературы, к к-рому причисляют и Книгу пророка Даниила.



Прор. Даниил изобличает перед царем Киром жрецов Вила. Избиение жрецов. Прор. Даниил умерщвляет дракона. Миниатюра из Книги Пророков с толкованием. 1888 г. (РГБ. Ф. 242. № 187. Л. 464 об.)

Отношение к этому вопросу консервативных ученых также менялось с течением времени. В XIX в. признание поздней датировки книги многими приравнивалось к отказу от ее богодухновенности. Вместе с тем к нач. XX в. на Западе даже мн. консервативные ученые, в т. ч. мн. католич. исследователи Книги пророка Даниила, согласились с ее поздней датировкой (*Lagrange M. J. Les Prophéties messianiques de Daniel // Revue Biblique. N. S. 1904. T. 1. P. 494-520; Steinmann J. Daniel: Texte franç., introd. et comment. P., 1960; Menasce P. J., de. Daniel. P., 19582).*

Происхождение книги

Традиц. т. зр. заключается в том, что Книга пророка Даниила была написана Д. в VI в. до Р. X. (*Ios. Flav. Antiq. XX 11. 7; Юнгеров. Введение. 1907. Т. 2. С. 469*). исходя из ряда признаков альтернативная т. зр. допускала неск. последовательных этапов в формировании книги. Согласно одной из

наиболее распространенных моделей, приводимой в работе Дж. Гамми (*Gamie*, 1976), материал Книги пророка Даниила можно разделить условно на 3 части в зависимости от времени его включения. Наиболее ранний материал: Дан 2. 4b - 7. 18 (исключая Дан 7. 7b - 8, 11a, 12), затем Дан 1. 1-2. 4; 10; 12. 1-4 и, наконец, наиболее поздние тексты: Дан 1. 9-28; 8; 9; 11; 12. 5-13, 7. 7b - 8, 11a, 12. при этом выдвигались следующие аргументы, направленные против распространенного мнения, согласно к-рому вся книга была создана в маккавейскую эпоху, при Антиохе Епифане: 1) в Дан 1 нет признаков враждебности по отношению к чужой культуре или правителю, что вряд ли возможно, если это написано при Антиохе Епифане; 2) в то время как Дан 8 и 9 в нек-рых местах могут быть лучше поняты, если предположить, что речь идет об агрессивной политике Антиоха Епифана (напр., Дан 8. 9-13; 9. 1-2, 17, 25-26), Дан 10 таких мест не содержит; 3) видение из Дан 10. 1 имело место «в третий год Кира, царя Персидского», в Дан 9. 1 и 11. 1 - время Дария Мидянина; возникает впечатление, что Дан 10 «вклинивается» между Дан 9 и 11 и является при этом более ранним материалом; 4) имеются смысловые связи между 1-й и 10-й главами,

касающиеся воздержания от царских яств, деятельности Д. при дворе Кира (1. 21 и 10. 1) и превосходства Д. в отношении мудрости и разума (1. 20; 10. 1, 7, 14); 5) Дан 12. 1-4 и 10. 21 связаны через упоминание арх.

Михаила, а Дан 11 можно при этом трактовать как «вклинившуюся» между этими главами.

Тогда можно предполагать, что фрагмент Дан 12. 1-4 являлся заключением всей книги на 2-м этапе ее развития.

Неканонические добавления к Книге пророка Даниила

представляют собой 3 значительных по объему отрывка, к-рые есть в греч. переводе и отсутствуют в каноническом тексте книги:

Молитве Азарии и Песни трех отроков в синодальном переводе соответствует Дан 3. 25-90; «Сусанна» состоит из 64 стихов, в синодальном переводе - гл. 13; «Вил и дракон» включает 42 стиха, в синодальном переводе - гл. 14.

Эти добавления представляют собой рассказы, герои к-рых - иудеи, живущие в Вавилоне, - благодаря своей вере были избавлены от неминуемой смерти. По-видимому, эти рассказы никогда не входили в иудейский канон. В правосл. традиции они называются,

как правило, неканоническими добавлениями. На Западе Церковь до эпохи Реформации не отделяла их от остального текста ВЗ; в протестантизме они получили статус «апокрифических», в то время как католич. Церковь в 1546 г. на Триденском Соборе закрепила за ними определение «девтороканонических». Оба этих определения используются и в научной лит-ре (см. ст. Канон библейский).

Внешние свидетельства могут указывать на то, что добавления были сделаны намного позднее составления основного текста Книги пророка Даниила. С одной стороны, о них не упоминает Иосиф Флавий, хотя он и передает нек-рые легенды о Д., не вошедшие в канонический текст (напр., о том, что Д. построил для Дария дворец в Экбатанах - *Ios. Flav. Antiq. XII 7*); они отсутствуют среди кумран. текстов и в переводе Книги пророка Даниила, сделанном Акилой, что вместе со свидетельствами Оригена и блж. Иеронима является аргументом в пользу того, что не существовало евр. или араб. текста добавлений (*Moore. 1977. P. 5-6*). С др. стороны, большинство ученых согласны с тем, что греч. язык добавлений фактически не отличается от языка канонических частей. В этом случае надо

либо предположить, что добавления были сочинены греч. переводчиком основной части, либо признать существование семит. оригинала, с к-рого они были переведены (Ibid. P. 17).

В кон. XIX в. в средневек. Хронике Иерахмееля был найден араб. текст добавлений к Дан 3, а также история о Виле и драконе (*Eleazar ben Asher ha-Levi. The Chronicles of Jerahmeel / Transl. by M. Gaster. L., 1899*). Хроника сообщает, что этот текст был обнаружен неким Тодосом, и поскольку в том же отрывке говорится об Акиле и **Симмахе**, то Тодоса принято отождествлять с **Феодотионом**. Араб. текст добавлений к Дан 3 почти буквально соответствует греч. тексту Феодотиона, что становится особенно явным при сравнении с текстом LXX. На этом основании нек-рое время после открытия текст считался тем оригиналом, с к-рого был сделан перевод Феодотиона. Однако ввиду отсутствия признаков, по к-рым можно было бы подтвердить первичность араб. текста, многие стали признавать его переводом с греческого (*Schürer E. Die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Lpz., 1909*), и интерес к нему на долгое время пропал. Вопрос был снова поднят К. Кохом (*Koch. 1987*), к-рый привел новые аргументы в

пользу первичности араам. текста Дан 3: история о Виле и драконе была переведена автором Хроники Иерахмееля на евр. язык, поэтому непонятно, зачем он переводил бы Дан 3 на арамейский. Кроме того, текст в нек-рых местах был ближе к тексту LXX, чем к тексту Феодотиона, на основании чего Кох делает вывод, что араам. текст хроники является оригиналом, с к-рого были сделаны переводы на греч. и на сир. языки.

Соотношение неканонических разделов в LXX и в переводе Феодотиона до сих пор не получило убедительного объяснения. В добавлениях к Дан 3 эти 2 текста почти совпадают, в истории «Сусанны» они существенно различаются, а текст «Вила и дракона» занимает в этом отношении промежуточную позицию.

Выдвигались различные гипотезы, однако все исследователи согласны с тем, что в обоих переводах язык основного текста Книги пророка Даниила ничем не отличается от языка текста добавлений.



Прор. Даниил. Роспись ц. вмч. Феодора Стратилата на Ручью в Новгороде. 80-е гг. XIV в.

Фактически во всех древних и совр. переводах Книги пророка Даниила девтероканонические части переведены с текста Феодотиона; исключениями являются *Vetus Latina* и Сирогекзаплы (см. разделы о лат. и сир. переводах в ст. [Библия](#)).

I. Добавления к Дан 3: Молитва Азарии и Песнь трех отроков. В Дан 3 рассказывается о том, как царь Навуходоносор повелел бросить в раскаленную печь 3 благочестивых иудейских юношей, не пожелавших поклониться поставленному перед ними истукану. В неканонической части описывается молитва одного из юношей, Азарии, и их избавление ангелом, после к-рого все воспели хвалебную песнь Богу.

Обычно это добавление композиционно разделяют на неск. частей: Молитву Азарии (Дан 3. 25-45); рассказ в прозе о вмешательстве ангела (Дан 3. 46-50); Песнь трех отроков (Дан 3. 51-90) с подразделами: ода (Дан 3. 51-56) и псалом (Дан 3. 57-90).

Исследователи считают, что, за исключением, возможно, одной из частей 2-го рассказа о вмешательстве ангела, все остальные были добавлены после завершения основной части книги. При этом вопросы датировки, языка оригинала и происхождения решаются отдельно для каждой части.

В каноническом тексте Дан 3 говорится больше о религ. чувствах Навуходоносора, добавления позволяют узнать об отношениях с Богом героев истории.

В версии Феодотиона сообщается, что текст молитвы произносил только Азария, в то время как более древний текст LXX добавляет, что он молился вместе с остальными юношами (ἐξωμολογεῖτο τῷ κυρίῳ ἅμα τοῖς συνεταίροις αὐτοῦ). В научной лит-ре высказывалось предположение, что молитва существовала первоначально как отдельное лит. произведение, не имевшее никакого отношения

к рассказу об огненной печи (*Collins*. 1993. P. 198; *Moore*. 1977. P. 40-41). При этом приводились следующие аргументы: в более раннем варианте LXX стихи 24-25, вводящие молитву, выглядят неск. нескладно; используются евр. имена юношей (Анания, Азария и Мисаил), в то время как в арам. части главы юноши называются только теми арам. именами, к-рые им дал Навуходоносор (Седрах, Мисах и Авденаго), последовательность имен отличается от канонической части книги (напр., Дан 1. 6: Анания, Мисаил и Азария); молитва не подходит к контексту рассказа о золотом истукане и огненной печи. Основной смысл молитвы - покаяние в неисполнении заповедей Божиих (Дан 3. 30), в то время как юноши были брошены в печь как раз за то, что они сохранили верность Богу.

Существует ряд признаков, позволяющих предположить, что первоначальным языком молитвы был древнееврейский. Так, юноши названы евр. именами; в тексте имеется некоторое количество гебраизмов (*Bludau*. 1897); древнееврейский был для иудеев языком молитвы и богослужения. Была предпринята удачная попытка перевода молитвы на древнеевр. язык, причем получился ритмизованный текст (*Kuhl*. 1930).

Скорбный тон молитвы наводит исследователей на мысль о том, что она возникла в 167-163 гг. до Р. Х., при Антиохе Епифане, в тяжелейшую для иудейского народа эпоху, и, по-видимому, была добавлена к Книге пророка Даниила неск. позже (Moore. 1977. P. 40-41).

Ученые утверждают, что краткий рассказ о помощи ангела (Дан 3. 50) не является вставкой, т. к. между стихами 23 и 24 исходного текста имеется некий логический разрыв, к-рый устраняется рассказом (Bludau. 1897). Этому противоречит, однако, несоответствие между стихами 46 («слуги царя, ввергшие их, не переставали разжигать печь») и 22 («пламя огня убило тех людей, которые бросали Седраха, Мисаха и Авденаго»). Если же считать, что рассказ был вставлен вместе с молитвой, то непонятно, почему он был вставлен не до нее, а после; было бы логичнее сначала объяснить, почему огонь не убил Азарию, а потом рассказать, как он молился. Делалось также предположение, что рассказ был исходно «прелюдией» к Песни трех отроков, а молитва, нарушившая логическую последовательность, была вставлена позднейшим переписчиком (Kuhl. 1930. S. 161-164). Как бы то ни было, рассказ в отличие от

молитвы Азарии был составлен именно для этого места Книги пророка Даниила и не имел самостоятельного существования.

Соответственно его исходным языком должен быть тот язык, на к-ром были сделаны добавления, т. е., вероятнее всего, греческий, хотя нельзя исключить и арамейский (Collins. 1993. Р. 203-204) (о Молитве Азарии и песни трех отроков см. также в ст. [Вавилонские отроки](#)).

Песнь трех отроков в печи носит антифонный характер (см. ст. [Антифон](#)) и предназначалась, возможно, для богослужения. В 1-й ч., т. н. оде, хвалы Богу имеют «декларативный» характер («Благословен Ты...»), а во 2-й ч., псалме, они становятся «императивами» («Благословите...»). Основное различие между 2 греч. версиями состоит в порядке стихов.



Прор. Даниил. Роспись кафоликона мон-ря Дионисиат на Афоне. Сер. XVI в.

В оде 6 стихов; 1-я часть каждого стиха благословляет Бога, а 2-я представляет собой почти постоянный рефрен. Для датировки оды привлекают обычно стих 53: «Благословен Ты в храме святой славы Твоей», однако непонятно, идет ли речь о храме в Иерусалиме, или имеется в виду «небесный храм». Можно предположить также, что моделью для оды и для псалма стала Молитва Товии (Тов 8. 5); в этом случае Песнь трех отроков датируется не ранее чем рубежом III и II вв. до Р. Х.

Псалом по структуре напоминает Пс 135, где 1-я часть каждого стиха также является призывом к восхвалению Бога, а 2-я представляет собой постоянный рефрен. Поэтому, как все части творения Божия вовлекаются в это восхваление, можно предположить влияние Пс 148. Большинство исследователей считают, что псалом, как и ода, был написан во II в. до Р. Х. в Палестине (Moore. 1977).

II. «Сусанна». В этом добавлении рассказывается о «красивой и богобоязненной» (Дан 13. 2) иудейке по имени Сусанна, к-рая, отвергнув домогательства 2 старейшин, была обвинена ими в прелюбодеянии и спасена от

неминуемой смерти лишь благодаря вмешательству Д.

Повествование начинается с рассказа о том, как в доме некоего именитого вавилонского иудея Иоакима двое старейшин-судей были «уязвлены похотью» (Дан 13. 10) к Сусанне, жене Иоакима. Старейшины подкараулили женщину, когда она пошла мыться в сад; после того как служанки Сусанны вышли из сада, они стали принуждать ее к прелюбодеянию, угрожая в противном случае публично оклеветать ее и предать суду. Сусанна отвечала: «Лучше для меня не сделать этого и впасть в руки ваши, нежели согрешить пред Господом» (Дан 13. 23). На следующий день старейшины устроили суд над Сусанной; они свидетельствовали, что в саду «пришел к ней юноша, который скрывался там, и лег с нею» (Дан 13. 37). Иудейское собрание поверило им «как старейшинам народа и судьям, и осудили ее на смерть» (Дан 13. 41). После этого «возбудил Бог святой дух молодого юноши, по имени Даниил» (Дан 13. 45), к-рый убедил народ возвратиться для повторного рассмотрения дела. Для изобличения старейшин-лжесвидетелей Д. допросил их по отдельности; поскольку ответы оказались

разными, собрание оправдало Сусанну, а старейшин народ умертвил. В конце говорится, что «Даниил стал велик перед народом с того дня и потом» (Дан 13. 64).

Некоторые из деталей рассказа отсутствуют в LXX и встречаются только в тексте Феодотиона:

повествование о том, что старейшины «стыдились объявить о вожделении своем» (ст. 11), рассказ об омовении в саду (стихи 15-18), описание шантажа (стихи 20-21) и др. Многие из этих деталей делают рассказ более логичным и гладким, другие, напротив, придают ему драматизм (напр., рассказ о том, как слуги явились на крик Сусанны и услышали, как ее обвиняли старейшины - стихи 24-27). В некоторых случаях описания в 2 греч. текстах незначительно расходятся (в LXX сцена в саду случилась утром: ὡς ἐγίνετο ὄρθρος - ст. 12, у Феодотиона - в середине дня: μέσον ἡμέρας - ст. 7), однако в целом сюжет остается тем же.

Основное различие - в расстановке акцентов: в тексте Феодотиона Д. предстает более значительной фигурой (напр., стихи 46-47 и 49-50 в LXX отсутствуют). Логически оправданным оказывается помещение истории Сусанны перед 1-й главой в тексте Феодотиона, т. к. Д. здесь - юноша или, возможно, даже ребенок

(παίδάριον νεώτερον - ст. 45); кроме того, история более соответствует главам 1-6 по жанру. То, что история Сусанны занимает гл. 13 Книги пророка Даниила в считающемся более древним тексте LXX, следуя за главами 7-12, как отличными от нее по жанру, так и более поздними по хронологии, является одним из аргументов в пользу того, что она отсутствовала в первоначальном тексте.

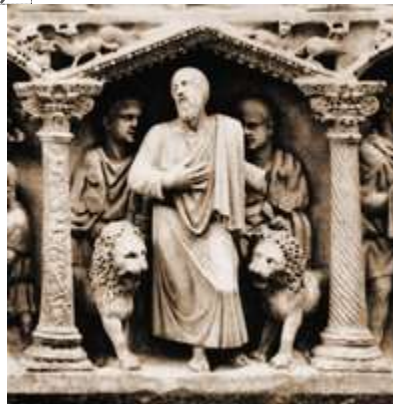
Большинство исследователей признают текст LXX более древним, однако при определении отношений между 2 греч. текстами мнения расходятся. Текст Феодотиона считается либо редакцией LXX (см., напр.: *Schüpphaus J. Das Verhältnis von LXX- und Theodotion-Text in den apokryphen Zusätzen zum Danielbuch // ZAW. 1971. Bd. 83. S. 49-72*), либо самостоятельным переводом некоего семит. текста (см., напр.: *Schmitt A. Stammt der sogenannte «θ»-Text bei Daniel wirklich von Theodotion? Gött., 1966*). В последнем случае возникают дальнейшие вопросы: насколько были сходны семит. оригиналы обоих греч. переводов? были ли они написаны на одном языке или на разных? Состояние источников не позволяет однозначно ответить на эти и мн. др. вопросы; наиболее вероятно, что 2 греч. перевода были сделаны с

2 похожих, но все же отличающихся семит. оригиналов, причем более поздний перевод Феодотиона делался с учетом уже известного текста LXX, что объясняет дословные совпадения на уровне греч. текста (*Moore*. 1977. P. 80).

До наст. времени не было найдено достаточно убедительных внешних свидетельств в пользу существования семит. оригинала истории Сусанны. Предположение о том, что неск. фрагментов из 4-й кумран. пещеры представляют собой оригинал для отсутствующих первых 5 стихов текста LXX, остается недоказанным (*Milik*. 1981). Тем не менее в пользу существования семит. оригинала имеются внутренние свидетельства. Оба греч. текста легко поддаются обратному переводу на древнееврейский (*Lévi I. L'Histoire 'de Suzanne et les deux vieillards' dans la littérature juive // Revue des études juives. 1974. Vol. 133. P. 160-166*). Имеется значительное число семитизмов, напр. мн. фразы начинаются с конструкции καί + глагол, к-рая может соответствовать древнееврейскому *waw-consecutivum*, в т. ч. κα ἐγένετο (древнеевр. וַיְהִי); часто используется слово ἰδοὺ (вот, древнеевр. הִנֵּה); в ст. 15 понятие «как обычно» выражено

словами καθὼς ἐχθὲς κα τρίτης ἡμέρας (как вчера и третьего дня, ср. древнеевр. כְּתוֹרַל שְׁלִשִּׁים).

Со времени [Юлия Африкана](#) (ок. 160 - ок. 240) наиболее убедительным аргументом в пользу того, что история Сусанны все же написана на греческом, была игра слов в допросе старейшин Д. (стихи 54-55 и 58-59: мастиковое дерево - οχῖνον, рассечет - οχίσει, дуб - πρίνον, распилить - πρίσαι). Однако Дж. Т. Милику (*Milik*. 1981) удалось реконструировать возможный араам. оригинал ответов старейшин, также содержащий аллитерацию. В этом случае, вероятно, греч. переводчик предпочел не переводить текст буквально, а создать игру слов; такой аргумент в защиту подлинности истории Сусанны, правда без реконструкции текста оригинала, приводил уже [Ориген](#) (PG. 11. Col. 44, 46, 61).



Прор. Даниил во рву львином. Рельеф

саркофага Юния Басса. 359 г. (Музей Ватикана)

Если предположить, что история Сусанны располагалась в исходном тексте перед Дан 1 (как в LXX), то ее целью было, по-видимому, рассказать о юности Д. и его деятельности до того времени, к-рое описано в канонической части книги. Однако на независимость истории указывает то, что ее главным героем является все же Сусанна, а не Д., к-рый не упоминается до 45-го стиха. Действие происходит не при дворе, а, по-видимому, в пригороде или в сельской местности; иудейская община, судя по всему, не страдает от притеснений, обладает самоуправлением и даже имеет право приговаривать к смертной казни (Moore. 1977. P. 91). Главная идея истории Сусанны - Бог спасает от смертельной опасности того, кто сохранил ему верность,- прекрасно вписывается в Дан 1-6. Как заметил А. Маккензи (MacKenzie. 1957), запреты идолослужения, прелюбодеяния и употребления в пищу свинины были для иудеев равноценными; 1-й запрет представлен в Дан 3, 2-й - в истории Сусанны, 3-й - в Дан 1. Предпочтение Церковью версии Феодотиона необъяснимо, однако в истории Сусанны

немалую роль могло сыграть то, что в этой, по-видимому более поздней, версии фигура Д. приобретает гораздо большую значительность по сравнению с текстом LXX.

III. «Вил и дракон» составляет в синодальном переводе гл. 14 Книги пророка Даниила, распадающуюся на 2 независимые истории; в каждой Д. подвергает себя смертельной опасности, опровергая божественность почитаемых вавилонянами идола Вила и большого дракона. В обоих случаях Д. достигает успеха с помощью пицци: он доказывает, что Вил не ест пицци и поэтому не является богом, а дракон съел пиццу, предложенную Д., и немедленно умер, что также свидетельствовало о небожественности дракона.

Рассказ начинается с того, как персид. царь Кир, почитавший идола Вила, заметил, что Д., бывший его приближенным, не поклонялся Вилу. Царь был уверен, что Вил съедает ежедневно большое количество пицци, к-рую оставляют в его храме, и это, по его мнению, доказывало, что Вил является живым богом, а не идолом. Поскольку Д. сказал, что царь обманывается в своих предположениях, Кир призвал жрецов и решил выяснить вопрос немедленно; тот, кто окажется не прав (Д. или

жрецы), должен будет умереть. Царь на ночь запечатал храм своим перстнем, после того как Вилу была оставлена пища. Д. в присутствии царя посыпал пол храма пеплом, и на следующий день открылось, что приношения съедал не Вил, а жрецы со своими семьями: на пепле были видны «следы мужчин, женщин и детей» (Дан 14. 20), пришедших через «потайный вход» (Дан 14. 13). Жрецы с семьями были умерщвлены, а Вила и его храм Д. разрушил с согласия царя.

Далее царь показал Д. чтимого вавилонянами большого дракона (δράκων - дракон, змея) и спросил, не считает ли он и его неживым. Д. предложил царю умертвить дракона без помощи оружия и, когда тот позволил, бросил дракону в пасть специально сваренную смесь смолы, волос и жира, в результате чего дракон умер. Вавилоняне, чтившие дракона, заставили царя бросить Д. в ров львиный. После 6 дней пребывания Д. во рву ангел Господень перенес из Иудеи прор. Аввакума, чтобы он накормил Д.; затем ангел вернул Аввакума в Иудею. На 7-й день царь, обнаружив Д. во рву невредимым, приказал выпустить его и бросить в ров его врагов, к-рые были съедены львами.

Более века назад Г. *Гункель* (*Gunkel*. 1895. S. 320-323) назвал повествование о Д. и драконе «историзацией мифа», под мифом имея в виду ту часть вавилонского эпоса *Энума Элиш*, в которой рассказывается, как бог Мардук убивает Тиамат, первобытную богиню соленой воды. Критики этой теории указывают на то, что хотя Тиамат и представлялась как дракон жен. пола, однако этот образ вряд ли мог быть назван греч. словом δράκων, к-рое скорее обозначает змею; кроме того, нет никаких данных о почитании живых змей (*Landersdorfer S. Der Drache von Babylon // BZ. 1913. Bd. 11. S. 1-4*).



Прор. Даниил во рву львином. Роспись катакомб св. Каллиста в Риме. 1-я пол. III в.

Др. объяснение связывает эти 2 истории с Иер 51. 34-35, 44: «Пожирал меня и грыз меня Навуходоносор, царь Вавилонский; сделал меня пустым сосудом; поглощал меня, как дракон; наполнял чрево свое сладостями моими, извергал

меня. Обида моя и плоть моя - на Вавилоне, скажет обитательница Сиона, и кровь моя - на жителях Халдеи, скажет Иерусалим... И посету Вила в Вавилоне, и исторгну из уст его проглоченное им, и народы не будут более стекаться к нему, даже и стены Вавилонские падут». Несмотря на отсутствие прямых свидетельств о создании историй о Виле и драконе в тексте прор. Иеремии, такое объяснение часто находит поддержку среди ученых (Moore. 1977. P. 123).

Существует теория, что эти тексты являются пародиями на идолослужение (idol parody) наподобие Ис 44 и 46 (Roth. 1975. P. 43). Целью пародий могла быть агитация против идолослужения в среде егип. еврейства в I в. до Р. Х. Это мнение подтверждается тем, что в Египте был культ змеи. Слабое место теории, на к-рое указывают критики, - это предположение, что тексты были первоначально написаны по-гречески (Moore. 1977. P. 119).

При единстве сюжетной линии между 2 греч. текстами существуют нек-рые различия, причем история Вила лучше передана в тексте Феодотиона, рассказ о драконе ярче изложен в LXX. По сравнению с LXX в историю Вила в тексте Феодотиона добавлены эмоциональные оттенки: в ст. 7 Д. отвечает царю «смеясь»

(υελάσας, в синодальном переводе - «улыбнувшись»); в ст. 21 царь действует, «разгневавшись» (ὀργισθείς); более точно указана хронология в стихах 15-16, при описании преступной ночной трапезы жрецов. Д. преследует врагов менее последовательно (в LXX он, а не жрецы показывает царю потайные двери), но зато его триумф полнее: царь не сам (как в LXX) разрушает Вила и его храм, а поручает это Д.

2-я часть, напротив, лучше описана в LXX. Так, в ст. 23: «Был на том месте большой дракон, и вавилоняне чтили его» - слова «на том месте» (ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ) имеются только в LXX. Оба текста совпадают почти полностью в отрывке, посвященном прор. Аввакуму (стихи 33-39), что наводит исследователей на мысль, что первоначально он существовал независимо, затем был вставлен в один из греч. текстов, а оттуда попал и во 2-й (Fenz. 1970).

Описанные выше различия текстов Феодотиона и LXX иногда объясняют тем, что истории о Виле и драконе были исходно независимыми, причем 1-я история была лучше изложена в том варианте текста, с которого делался перевод Феодотиона, а 2-я - в LXX. О существовании семит. оригинала можно говорить на основании

выявленных в тексте очевидных гебраизмов (к-рых гораздо больше в тексте Феодотиона), напр. ка *ἐϋένετο*, а также нек-рой примитивности греч. текста в лит. отношении. Оригинал мог быть целиком написан на древнеевр. или на араам. языке, возможно, что переводы Феодотиона и LXX были сделаны с разных языков. Наиболее логичной является модель, предложенная К. Муром (*Moore*. 1977. P. 120), согласно к-рой языком оригинала был арамейский, затем текст перевели на древнееврейский и уже с этого варианта был сделан перевод Феодотиона, о чем свидетельствует наличие в нем большого числа гебраизмов (*Ibid*. P. 139, 146-147). Критики этого объяснения указывают на лит. единство обеих историй, «которые неотделимо вплетены в единый сюжет - обращение Кира» (*Nickelsburg*. 1981. P. 26-27).

А. К. Лявданский, Е. В. Барский

Основные темы богословия

К важным темам богословия Книги пророка Даниила относятся учение о Боге как о Владыке мира и истории, посрамляющем всякое проявление человеческой гордости, тема победы народа Божия над богоборческими силами на земле и развитие представления о Мессии: видение *Сына Человеческого*,

пришествие и смерть Мессии, пророчество о воскресении. Книга пророка Даниила принадлежит к жанру апокалиптики и в этом отношении близка к Откровению Иоанна Богослова НЗ, выполняя функцию связующего звена между ВЗ и НЗ.

Через всю книгу проходит общая для всего ветхозаветного богословия идея о том, что Бог управляет человеческой историей, являясь Владыкой как на земле, так и на небе (ср.: Дан 4. 34). Поэтому тем, кто исполняют Его волю и Моисеев закон, нет необходимости бояться гонителей. Однако дело не исчерпывается одним лишь исполнением закона: в принципе это может каждый человек. Д. и его друзья получают от Бога исключительный дар мудрости, к-рый позволяет им поступать надлежащим образом в трудных обстоятельствах, а Д. дано еще и умение толковать и самому видеть пророческие видения.



«Прор. Даниил во рву львином. Три отрока в пещи огненной». Икона. Нач. XVII в. (ЯИАМЗ)

Исследователи отмечают особую теоцентричность Книги пророка Даниила. Хотя пророк предстает перед читателем как выдающийся мудрец и праведник, он возводит свою мудрость к Богу: «есть на небесах Бог, открывающий тайны; и Он открыл царю Навуходоносору, что будет в последние дни...» (Дан 2. 28). Истории о жизни Д. при этом иногда рассматриваются лишь как прелюдия к его видениям, цель которой - убедить читателя, что этот праведник и пророк достоин принять божественное откровение. Принципиальное отличие от жанра придворных историй заключается в том, что в каждой истории в книге прославляется не Д., а Бог (Henze. 2001. P. 19, 24).



Прор. Даниил. Икона. Сер. XVI в. (собор

Рождества Пресв. Богородицы Савинно-Сторожевского мон-ря)

Как и для др. ветхозаветных пророков, для Д. Яхве, Бог Израиля, является верховным Владыкой мира. Д., однако, по-новому представляет этот факт: и в повествовательном и в пророческом разделе он изображает владычество Бога над всеми народами (Дан 1. 2), а не только над Иерусалимом и Израилем. Книга пророка Даниила неск. изменяет и традиц. пророческие представления о народах, к-рые противостоят Богу. Большинство пророков предсказывали кару враждебным Израилю народам (см., напр.: Ис 13-23; Иер 46 и др.). Вместо обычного пророчества о наказании Богом лишь ближайших соседей Израиля в видениях Д. буд. царства противостоят Богу повсеместно и угнетают Его народ во всем мире. И исторический раздел, и видения изображают борьбу между правителями мира и Царством Божиим, к-рое неизбежно наступит после падения на земле 4 богоборческих царств.

Еще одной темой в Книге пророка Даниила является человеческая гордость. В повествовательной части и в видениях надменность нынешних (Дан 1-6) и буд. (Дан 7-

12) властителей мира враждебна Богу и является причиной гонений на верных Ему праведников и на весь народ. В каждом случае в конце концов Бог сделал (или сделает) так, что человеческая гордость и надменность будут посрамлены. При этом изображение царей - гонителей истинной религии различается в 2 частях книги. В то время как в главах 1-6 они в основном относятся к иудеям благосклонно, а к их Богу почтительно, в главах 7-12 ситуация меняется: цари теперь изображаются в виде зверей, их враждебная сущность приобретает неизменный характер. При перечислении царств в Дан 7-8 символической вершиной надменности земных владык становится небольшой рог и «уста, говорящие высокомерно» (Дан 7. 8), однако новое Небесное Царство Ветхого денми и Сына Человеческого придет на смену этим гордым земным империям. В Дан 10-12 сверхъестественные небесные силы движутся на битву с последним богоборческим правителем мира, к-рый ставит себя выше Бога (Дан 11. 36).

Сколь бы суровы ни были гонения, враги Бога не в состоянии полностью уничтожить верных Ему праведников и весь народ. Книга пророка Даниила показывает, что так было (Дан 1-6) и

будет всегда (Дан 7-12), даже в смерти Божий народ побеждает (Дан 12. 1-3). Если в историях глав 1-6 Бог избавляет от смерти того, кто исполняет закон и сохраняет Ему верность, то в главах 7-12, напротив, становится понятно, что мн. верным придется пострадать и погибнуть. Свою награду праведники получают в вечной жизни. В Дан 12. 2 выражена вера в *воскресение мертвых* для награды или для осуждения: «И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление». По-видимому, главным было то, что «для жизни вечной» воскреснут только пострадавшие за веру. Слова о 70 седмицах лет (Дан 9. 24-27) и обетование о воскресении (Дан 12. 1-3) предполагают, что срок страданий верных Богу святых ограничен. Во время ожидания верный народ Божий будет подвергаться суровым испытаниям и гонениям от рук гордых и безбожных властителей мира. Но те, кто с верностью претерпят все до конца и дождутся Божьего времени, разделят с Ним конечную победу.

По сравнению с др. ветхозаветными пророческими книгами представление о Мессии в Книге пророка Даниила получает неск. иное выражение, действие Мессии не

ограничивается пределами одного народа - Израиля. Так, в мессианском видении Сына Человеческого (Дан 7. 13-14), к-рый шел «с облаками небесными» и «дошел до Ветхого днями», после чего Ему была «дана власть, слава и царство», Д. увидел Мессию, противостоящего персонифицированному злу, к-рое воплощено в образе небольшого рога, символа безжалостного земного тирана (Дан 7. 8; 8. 9). В конце концов Сын Человеческий привел Свой народ («святых Всевышнего») к победе. У Д. расширены политические и военные аспекты мессианских представлений о сыне Давидовом, царе-Мессии. В Дан 7 пророк выходит за пределы националистического истолкования Мессии: вместо спасителя Израиля, ведущего свой народ к победе над враждебными народами, Мессия станет победителем зла как такового. Владычество Сына Человеческого - «владычество вечное... и царство Его не разрушится».

Откровение о 70 седминах Книги пророка Даниила (Дан 9. 24-27) также имеет важное христологическое содержание. В нем дается хронология пришествия Помазанника-Христа (7 и 62-я седмины с момента издания указа о восстановлении Иерусалима - Дан 9. 25),

сообщается, что Христос будет предан смерти, а за этим последует разрушение «города и святилища» иноземным войском (Дан 9. 26). Однако эти катастрофические события будут иметь важное продолжение: в последнюю седмину будет утвержден (Новый) Завет и прекратится жертвоприношение по моисееву закону (Дан 9. 27).

Э. . П. С.

Древние переводы Книги пророка Даниила. Греческие переводы

этой книги, сохранившиеся до наст. времени, существенным образом отличаются от масоретского еврейско-арам. текста в первую очередь наличием в них т. н. добавлений. Кроме того, в церковном использовании перевод LXX повсеместно был заменен переводом Феодотиона (см. разд. о греч. переводах в ст. [Библия](#)). Блж. [Иероним Стридонский](#) (PL. 28. Col. 1357) в предисловии к своему переводу Книги пророка Даниила (кон. IV в.) свидетельствует о том, что в церквях вместо перевода LXX используется перевод Феодотиона; причиной этого он считает тот факт, что перевод LXX слишком сильно отличается от «халдейского» оригинала книги.

I. Перевод LXX. Долгое время он был известен лишь в единственной рукописи Codex Chisianus (Ms. 88), к-рую датируют от IX до XI в. В этой рукописи после текста перевода LXX Книги пророка Даниила следует выборка из комментария сщмч. *Ипполита Римского*, а затем текст перевода Феодотиона. Римский папа *Александр VII* (1655-1667) поручил публикацию этой рукописи ватиканскому библиотекарю Льву *Алляциу* (1586 или 1588-1669); публикация, однако, не состоялась; работа была продолжена лишь веком позже, и в 1772 г. вышло издание всей рукописи. Текст, представленный в этой рукописи, отражает не исходный текст перевода LXX, а его редакцию, заимствованную из Оригеновых Гекзапл (см. ст. *Ориген*); фрагменты, имеющиеся в еврейско-арам. оригинале, но отсутствующие в греч., обозначены астерисками, а те, к-рые есть в греч. тексте и отсутствуют в еврейско-арам., - обелисками.

Еще одним свидетелем гекзапловой редакции LXX является сделанный в 616-617 гг. монофизитским еп. *Павлом Тельским* сир. перевод - Сиро-гекзаплы (см. разд. о сир. переводах в ст. *Библия*). Впервые он был опубликован в 1788 г., а факсимильное издание вышло в 1874 г. Текст в большой степени

соответствует греч. тексту Codex Chisianus (Ms. 88).

В 1931 г. в Египте, в Афродитополе, был найден папирус, содержащий догекзаплову редакцию текста Книги пророка Даниила в переводе LXX. Т. н. папирус 967 помимо Книги пророка Даниила сохранил также части из Книги пророка Иезекииля и Книги Есфири. В наст. время текст Книги пророка Даниила этой рукописи разделен между б-ками Дублина (б-ка Честера Битти), Кёльна и Барселоны.

Манускрипт датируется не позже нач. III в. и, т. о., оказывается минимум на 6 веков старше, чем Ms. 88. Порядок глав в этом тексте отличается от порядка глав всех проч. свидетелей текста: главы 7 и 8 расположены перед гл. 5, по-видимому, для соблюдения хронологического порядка, т. к. видения глав 7 и 8 относятся к времени Валтасара, а в кон. 5-й гл. его правлению приходит конец. Кроме того, история Сусанны располагается после истории о Виле и драконе.

В папирусе V в. из Файюма (Vindob. gr. P. 29255) помимо цитат из 1 Макк, сочинений Иосифа Флавия, НЗ и творений св. отцов имеются фрагменты неск. стихов из Книги пророка Даниила (Дан 3. 23-25).

При датировке перевода LXX обычно учитываются параллели между текстами Книги пророка Даниила и 1-й книгой Маккавейской, к-рая, как предполагают, была переведена ок. 100 г. до Р. Х. (*Montgomery*): 1 Макк 1. 9 κα ἐπλήθυναν καὶ ἐν τῇ γῆ (и умножили зло на земле) - Дан 12. 4 κα πλησθῆ ἡ γῆ ἀδικίας (земля наполнится беззаконием); 1 Макк 1. 18 κα ἔπεσον τραυματῖαι πολλοί (много пало раненых) - Дан 11. 26 κα πεσοῦνται τραυματῖαι πολλοί (падет много раненых); 1 Макк 1. 54 βδέλυγμα ἐρημώσεως (мерзость запустения) - Дан 11. 31; 1 Макк 4. 41 καθάρῖσι τὰ ἅγια (он очистит святилище); 1 Макк 4. 43 ἐκαθάρισαν τὰ ἅγια (они очистили святилище) - Дан 8. 14 κα καθαρῖσθήσεται τὸ ἅγιον (святилище очистится). Если интерпретировать эти места как аллюзии, то перевод LXX Книги пророка Даниила уже существовал к моменту написания 1-й книги Маккавейской. Т. о., этот перевод датируют обычно рубежом II и I вв. до Р. Х. Место его создания - Египет, возможно, Александрия (*Pfeiffer*. 1949).

Отличия текста перевода от МТ, несмотря на обилие гипотез, до сих пор не объяснены удовлетворительно. В подходе к этой проблеме долгое время господствовала традиция, восходящая к блж. Иерониму, к-рый

утверждал, что там, где перевод LXX отличается от еврейско-арам. текста, он отличается от истины (*Collins*. 1993. P. 5). Ситуация изменилась после появления в 1897 г. исследования А. Блудау; он заметил, что, в то время как перевод глав 8-12 соответствует древнеевр. оригиналу, в главах 3-6 имеется наибольшее число отличий, а главы 4-6 во мн. местах являются не переводом вариантных чтений текста, а др. рассказом о тех же событиях. Позже предположили, что перевод LXX свидетельствует о том, что существовал более ранний вариант «семитского текста» (*Charles R. H. A Critical and Exegetical Comment on the Book of Daniel*. Oxf., 1929. P. I-LVIII), что даже этот текст был древнеевр., т. к. считалось, что исходно вся Книга пророка Даниила была якобы составлена на этом языке (*Riessler P. Das Buch Daniel*. Stuttg.; W., 1899; *Jahn G. Das Buch Daniel nach dem Septuaginta hergestellt*. Lpz., 1904).

Соотношение МТ и перевода LXX в главах 4-6 неоднородно. Так, Дан 4 подробнее представлен в греч. тексте, Дан 5 - в арамейском. В Дан 6 меньше отличий, однако греч. перевод часто представляется парафразом. Для объяснения факта отличия Дан 4-6 при более дословном переводе

остальных глав было сделано предположение, что эти главы на каком-то этапе существовали как отдельное произведение (*Montgomery*, 1927).

Помимо того что, возможно, переведен был др. текст, в нем имеется элемент интерпретации. Так, в Дан 4. 22 Д. сообщает Навуходоносору, что он наказан за то, что «опустошил дом Бога Живого» (καθὸτι ἐξερήμωσας τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος). В Дан 11 «царь южный» постоянно называется царем Египта (βασιλεὺς Αἰγύπτου), а *kittim* поняты как римляне (Ῥωμαῖοι).

В Дан 7. 13 существует важное отличие от МТ. Так, говорится, что Сын Человеческий подошел и был «как Ветхий днями» (ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο, κα ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν). Эта фраза стала предметом дискуссий: вызвано ли такое чтение просто выпадением буквы ε (так что ἕως перешло в ὡς) (*Montgomery*, 1927. P. 304), или же оно является интерпретацией, при к-рой отождествляются образы Сына Человеческого и Ветхого днями (*Bruce F. F. The Oldest Greek Version of Daniel // Oudtestamentische Studiën. Leiden, 1977. Vol. 20. P. 25; Lust J. Daniel 7, 13 and the Septuagint // EThL. 1978. Vol. 54. P. 62-69*).

В том же стихе говорится, что Сын Человеческий шел не «с облаками», но «на

облаках» (ἐπ τῶν νεφελῶν), но вряд ли это несет какую-то смысловую нагрузку: одним из объяснений является ошибка, при к-рой переводчик прочел в исходном тексте ⲕⲱ вместо ⲛⲱ (Collins. 1993. P. 8).

II. Перевод Феодотиона. В отличие от текста LXX перевод, приписываемый Феодотиону, сохранился во мн. рукописях и ранних цитатах. Самые ранние аллюзии имеются в НЗ и в Книге пророка Варуха. В НЗ цитируются тексты обоих переводов: так, в аллюзиях на Дан 7. 13 перевод LXX цитируется в Мф 24. 30, 26. 64 и, возможно, в Откр 14. 14, а перевод Феодотиона - в Мк 14. 62 и Откр 1. 7. Аллюзии на др. места Книги пророка Даниила в обоих переводах присутствуют в Откровении Иоанна Богослова и в Евангелии от Матфея. Явная аллюзия на текст Феодотиона прочитывается в Евр 11. 33 (Дан 6. 22). Мч. *Иустин Философ* пользуется текстом Книги пророка Даниила, более похожим на перевод LXX, однако в неск. местах имеются чтения из перевода Феодотиона. Текст Феодотиона присутствует у Иосифа Флавия, в Пастыре Ермы и в комментарии сщмч. Ипполита Римского. Т. о., 1-я проблема, к-рая встает при рассмотрении перевода Феодотиона, заключается в том, что он засвидетельствован

уже очень рано, в то время как, по сообщению свт. *Епифания Кипрского*, Феодотион работал при имп. Коммодe, т. е. ок. 180 г. по Р. Х. Датировка свт. Епифания, однако, подвергается сомнению, а расположение текста Феодотиона после переводов Акилы и Симмаха в Гекзаплах Оригена отражает, возможно, не хронологическую последовательность составления этих переводов, а близость текста Акилы к древнеевр. тексту в противоположность переводам Феодотиона и LXX.



Прор. Даниил во рву львином. Рельеф. IV-V вв. (Национальный археологический музей в г. Тунисе)

Было сделано предположение о существовании текста прото-Феодотиона (или Ur-Theodotion), известного уже авторам НЗ; этот текст был затем использован во II в. при составлении «перевода Феодотиона» (*Gwynn J. Theodotion //*

Dictionary of Christian Biography / Ed. W. Smith, H. Wace. L., 1887. Vol. 4). Текстолог Ж.

Д. *Бартелеми* (*Barthélemy J. D. Les devanciers d'Aquila: Première publ. intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton. Leiden, 1963.*

(VTS; 10)) предположил, что в Гекзаплах колонка «Феодотиона» является т. н. καίυε-редакцией перевода LXX; эта редакция известна уже по Свитку малых пророков из Нахаль-Хевера. В отличие от более поздней редакции Акилы, к-рый последовательно переводил $\kappa\alpha\iota\upsilon\epsilon$ с помощью $\sigma\upsilon\nu$, прото-Феодотион характеризуется соответствием $\kappa\alpha\iota\upsilon\epsilon$. Такое соответствие, однако, встречается в Книге пророка Даниила лишь дважды (11. 8 и 11. 22), причем во 2-м случае только в нек-рых рукописях. Главным пунктом в гипотезе Бартелеми является более ранняя датировка перевода Феодотиона по сравнению с переводом Акилы, поскольку в этом случае нет необходимости проводить различие между Феодотионом и прото-Феодотионом. Возможно, у Книги пророка Даниила и остальной части ВЗ - разные авторы «перевода Феодотиона» (*Schmitt. 1966*).

Важным вопросом является соотношение 2 греч. переводов. В главах 4-6 расхождения в тексте этих переводов минимальны. По

гипотезе Дилеллы (*Hartman L. F., DiLella A. The Book of Daniel. Garden City (N. Y.), 1978. (Anchor Bible; 23)*), это объясняется тем, что Феодотион делал совершенно новый перевод, но при этом пользовался текстом LXX. Однако в проч. главах имеются согласования 2 греч. переводов в отличие от МТ, что дает нек-рым исследователям основания предполагать, что «перевод Феодотиона» является лишь редакцией греч. текста (*Collins. 1993*).

Переводы Акилы и Симмаха, известные из святоотеческих цитат и Сиро-гекзапл, близки к МТ и представляют малый интерес для изучения текста (*Montgomery. 1927*).

Другие переводы

I. Фрагменты лат. переводов, существовавших до перевода блж. Иеронима (т. н. *Vetus Latina*), известны по святоотеческим цитатам. В основном они зависят от до-гекзаплового греч. текста, как правило от перевода Феодотиона; зависимость от текста LXX имеется, правда, во всех признаваемых подлинными произведениях *Тертуллиана* и в комментарии на Апокалипсис св. *Викторина Петаевского* († 303). Блж. Иероним критиковал старолат. перевод за непоследовательность и расхождения (*diversa exemplaria*), по-видимому не без оснований (*Montgomery. 1927. P. 44-45*).

Собственный перевод Книги пророка Даниила в *Вульгате* он делал с МТ, но пользовался также и более ранними греч. переводами, чаще всего переводом Феодотиона.

II. Сир. перевод (Пешитта) представляет собой по большей части букв. перевод МТ, нек-рые места из араб. части переданы дословно, хотя существуют также и расхождения. Известно неск. случаев, где Пешитта дает лучший вариант исходного текста (Ibid. P. 55).

Присутствует также нек-рая зависимость от греч. перевода Феодотиона; частые совпадения с переводом Вульгаты можно объяснить тем, что он также зависит от перевода Феодотиона, или тем, что оба этих перевода (Пешитта и Вульгата) были составлены в сходных условиях - в христ. среде, но под сильным влиянием иудейской культуры (Ibid. P. 55-56). Хотя традиционно считается, что сир. перевод Книги пророка Даниила был сделан христианами, есть предположения о его иудейском происхождении (Koch K. Das Buch Daniel. Darmstadt, 1980).

Существуют также и древние переводы Книги пророка Даниила на араб., арм. и копт. языки.

Е. В. Барский

Книга пророка Даниила в православном богослужении

С первых веков христианства и до наст. времени за богослужением используются молитва и 2 песни вавилонских отроков из Дан 3 (подробнее см. в ст. [Вавилонские отроки](#), разд. «Молитва Азарии и песнь трех отроков в богослужении»). В отношении чтения Дан (в отличие от использования частей Дан 3 в качестве [библейских песней](#)) древние памятники, соответствующие традициям различных крупных церковных центров, разнятся; как правило, главы 7 или 9 указаны как чтения в начале огласительного цикла (т. е. в один из дней 2, 4 или 6-й седмицы Великого поста), а гл. 3 - на пасхальном бдении; возможны и др. чтения из этой книги на отдельные праздники. Последовательное чтение Книги пророка Даниила, известное в различных сир. (в Великий пост или в период Пятидесятницы) и в рим. (в 3-ю седмицу нояб. или (после реформ II Ватиканского Собора) на 32-й или 34-й рядовой седмице) традициях, в литургических памятниках иерусалимского и к-польского происхождения не фиксируется. В древнем иерусалимском богослужении чтение было связано с началом подготовки оглашаемых ко Крещению (когда читали

рассказ о видении Ветхого днями и Сына Человеческого) и с ночным богослужением главных праздников церковного года - Пасхи и Богоявления (или Рождества Христова) (когда читали рассказ о чуде с вавилонскими отроками и пели их песнь). Согласно арм. переводу иерусалимского Лекционария, отражающему практику примерно V в., чтение Дан 7. 2-27 было 15-м из 19 чтений в один из дней 6-й седмицы *Великого поста* (в этот день записывались в книгу желающие принять Крещение во время ночного бдения под Пасху), а Дан 3. 1-90 - последним в ряду ветхозаветных чтений на ночных бдениях под Пасху и Богоявление (*Repaux. Lctionnaire arménien. Vol. 2. P. 75-77, 95-99, 167-169*). В груз. переводе иерусалимского Лекционария, отражающем практику примерно V-VII вв., Дан 7. 2-28 указана как 1-е чтение на 3-м часе во вторник 6-й седмицы Великого поста (*Tarchnischvili. Grand Lctionnaire. N 537*), Дан 3. 1-97 - на ночных бдениях под Пасху и Рождество Христово (*Ibid. N 23, 735*); кроме того, читать Книгу пророка Даниила здесь предписано на литургиях Рождества Христова (Дан 2. 34-35), сырной субботы (Дан 12. 1-3) и 25 авг. и 15 окт. (Дан 1. 1-21) (положение св. мощей Д., вавилонских отроков, прор. Исаии и др. святых

в церковных комплексах, построенных патриархом Ювеналом (25 авг.) и благочестивой Флавией (15 окт.; Ibid. N 23-28, 309, 1179).

В к-польском лекционарии IX-XI вв., отраженном в Типиконе Великой ц., система чтений из Книги пророка Даниила сходна с той, к-рая отмечена в иерусалимских памятниках: чтения указаны среди ветхозаветных паремий вечерних служб под Пасху (Дан 3. 1-51) и Рождество Христово (Дан 2. 31-45), а также на вечерне с литургией Преждеосвященных Даров 17 марта (Дан 9. 15 сл.; чтение из Дан здесь, возможно, имело ту же функцию, что и чтение на 6-й седмице Великого поста согласно иерусалимскому Лекционарию, поскольку 17 марта (пам. мч. Марина и прп. Алексия, человека Божия) близко к дню начала оглашения в к-польской практике) (*Mateos. Typicon. Vol. 1. P. 150-151, 250-251; Vol. 2. P. 86-87*).

К-польская система чтений, зафиксированная в Типиконе Великой ц., переходит и в др. памятники визант. богослужения послеиконоборческого времени (включая повсеместно принятые в наст. время в правосл. Церкви); в частности, сохраняются те же чтения из Книги пророка Даниила на

Рождество Христово и на Пасху, но не чтение Дан 9. 15 сл. 17 марта; впрочем, в нек-рых редакциях Студийского устава это чтение все же используется. Так, согласно Мессинскому Типикону 1131 г. (Arranz. Typicon. P. 44, 282), его читали вечером под 26 окт. (пам. вмч. Димитрия Солунского и землетрясения - этот день посвящен размышлениям о Суде Божиим) и на вечерне в день Пятидесятницы; здесь же есть и чтение Дан 10. 1 сл. (на вечерне под 8 нояб., пам. арх. Михаила; Ibid. P. 50).

Диак. Михаил Желтов

Толкования Книги пророка Даниила в межзаветной литературе.

Ранние аллюзии

Самая ранняя ссылка на книгу содержится, возможно, в 3-й Сивилиной книге (III 396-397) (сер. II в. до Р. Х.), где говорится о 10 рогах и еще об одном роге, однако этот раздел не поддается точной датировке. 1-я книга Маккавейская, написанная в кон. II в. до Р. Х., обнаруживает знакомство с обеими частями книги. В 1 Макк 2. 59-60 Маттафия призывает своих сыновей следовать примеру Анании, Азарии и Мисаила в печи и Д. во рву львином. 2-я часть книги используется в 1 Макк 1. 54, где упоминается о «мерзости запустения» (Дан 11. 31).

В 3 Макк 6. 5-7 говорится о том, что Бог оросил печь 3 отрокам (Дан 3. 49-50; этот эпизод отсутствует в сохранившемся евр. тексте), и это является самой ранней ссылкой на добавления к Книге пророка Даниила (самые ранние ссылки на др. добавления встречаются у мч. Иустина Философа (на молитвы Дан 3) и у сщмч. Иринея Лионского (на историю Сусанны, на текст о Виле и драконе)).

В кумранских рукописях

сохранилось 8 фрагментов Книги пророка Даниила (1Q71, 1Q72, 4Q112, 4Q113, 4Q114, 4Q115, 4Q116, 6Q7), а также цитаты из нее в др. документах. В т. н. Флорилегии (4Q174) Книга пророка Даниила цитируется под названием «Книга Даниила пророка», так же как и книги пророков Исаии и Иезекииля; некоторые исследователи рассматривают это как аргумент в пользу того, что Книга пророка Даниила имела статус пророческой (Collins. 1993. P. 72).

Во мн. кумран. текстах видно терминологическое влияние Книги пророка Даниила. Так, наименование учителей народа - *maskilim* (мудрецы, проницательные люди, напр. в 1QS 3. 13) безусловно заимствовано из Дан 11. 33.

Под сильным влиянием книги находится также концепция эсхатологической войны в Свитке войны из Кумрана. Так, в 1QM 1. 2 упоминаются «поступающие нечестиво против завета» (ср. מרשעי ברזי - Дан 11. 32). Говорится о том, что Бог возвысит «среди ангелов власть Михаила, а господство Израиля - среди всякой плоти» (ср.: Дан 12. 1-3 и 7). Однако в Свитке войны отрывки из Книги пророка Даниила используются довольно свободно. Так, *kittim* (римляне - Дан 11. 30) из нейтральной партии превращаются в Свитке войны в главного врага (1QM 1). Вся концепция эсхатологической войны принимает, предположительно под персид. влиянием, явные дуалистические черты. Противником Бога и Михаила становится теперь сам Велиар (*Collins*. 1975). В кумран. документах присутствует сходная с Книгой пророка Даниила терминология для обозначения тайн и их интерпретации. Таинственные видения Навуходоносора обозначены словом מִסְתֵּר (Дан 2. 18, 27, 29, 47; 4. 6), а их истолкование названо פִּשְׁטָר . (Дан 5. 26). Так же и в кумран. рукописях: *pešer* - термин для истолкования Писания (напр., в 4Q180 1. 7, где речь идет об интерпретации Быт 6. 4). Слово מִסְתֵּר используется шире, чем в Книге пророка Даниила, обозначая также и деятельность Бога

по отношению к мирозданию (напр., в 1QM 14.14).

Помимо фрагментов текста Книги пророка Даниила в Кумране было найдено 3 дополнительных документа, важных для ее истории: т. н. Молитва Набонида (4QPrNab = 4Q242), араб. «Книга Псевдо-Даниила» (4QpsDan) и рукопись «Сын Божий» (4Q246).



Прор. Даниил. Икона. 60-е гг. XVI в. (НГОМЗ)

Молитва Набонида некогда включала, как сказано в самом тексте, «слова молитвы, которыми молился Набонид, царь Вавилонский, царь великий, когда был поражен злой болезнью по Божиему приговору в Теймане (Тейме)»; однако сохранившиеся фрагменты передают не слова молитвы, а повествование от 1-го лица о том, как Набонид был поражен и затем прощен, после чего некий безымянный евр. прорицатель повелел ему рассказать обо всем этом для прославления имени Бога.

Несмотря на нек-рые отличия от Дан 4 (др. имя у царя, евр. прорицатель не назван по имени), считается, что в основе т. н. Молитвы Набонида и Дан 4 лежит одна и та же традиция (Collins. 1993. P. 218).

Арам. «Книга Псевдо-Даниила» дошла в 3 фрагментарных рукописях (4Q243-245), в каждой содержится имя Д. В первых 2 рукописях имеется рассказ о речи Д., где он говорит о потопе, исходе, предании иудеев «в руку Навуходоносора» и о др. царствах. В 3-й рукописи, связь к-рой с первыми 2 не очевидна, дается длинный список имен первосвященников и царей Израиля.

Предполагалось, что это независимое от Книги пророка Даниила сочинение, опирающееся на тот же традиц. материал (Mertens A. Das Buch Daniel im Lichte der Texte vom Toten Meer. Würzburg, 1971. S. 49), однако более вероятно, что автор все же находился под влиянием Книги пророка Даниила, откуда он заимствовал нек-рые темы (Collins. 1993.P. 76).

Окончательные выводы затруднительны, т. к. текст сложен для интерпретации из-за фрагментарности.

Рукопись «Сын Божий» (4Q246), или «Арамейский апокалипсис», по-видимому, мессианская по характеру. В отличие от «Книги

Псевдо-Даниила» имя Д. здесь не упоминается, однако используются идеи и терминология Книги пророка Даниила. Наиболее явное влияние ее заметно в употреблении выражений из Дан 3. 33; 4. 31; 7. 14; 7. 27, где говорится о вечном царстве. Фигура Сына Божия, по-видимому, связана с образами Сына Человеческого и «народа святых» в Дан 7, однако этот вопрос не получил однозначного решения (Collins. 1993. P. 77-78). Аллюзии на Дан 7 отсутствуют в др. кумран. рукописях.

1-я книга Еноха

«Подобия Еноха» (1 Енох 37-71) нельзя считать лишь переложением библейского текста, они являются важным свидетельством ранней интерпретации Книги пророка Даниила: Сын Человеческий понимается как Спаситель и Судия, являющийся союзником земных праведников в скрытом до времени небесном мире. В «Подобиях Еноха» наиболее явные аллюзии на Дан 7. 9-10 и 13-14: «И там узрел я Того, у которого была Глава дней, и Его голова была белой как шерсть» (1 Енох 46. 1) и «в те дни я видел Главу дней, когда Он воссел на престол славы Своей» (1 Енох 47. 3). Хотя проч. аллюзии на Дан 7 небесспорны, возможно, что автор «Подобий Еноха» был знаком со всей Дан 7.

Фигура Сына Человеческого вводится в «Подобиях Еноха» сначала как Тот, Кто «внешне имел вид человека» (1 Енох 46. 1). На вопрос Еноха ангел отвечает, что «это Сын Человеческий, имеющий праведность, с которым праведность обитает» (1 Енох 46. 3). В 1 Енох 46. 2 говорится, что Сын Человеческий «подобен одному из святых ангелов».

В 1 Енох 71. 14 ангел обращается к Еноху со словами: «Ты сын Человеческий, рожденный для праведности», что привело нек-рых исследователей к отождествлению фигуры Сына Человеческого с Енохом (*Collins*. 1993. P. 80-81). Однако сохранившийся эфиоп. текст может быть переведен иначе: «Ты сын человека, рожденного для праведности». Кроме того, в 1 Енох 70. 1-2 фигуры Еноха и Сына Человеческого явно различаются. «И случилось после этого, что во время жизни было вознесено имя его [Еноха] из среды живущих на земле до Сына Человеческого и до Господа Духов».

По сравнению с Книгой пророка Даниила в «Подобиях Еноха» фигура Сына Человеческого конкретизируется и становится более значительной. Говорится, что Он свергает царей с престолов и садится Сам на престоле славы. Здесь явно влияние Дан 7. 9: раз

«поставлены были престолы», то один из них, очевидно, был поставлен для Сына Человеческого. В 1 Енох 48. 3 сказано, что «прежде сотворения солнца и знамений, прежде создания звезд небесных, имя Его было наречено пред Господом Духов», что сближает этот текст с Притч 8. В 1 Енох 62. 7-9 сообщается, что «от начала Сын Человеческий был сокрыт, а Всемогущий... явил Его избранным... и все избранные однажды предстанут перед Ним». В 1 Енох 48. 10 и 52. 4 о Сыне Человеческом говорится как о Мессии, а в 1 Енох 48. 5 - как об объекте поклонения: «Все, живущие на земле, падут и поклонятся Ему».

3-я книга Ездры (в западной традиции - 4-я книга Эзры)

по-видимому, была написана первоначально на евр. или араб. языке, однако до наст. времени дошла лишь в переводах, из к-рых наиболее важные - латинский и сирийский. В начале гл. 13 сир. перевода говорится: «Затем, через семь дней, я видел сон ночью. Я видел, как с моря поднялся ветер, который возмутил все его волны. Пока я смотрел, ветер поднял из глубин моря подобного человеку, и этот человек летел с облаками небесными». Фраза о том, что «ветер

поднял из глубин моря подобного человеку», отсутствует в лат. тексте. Исходное обозначение «подобного человеку» реконструируют как בן אדם или בן אנוש (сын Человеческий). Вне зависимости от различия переводов этот текст считают почти бесспорной аллюзией на Дан 7 (Collins. 1993. P. 82). Правда, имеются и значимые отличия. В 3-й книге Ездры выведена воинственная фигура человека (или сына Человеческого), нет речи о суде, хотя в 3 Езд 12. 33 говорится о том, что Помазанник будет судить нечестивых. Совершенно др. функция у моря: в Книге пророка Даниила из моря поднимаются враждебные животные (Дан 7. 1-8), а в 3 Езд из моря поднимается фигура человека на облаках (3 Езд 13. 1-13). Однако эти отличия следует понимать, по-видимому, как свободную трактовку в 3 Езд материала Дан 7. Автор безусловно знал Дан 7. В 3 Езд 12. 11-12 говорится: «орел, которого ты видел восходящим от моря, есть царство, показанное в видении Даниилу, брату твоему; но ему не было изъяснено то, что ныне Я изъясню тебе», а в толковании видения 3 Езд 13. 36 написано, что «Сион придет и покажется всем приготовленный и устроенный, как ты видел гору, изваянную без рук», что несомненно

отсылает к Дан 2. Существует предположение, что видение 3 Езд 13. 1-13 изначально было независимым произведением, но даже в этом случае его следует считать связанным с Дан 7 (*Collins*. 1993. P. 84; *Stone M. E. Fourth Ezra: A Comment*. Minneapolis, 1990. P. 383-387).

Несмотря на существенные отличия по сравнению с «Подобиями Еноха», и в 3-й книге Ездры, и в «Подобиях Еноха» имеются общие черты, которых нет в Книге пророка Даниила. Человек на облаках считается Мессией (3 Езд 13. 32-37, 52). Он существовал, возможно, еще до начала мира: «...это тот, которого Всевышний хранит многие времена, который самим собою избавит творение свое и управит тех, которые оставлены» (3 Езд 13. 26). Он принимает активное участие в наказании нечестивых. Все эти черты сходства скорее всего указывают не на заимствования, а на существование общей традиции толкования Дан 7.

3-я книга Ездры является также одним из наиболее ранних свидетельств отождествления 4-го царства из Книги пророка Даниила с Римом (образ орла в главах 11-12).

Сочинения Иосифа Флавия

В 10-й кн. Иудейских древностей (*Ios. Flav. Antiq. X 10*) имеется парафраз большей части Книги пророка Даниила, в основном глав 1-6. Несмотря на то что Иосиф Флавий ведет повествование близко к тексту Книги пророка Даниила, он вносит отдельные добавления. Так, Иосиф Флавий сообщает, что нек-рые иудейские юноши становились евнухами и что Д. и его друзья «решили содержать себя в строгости» (σκληραγυγεῖν αὐτόν - *Ibid. X 10. 190*). Он делает попытки разрешить исторические проблемы, связанные с Книгой пророка Даниила: сон Навуходоносора (Дан 2) датирует 2-м годом после разграбления Египта, а не 2-м годом его правления; про Валтасара (Белшаццара) сообщает, что «он называется также Набоанделом» (т. е. Набонидом: τὸν καλοῦμενον Ναβοάνδηλον - *Ibid. X 10. 231*); Дарий Мидянин - сын Астиага и известен у греков под др. именем.

Пересказывая видения из Дан 8, Иосиф Флавий пытается согласовать Книгу пророка Даниила с хронологией преследований, описанных в 1-й книге Маккавейской. При этом он отождествляет царя, «который будет воевать с иудейским народом», с Антиохом IV Епифаном. По его мнению, «Даниил предсказал и владычество римлян, а также то, что ими будет

взят Иерусалим и опустошен храм» (Ibid. X 10. 276). Это может относиться как к Дан 9, так и к Дан 10-11.

Иосиф Флавий отождествляет голову из золота с Навуходоносором и бывшими до него вавилонскими царями (Дан 2). Руки и плечи означают, что его царство будет уничтожено 2 царями (Ibid. X 10. 208). По-видимому, речь идет о мидийцах и персах как о населении одного царства, поскольку «их империя будет разрушена царем с запада», т. е. Александром Македонским (ср.: Дан 8. 5). За этим царством, однако, последует 4-е, к-рое будет «как железо и будет иметь власть вовеки из-за своей железной природы» (Ibid. X 10. 209). О разделении этого царства, к-рое символизируется железом и глиной, не сказано ничего. Несомненно, что Иосиф Флавий отождествлял это последнее царство с Римом. По-видимому, по политическим мотивам он не хочет объяснять значение камня: «Даниил объяснил царю и значение камня; однако мне нечего сообщать об этом, так как приходится описывать лишь прошлое и уже случившееся, а не раскрывать будущее» (Ibid. X 4). Считается, что он боялся говорить о свержении рим. власти; этим же объясняют и то, что он не

использовал в своей книге сюжет из Дан 7 (Collins. 1993. P. 85).

Разрушение иерусалимского храма римлянами Иосиф Флавий, по-видимому, рассматривал в связи с пророчеством Д. (*Ios. Flav. De bell. VI 2. 1*). Упоминая о некоем двусмысленном пророческом изречении, гласящем, «что к тому времени один человек из их родного края достигнет всемирного господства», он связывает его с Дан 9, хотя там и не говорится о мировом правителе.

Толкование Книги пророка Даниила в христианской традиции Новый Завет

I. Наименование «Сын Человеческий». По степени влияния на терминологию и богословие НЗ наиболее важным в Книге пророка Даниила является образ Сына Человеческого из Дан 7. 13. До сер. XX в. общепринятым было мнение, что понятие «Сын Человеческий» существовало в иудаизме независимо от Книги пророка Даниила. С кон. XX в. нек-рые исследователи подвергают сомнению представление о том, что в дохрист. эпоху в иудейских кругах существовал общепринятый титул «Сын Человеческий», относимый к некой эсхатологической мессианской фигуре. аргументом в пользу существования подобного

образа служит определенное сходство образа «Сына Человеческого» из Дан 7. 13 с образами из «Подобий Еноха» и 3-й книги Ездры (*Yarbro Collins*. 1993. P. 100).

Традиц. церковная т. зр. заключается в том, что название «Сын Человеческий» употребляется Иисусом Христом в явно мессианском смысле (Мф 10. 23; 16. 27-28; 19. 28; 24. 30; 25. 31 и др.). Используя без особых пояснений данное наименование, Иисус Христос, очевидно, утверждал мессианское учение книги пророка Даниила. Нек-рые образы в учении о Сыне Человеческом из этой книги сходны с образами из пророчеств Иисуса Христа, напр. явление на облаках с силою и славою (Дан 7. 13 = Мф 24. 30; 25. 31-32; Лк 21. 27; Ин 3. 13) и сидение Его на престоле, окруженном сонмом ангелов (Дан 7. 10, 14 = Мф 25. 31; Лк 22. 69). «Особенно нельзя оставить без внимания употребления Господом Иисусом Христом этого наименования на суде у первосвященника Каиафы в ответ на его вопрос: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?» - «Я, и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную Силы и грядущего на облаках небесных» (Мк 14. 61-62)... Христос как бы так говорил: Я - Мессия, о Котором возвещал вам

пророк Даниил (Дан. 7. 13-14)» (Юнгеров. Введение. 1907. С. 472).

Традиц. понимание речений Иисуса Христа о Сыне Человеческом подвергалось в науке критике. Ряд ученых утверждают, что все аллюзии на Дан 7. 13 и самоотождествление Христа с Сыном Человеческим восходят к раннехрист. пониманию Писания и не являются Его подлинными высказываниями (Vielhauer. 1965; Perrin. 1974). Другие объясняли употребление этого выражения, восходящего к самому Христу, как использование араам. идиомы для обозначения человека и отрицали за ней к.-л. апокалиптический смысл (Vermes. 1973; Lindars. 1983; Hare. 1990; Casey. 1979) (см. ст. *Сын Человеческий*).

Очевидная аллюзия на Дан 7. 13 появляется в словах Иисуса Христа в Мк 8. 38: «Ибо кто постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда придет в славе Отца Своего со святыми Ангелами» (ср.: Лк 12. 8-9; Мф 10. 32). Мк 13. 26 содержит апокалиптическую интерпретацию Дан 7. 13: «Тогда увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках с силою многою и славою».

В Евангелии от Матфея выражение «Сын Человеческий» употребляется в основном для описания эсхатологического Судии и для утверждения того, что Сын Человеческий имеет царство (Мф 19. 28; 13. 24-30, 36-43, ср.: Дан 7. 14). Говоря о Втором пришествии Сына Человеческого (Мф 16. 27; 19. 28), Христос делает особый акцент на Его роли Судии: «ибо придет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его» (ср.: Дан 7. 14). О Сыне Человеческом говорится при описании эсхатологического Суда, к-рое завершает речь Иисуса Христа в Мф 24-25. Как и в Мф 19. 28, здесь существует очевидная близость с образами в Дан 7 и в «Подобиях Еноха»: «Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на Престоле славы Своей» (Мф 25. 31).

В Евангелии от Луки Сын Человеческий понимается, с одной стороны, как Судия, а с другой - как Ходатай за верных (ср.: Лк 12. 8-9: «...всякого, кто исповедает Меня пред человеками, и Сын Человеческий исповедает пред Ангелами Божиими» (ср.: Мф 10. 32)). Близость с образами в Дан 7 очевидна. В Лк 21. 36 Христос увещевает: «итак бодрствуйте на

всякое время и молитесь, да сподобитесь избежать всех сих будущих [бедствий] и предстать пред Сына Человеческого», что, по-видимому, указывает на эсхатологический суд (ср. также: Лк 11. 30).

Характерное для Евангелия от Иоанна выражение «Сын Человеческий» использовано в тех местах, где речь идет о предвечном существовании Иисуса Христа. Христос говорит Никодиму: «Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах» (Ин 3. 13); при этом ясно, что под Сыном Человеческим Он имеет в виду Себя. отвечая на недоумение учеников, Христос говорит: «...это ли соблазняет вас? Что ж, если увидите Сына Человеческого, восходящего [туда], где был прежде?» (Ин 6. 61-62). Хотя «восхождение» (τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα) здесь можно понять как указание на Распятие (ср.: Ин 3. 14; 8. 28; 12. 23, 34; 13. 31-32), однако в конце фразы, «где был прежде», Он скорее также говорит о предвечном существовании, а само представление о «восхождении» обнаруживает близость с образом из Дан 7. 13, где Сын Человеческий дошел до Ветхого днями (*Yarbro Collins. 1993. P. 100*).

В Ин 5. 22 Христос говорит иудеям о Сыне Человеческом как об эсхатологическом Судии: «Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну». Немного далее (Ин 5. 27) Он раскрывает сущность власти Сына, отождествляя при этом (подобно Мк 14. 61-62) Себя как Сына Божия из предыдущей фразы с Сыном Человеческим: «И [Отец] дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий»; здесь сочетание выражений ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ (дал Ему власть) и υἱὸς ἀνθρώπου (Сын Человеческий) почти буквально совпадает с Дан 7. 13-14 в переводе LXX (в переводе Феодотиона вместо ἐξουσία стоит ἀρχή). Та же роль Судии выражена и в др. контекстах: Ин 8. 15-16, 26; 9. 39.

В кн. Откровение Иоанна Богослова содержится неск. аллюзий на Дан 7. 13. Видение Откр 1. 7 - «Се, грядет с облаками, и узрит Его всякое око и те, которые пронзили Его; и возрыдают пред Ним все племена земные. Ей, аминь» - является аллюзией одновременно на Дан 7. 13 и Зах 12. 10-14. Этот текст отличается от Дан 7. 13 тем, что выражение «Сын Человеческий» здесь отсутствует. Вербальное сходство с Мф 24. 30 наводит на мысль о том, что такое объединение

2 пророческих текстов могло быть известно обоим авторам.

В Откр 1. 9 - 3. 22 описывается явление подобного Сыну Человеческому (Откр 7. 13), который диктует Иоанну, автору Откровения, 7 посланий к 7 «церквам, находящимся в Азии» (Откр 1. 11). Было сделано предположение (*Yarbro Collins*. 1993. P. 100), что это описание и по форме и по содержанию восходит к Дан 10. 2-12. 4; оба текста описывают видение некой небесной фигуры, пророк называет себя, а также время и место, где ему было видение; в обоих текстах пророк поражен видением и падает на землю без чувств; вслед за видением следует пространное объяснение, связанное с некой книгой (Дан 10. 21; Откр 1. 11, 19).

В описании подобного Сыну Человеческому в Откровении Иоанна Богослова имеются черты, сближающие его с образом Ветхого днями из Дан 7: «глава Его и волосы белы, как белая волна, как снег; и очи Его, как пламень огненный» (Откр 1. 14). Обычно божественные черты в описании подобного Сыну Человеческому понимаются как свидетельство того, что автор Откровения стремится т. о. показать божественное достоинство Воскресшего Христа - равенство Сына Божия

Отцу. Однако ряд исследователей (*Yarbro Collins*. 1993. P. 103) пытаются объяснить их с помощью методов текстологии, предполагая зависимость Откр 1 от Дан 7. Дело в том, что 2 греч. рукописи Книги пророка Даниила, в к-рых дошел перевод LXX (*Codex Chisianus*. (Ms. 88) и *Papyrus 967*), приводят в Дан 7. 13 ошибочное чтение: ὡς παλαιὸς ἡμερῶν (как Ветхий днями) вместо ἕως παλαιοῦ ἡμερῶν (до Ветхого днями). По-видимому, даже если считать, что такое чтение возникло как обычная ошибка, оно быстро получило богословскую интерпретацию, при к-рой и Ветхий денми, и подобный Сыну Человеческому понимались как 2 различных проявления Бога. Если текст Дан 7. 13 был известен автору Откровения именно в таком виде, то это может служить объяснением того, почему подобный Сыну Человеческому в Откр 1. 14 имеет в описании черты Ветхого днями из Дан 7. В Откр 3. 21 воскресший Христос говорит: «Я победил и сел с Отцом Моим на престоле Его». Автор Откровения, по-видимому, считал это исполнением пророчества из Дан 7. 13-14. Возможно также, что это место скорее соответствует Дан 7. 9-10 (что допустимо, если принять стремление показать равенство Сына Человеческого и Ветхого днями, описанное

выше), в то время как Дан 7. 13-14 относится более ко Второму пришествию (Откр 1. 7) (*Yarbro Collins*. 1993 P. 103).

В видении Откр 14. 14-20 с помощью символов жатвы и сбора винограда, к-рые производят подобный Сыну Человеческому и 3 др. ангела, описывается грядущий суд (Иоиль 3. 13).

Сходство образов этого текста с образами синоптической традиции может быть объяснено без допущения зависимости. Как истолкование притчи о пшенице и плевелах в Мф 13. 36-43, так и развитие образа из Иоиль 3. 13 в Откр 14. 14-20 опирались на одну и ту же иудейскую апокалиптическую традицию, включающую Дан 7.

II. Книга пророка Даниила и НЗ (помимо Дан 7. 13). В Дан 2. 28 Д. говорит царю, что тайны открывает Бог «и Он открыл царю Навуходоносору, что будет в последние дни» (ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν). Возможно, это выражение повлияло на формулировку Мк 13. 7; Христос говорит о том, что должно случиться (δεῖ [γὰρ] γενέσθαι; ср.: Дан 2. 29), но при этом добавляет, что это еще не конец. Этот текст из Евангелия от Марка можно считать толкованием Дан 2. 28-29 (*Yarbro Collins*. 1993. P. 106).

В Откр 1. 1 также есть аллюзия на Дан 2. 28. Однако вместо фразы «в последние дни» (ἐπ' ἑσχαίων τῶν ἡμερῶν) здесь говорится о том, «чему надлежит быть вскоре» (ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει), что показывает эсхатологический характер последующего текста. Это же выражение повторено в конце Откровения, в 22. 6. В неск. измененном виде это выражение появляется в Откр 1. 19 (ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα) и в Откр 4. 1 (ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα). Рассказ Дан 3. 4-6 о том, как глшатай объявил, что все народы должны поклониться истукану, а кто не поклонится, будет брошен в печь, возможно, повлиял на изложение видения зверя, выходящего из земли в Откр 13. 11-18, к-рый «обольщает живущих на земле, говоря живущим на земле, чтобы они сделали образ зверя... чтобы убиваем был всякий, кто не будет поклоняться образу зверя» (Откр 13. 14-15) (Yarbro Collins. 1993. P. 106-107).

В Евр 11. 33-34 среди описания подвигов ветхозаветных праведников говорится, что они «заграждали уста львов» и «угашали силу огня». 1-е выражение, возможно, имеет в виду *Давида* или *Самсона*, но возможно, что и Д. во рву львином; в Дан 6. 22 говорится о том, что Бог и ангел закрыли уста львов (Attridge

H. W. The Epistle to the Hebrews. Phil., 1989. P. 348).

Помимо влияния на новозаветную традицию о Сыне Человеческом гл. 7 Книги пророка Даниила послужила одним из источников для развития представлений об антихристе. Само слово «антихрист» в НЗ употребляется только в 1-м и 2-м посланиях Иоанна, однако и в Евангелиях есть предостережения против тех, кто будут называть себя Мессией (Мк 13. 6, 21; Лк 21. 8; Мф 24. 24).

Тема антихриста имеется также в Откровении Иоанна Богослова, где он назван «зверем», который вышел из моря (Откр 13. 1), - черта, восходящая к Дан 7. Нек-рые свойства 4 зверей, согласно Дан 7. 3 вышедших из моря, присущи и «зверю, выходящему из моря», описанному в Откр 13. Так, у него 10 рогов, как у 4-го зверя в Дан 7. 14, 7 голов, т. е. столько же, сколько в сумме у всех зверей из Дан 7. Текст из Откр 13. 5 - «...даны были ему уста, говорящие гордо и богохульно», - по-видимому, является аллюзией на Дан 7. 8, 20; 8. 25. Описаны и др. черты сходства: нападение на небесное воинство (Дан 8. 10; Откр 13. 6), восстание против Бога (Дан 8. 11; Откр 13. 6), нападение на храм (Дан 8. 11; Откр 13. 6) и наиболее важное - определение

длительности всего происходящего (Дан 8. 14; Откр 13. 5) (Yarbro Collins. The Combat Myth in the Book of Revelation. Missoula, 1976. P. 163). В Откр 13. 7 говорится, что зверю «дано было... вести войну со святыми (κα ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων) и победить их»; здесь дословное совпадение с Дан 7. 21: рог «вел брань со святыми [в версии Феодотиона: ἐποίει πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων] и превозмогал их».

4-й зверь в Дан 7 представляет царство Александра Македонского и его наследников. Небольшой рог 4-го зверя - Антиох IV Епифан, в правление к-рого произошел кризис в отношениях между иудеями и сир. эллинистическими правителями; этот кризис отражен в Дан 7-12. Есть мнение, что автор Откровения использовал и историко-политическую схему Книги пророка Даниила, применив ее к своим целям. Зверь, выходящий из моря, в Откровении означает Римскую империю, а одна из его голов (а иногда и сам зверь) представляет имп. Нерона (Yarbro Collins. 1993. P. 108; *Vodenmann*. 1986. P. 287-290). Как «небольшой рог» из Дан 7, так и этот зверь не ограничены лишь изображением Нерона, к-рый скорее является моделью фигуры эсхатологического противника.

Еще один новозаветный текст, повлиявший на формирование христ. представлений об антихристе,- 2 Фес 2. Здесь говорится о «человеке греха» (2. 3: ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας или τῆς ἁμαρτίας в разных рукописных традициях), к-рый появится во времена отступничества (ἀποστασία). Далее сказано, что он будет превозноситься «выше всего, называемого Богом (ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν) или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога». Здесь, возможно, аллюзия на Дан 11. 36 (LXX): «И будет поступать царь тот по своему произволу, и вознесется и возвеличится выше всякого божества (ὑψωθήσεται ἐπὶ πάντα θεὸν), и о Боге богов станет говорить хульное» (Yarbro Collins. 1993. P. 108).

В Откр 13. 5 и в Дан 8. 10-14 сообщается о продолжительности восстания против Бога, причем в обеих книгах она примерно одинаковая. В Дан 8. 14 этот период состоит из 2300 «вечеров и утр», т. е. 1150 дней, что приблизительно составляет 3,5 года. 42 месяца в Откр 13. 5 также равны 3,5 года. В Книге пророка Даниила указания на этот срок с незначительными изменениями и в различных выражениях присутствуют еще неск. раз (Дан 7. 25; 9. 27; 12. 7; 12. 11 - 1290 дней, 12. 12 -

1335 дней). В Откр 11. 2 говорится, что язычники «будут попира́ть святой город сорок два месяца». 1260 дней будут пророчествовать 2 свидетеля (Откр 11. 3). В Откр 12. 6 называется 1260 дней, а в Откр 12. 14 - время, времена и полвремени (или 1260 дней в Откр 12. 6), в течение к-рых жена, одетая в солнце, была питаема в пустыне.

Книга пророка Даниила наряду с др. ветхозаветными книгами повлияла также на Откр 4-5. Самая явная аллюзия содержится в Откр 5. 11, где сказано, что число «Ангелов вокруг престола и животных и старцев... было тьмы тем и тысячи тысяч» (μυριάδες μυριάδων ка χιλιάδες χιλιάδων); здесь почти дословное совпадение с Дан 7. 10: «...тысячи тысяч (χιλία χιλιάδες) служили Ему, и тьмы тем (μύρια μυριάδες) предстояли пред Ним».



Прор. Даниил. Икона. XVII в. (ГТГ)

В Откровении Иоанна Богослова имеется еще неск. мест, являющихся с большей или меньшей вероятностью аллюзиями на Книгу пророка Даниила: в Откр 20. 12 и Дан 7. 10 сообщается о том, что на суде были раскрыты книги; в Откр 12. 4 и Дан 8. 10 говорится, что в войне против воинства небесного на землю была сброшена часть звезд. В Откр 13. 11 зверь, выходящий из земли, имеет «два рога, подобные агнчим», - возможно, аллюзия на Дан 8. 3.

В последнем видении Д. описывается некий «муж, облеченный в льняную одежду, и чресла его опоясаны золотом из Уфаза. Тело его - как топаз, лицо его - как вид молнии; очи его - как горящие светильники, руки его и ноги его по виду - как блестящая медь, и глас речей его - как голос множества людей» (Дан 10. 5-6).

Детали этого описания те же, что и в видении прославленного Христа: Иоанн видел «посреди семи светильников, подобного Сыну Человеческому, облеченного в подир и по персям опоясанного золотым поясом»; «очи Его, как пламень огненный», «ноги Его подобны халколивану, как раскаленные в печи, и голос Его, как шум вод многих» (Откр 1. 13-17; ср. также: Откр 2. 18; 19. 12).

В эсхатологической речи в Мк 13. 19 Христос говорит, что «в те дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения (θλίψις οἷα οὐ γέγονεν τοιαύτη ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως), которое сотворил Бог, даже донныне (ἕως τοῦ νῦν), и не будет» (ср.: Мф 24. 21). Это место близко к Дан 12. 1 в тексте Феодотиона: ἔσται καιρὸς θλίψεως, θλίψις οἷα οὐ γέγονεν ἀφ' οὗ γεγένηται ἔθνος ἐπ τῆς γῆς ἕως τοῦ καιροῦ ἐκείνου (наступит время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как существуют люди, до сего времени).

В Дан 12. 1 говорится, что в грядущее тяжкое время спасутся те, «которые найдены будут записанными в книге». Здесь используется понятие небесной книги, общее для мн. древних культур, в значении списка избранных, предназначенных для вечной жизни. В Откровении Иоанна Богослова эта книга обретает название - «книга жизни» (βίβλος τῆς ζωῆς; Откр 3. 5; 20. 15, ср.: Откр 13. 8; 17. 8; 20. 12; 21. 27). Судя по тому, что контексты использования этого понятия в Дан 12. 1-3 и в Откр 3. 5; 20. 12; 15; 21. 27 похожи, по-видимому, образы из Откровения Иоанна Богослова развивают идею воскресения и вечной жизни, выраженную в Дан 12. 2 (Yarbro Collins. 1993. P. 111).

Связь между обоими текстами сохраняется и в завершении кн. Откровение Иоанна Богослова: «Неправедный пусть еще делает неправду (ὁ ἀδικῶν ἀδικησάτω ἔτι); нечистый пусть еще сквернится; праведный да творит правду еще, и святой да освящается еще» (Откр 22. 11); ср.: Дан 12. 10: «Многие очистятся, убеятся и переплавлены будут [в искушении]; нечестивые же будут поступать нечестиво, и не уразумеет сего никто из нечестивых, а мудрые уразумеют». В Книге пророка Даниила это сообщается для того, чтобы верные знали, чего им ожидать. Нечестивые дела здесь связываются с незнанием («а мудрые уразумеют»), в то время как в Откровении Иоанна Богослова это разделение усиливается; и праведники и нечестивые уже сделали некогда свой выбор, а повеление ангела, по видимому, только указывает на то, что этот выбор стал необратимым.

Псевдоэпиграфические и апокрифические произведения I-II вв.

В апокрифической лит-ре только в «Деяниях ап. Петра» (кон. II в.) используется в явном виде образ камня, поражающего истукана, из Книги пророка Даниила. В уста ап. Петра вкладываются слова: «Камень отсечен был без

рук и порази́л все царства» (*lapis praecisus est sine manibus et percussit omnia regna*) (Гл. 24 по изд.: *Vouaux L. Les Actes de Pierre. P., 1922. (Les apocryphes du NT)*). Эта фраза используется в полемике с Симоном-волхвом, к-рый ставит под сомнение божественное происхождение Христа. В этом контексте для автора «Деяний ап. Петра» в аллюзии на Книгу пророка Даниила важнейшими являются слова «без рук» (*sine manibus*), а к остальной части фразы он не испытывает никакого интереса (*Ibidem*).



Прор. Даниил во рву львином. Икона. 1-я пол. XIX в. (ГМЗК)

В раннем христианстве, по крайней мере с посл. четв. I в., образ Сына Человеческого из Дан 7. 13 однозначно считается символизирующим Христа. Апокрифический «Апокалипсис Петра» (2-я пол. II в.), сохранившийся до наст. времени в эфиоп. версии и в нек-рых греч. фрагментах, говорит о

Втором пришествии Христа как «Сына Божия» «на облаках небесных с силою многою во славе Своей», «со Своим крестом перед Собой» (*James M. R. The Apocryphal NT: Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles and Apocalypses. Oxf., 1924. P. 505-507; Bodemann. 1986. P. 206*).

Хотя вместо «Сына Человеческого» говорится о «Сыне Божиим», образная система Дан 7. 13 здесь, очевидно, используется. По-видимому, это использование опосредованное и «Апокалипсис Петра» зависит скорее всего от соответствующих речений в синоптической традиции (*Ibidem*).

В «Деяниях ап. Петра» ряд пророческих речений о Христе заключается цитатой: «И вот, я видел на облаках небесных идущего подобного Сыну Человеческому» (*et ecce vidi super nubem venientem sicut filium hominis*). В контексте полемики с Симоном-волхвом этот текст, так же как и прочие, призван подтвердить божественность Христа. При этом для римлян, подразумеваемой аудитории ап. Петра, это выражение вряд ли было бы понятным в отличие от реальных читателей «Деяний ап. Петра» в эллинистических христ. и, возможно, иудейских общинах, для к-рых оно имело явные мессианские коннотации (*Ibid. P. 207*).

Мужья апостольские

При анализе аллюзий на Книгу пророка Даниила и цитат из нее в наиболее ранних, сохранившихся до наст. времени христ. произведениях обнаруживается, что, как правило, использовались преимущественно те тексты из Книги пророка Даниила, к-рые рассматривались как эсхатологические в иудейской традиции. Проч. аспекты этой книги интересовали христ. авторов только постольку, поскольку они имели отношение к описанию последнего дня (Ibid. P. 191).

«Пастырь» Ерма

Одним из важнейших при исследовании цитат из Книги пророка Даниила и аллюзий на ее текст у греч. отцов является вопрос о том, какой перевод они использовали. В «Пастыре» Ерма (IV 2. 4) дева в белых одеждах, символизирующая Церковь, говорит Ерму: «За это Господь послал ангела Своего, поставленного над зверями, которому имя Егрин, и он заградил пасть его, чтобы не пожрал тебя» (διὰ τοῦτο ὁ κύριος ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ τὸν ἐπὶ τῶν θηρίων ὄντα, οὗ τὸ ὄνομα ἐστὶν Θεγρί, καὶ ἐνέφραξεν τὸ στόμα αὐτοῦ, ἵνα μὴ σε λυμάνῃ). Этот текст близок к тексту Дан 6. 22: «Бог мой послал Ангела Своего и заградил пасть

львам, и они не повредили мне». С текстом из «Пастыря» Ерма почти дословно совпадает перевод Феодотиона (Дан 6. 23): (ὁ θεός μου ἀπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ, καὶ ἐνέφραξεν τὰ στόματα τῶν λεόντων); при этом, однако, следует отметить, что в переводе LXX в этом месте вообще отсутствует повествование о том, что Бог заградил пасть львам. На этом основании можно предположить, что в «Пастыре» Ерма использовалась греч. традиция, к к-рой принадлежит перевод Феодотиона, но, по наблюдению исследователей (*Vodemann*. 1986. P. 51-52), нельзя совершенно исключить возможность того, что он пользовался арам. оригиналом, поскольку для перевода соответствующей арам. фразы на греческий существует не так много вариантов. В «Пастыре» Ерма в неск. видениях упоминается «грядущая великая скорбь» (θλίψις μεγάλη μέλλουσα). Сильнее всего связь с Книгой пророка Даниила выражена в 4-м видении - о буд. гонении на христиан. Ерм рассказывает о том, как он увидел «огромного зверя наподобие кита» (*Die apostolischen Väter. Bd. 1: Der Hirt des Hermas / Hrsg. M. Whittaker. B., 1967. (GCS; 48)*), который, возможно, символизирует «грядущую скорбь» или геенну (*Peterson E. Frühkirche, Judentum und Gnosis. Freiburg etc.,*

1959. S. 294 sq.). Описание этого видения Ерма, вероятно, находится под влиянием неск. мест из Книги пророка Даниила, особенно Дан 7. 4-6, где также описывается зверь, к-рый преследовал святых. Образ этого зверя для большей части христ. и иудейской литературы первых 2 веков являлся символом Рима. Такое использование Дан 7 сближает «Пастырь» Ерма с Откровением Иоанна Богослова (*Vodemann*. 1986. P. 189).

1-е Послание к Коринфянам сщмч. Климента Римского

На фоне множества цитат из ВЗ Книга пророка Даниила представлена в Послании незначительно. В Ер. I ad Cor. 45. 5 при описании гонений на праведников, к-рые также отражены и в Свящ. Писании, говорится: «Ибо что скажем, братья? Даниил от богобоязненных ли людей был брошен в ров львиный? Анания, Азария и Мисаил от чтителей ли благолепного и славного служения Всевышнему были ввержены в печь огненную? - Отнюдь нет». Послание обычно датируют последними годами правления имп. Домициана (т. е. 95-96), однако большинство исследователей не решаются соотнести эти гонения с какими-то реальными

событиями, имевшими место во время его написания (Ibid. P. 143-144).

Др. место (Ер. I ad Cor. 34. 7) представляет интерес с т. зр. текстологии: «говорит Писание: тьмы тем предстояли пред Ним и тысячи тысяч служили Ему» (Λέγει γὰρ ἡ γραφή Μύριαι μυριάδες παρειστήκεισαν αὐτῷ, καὶ χίλιαι χιλιάδες ἐλειπούρουσιν αὐτῷ). Текст отличается от обоих греч. переводов Книги пророка Даниила, однако от перевода Феодотиона отличается лишь перестановкой частей фразы относительно союза «и» (καί). Подобная перестановка встречается позже в цитатах у Тертуллиана (Tertull. Adv. Prax. 3), св. Иринея Лионского (Iren. Adv. haer. II 7. 4) и др. (Vodenmann. 1986. P. 53. N 120); это может объясняться их общей зависимостью от некоей литургической традиции, использовавшей данный текст в таком виде, либо существованием еще одной, не дошедшей до нас, текстуальной традиции перевода Книги пророка Даниила.

«Дидахе»

не содержит прямых цитат из Книги пророка Даниила, однако последняя, 16-я глава, посвященная эсхатологии, использует нек-рые общие понятия иудейской эсхатологии, восходящей к Книге пророка Даниила;

поскольку мн. мотивы перекликаются с апокалиптикой Евангелия от Матфея и 2 Фес, высказывались предположения, что эта часть «Дидахе» - позднейшее добавление (Rordorf W., Tuilier A. La Doctrine des douze apôtres (Didache). P., 1978. P. 83).

В «Дидахе» говорится: «в последние дни умножатся лжепророки и губители, и овцы превратятся в волков, и любовь превратится в ненависть. Ибо, когда возрастет беззаконие, люди будут ненавидеть друг друга и преследовать, и тогда явится мирообольститель (κοσμοπλανής), как бы Сын Божий, и совершит знамения и чудеса, и земля предана будет в руки его, и сотворит беззакония, каких никогда не было от века» (16. 3-4). Этот текст, передавая достаточно точно слова Иисуса Христа о кончине мира (Мф 24. 3-35), в то же время имеет параллели в иудейской традиции (Bodenmann. 1986. P. 150-151). Текст «Дидахе» продолжает развивать нек-рые идеи из глав 11 и 12 Книги пророка Даниила, где говорится об отступниках (Дан 11. 30-34) и об умножении беззакония. Последняя тема наиболее развита в переводе LXX Дан 12. 4: «...сокрой слова сии и запечатай книгу до времени исполнения, до тех пор, когда большинство людей обезумеют, а земля наполнится беззаконием» (κάλυψον τὰ

προσάγματα κα σφράγισαι τὸ βιβλίον ἕως καιροῦ
συντελείας, ἕως ἂν ἀπομανῶσιν οἱ πολλοὶ κα πλησθῆ
ἡ γῆ ἀδικίας).



Прор. Даниил. Икона. Нач. XVII в. (ЦМиАР)

Заканчивается «Дидахе» (16. 8) предсказанием:
«Тогда увидит мир Господа, грядущего на
облаках небесных» (Τότε ὄψεται ὁ κόσμος τὸν
κύριον ἐρχόμενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ).
Такую прямую цитату в конце книги и проч.
общие места объясняют (Vodenmann. 1986. P.
153-154) зависимостью «Дидахе» от иудейской
апокалиптической традиции экзегезы.

Послание Варнавы

Неск. цитат из Книги пророка Даниила в 4-й гл.
Послания Варнавы, по выражению П.
Прижана, «отобраны, переработаны и
соединены заново» (Prigent P. Les Testimonia
dans le christianisme primitif. P., 1961. P. 150-
151). По мысли исследователя, автор Послания
Варнавы использовал, возможно, некий

фрагмент существовавшей до него апокалиптической традиции, к-рый поэтому воспринимается не очень органично в его тексте.

В Варн 4. 3 говорится: «последнее искушение, о котором написано, как говорит Енох, приблизилось» (Τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν, περὶ οὗ γέγραπται, ὡς Ἐνὼχ λέγει). В лат. переводе послания в этом стихе вместо Еноха стоит Д., что отражает, возможно, понимание этого места как аллюзии на какой-то текст из Книги пророка Даниила. Это не противоречит и дальнейшему тексту: «Господь сократил времена и дни» (ὁ θεοπότης συνέτμηκεν τοὺς καιροὺς καὶ τὰς ἡμέρας), к-рый, вероятно, похож на Дан 9. 24 в переводе Феодотиона:

«Семьдесят седмин определены для народа твоего...» (βδομήκοντα βδομάδες συνετμήθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου) (Vodenmann. 1986. P. 159-160).

Далее идут 2 цитаты, 1-я из к-рых приписывается «пророку» («Пророк так говорит»), а 2-я - Д. («О том же подобным образом говорит Даниил»). Обе они являются, собственно, не прямыми цитатами, а парафразами: 1-я - Дан 7. 24, 2-я - Дан 7. 7. По контексту можно сделать вывод, что, по мнению автора послания Варнавы, 1-й текст не принадлежал Д., а потому требовал

подтверждения, для к-рого и был добавлен 2-й, «подлинный» текст Д. Какому «пророку» он приписывал 1-й текст, остается до конца неясным, т. к. в Послании Варнавы эпитет ὁ προφήτης прилагается как к авторам различных библейских текстов (Моисей, Исаия, Иеремия, автор псалмов), так и к авторам книг, не входящих в Библию.

После этих 2 цитат, в к-рых говорится о 10 царствах и о 4-м звере с 10 рогами и малым рогом, идет загадочная фраза: «Вы должны это понимать». Для ее объяснения были предложены различные возможности отождествления этих образов с совр. Посланию Варнавы императорами и событиями: 3 рога - это императоры Отон, Гальба и Вителлий, а небольшой рог - Веспасиан; 3 рога - это Веспасиан, Тит и Домициан, а малый - Нерон (*Prigent. 1961. P. 151*).

Еще одна возможная аллюзия на седмины из Дан 9 имеется в гл. 16 Послания Варнавы, где говорится: «Ибо написано: «А по совершении седмины созиждется славно храм Божий во имя Господне»».

Мч. Иустин Философ

Книга пророка Даниила используется св. Иустином только в «Диалоге с Трифоном»

иудеем». Чаще др. цитат из текста книги Иустин приводит в сочинениях отрывки из Дан 2. 34 и 7. 9-28. Цель Иустина в этом диалоге - доказать иудейским оппонентам, что Мессия имеет не обычное, как все люди, а божественное происхождение. Он хочет опровергнуть заблуждение иудеев, выраженное в словах Трифона: «Ты говоришь, что этот Христос есть Бог, сущий прежде век, потом благоволил родиться и сделаться человеком, и что Он не просто человек из человеков: это кажется мне не только странным, но и нелепым» (*Iust. Martyr. Dial. 48. 1*). Для этой цели Иустин дает образу камня из Дан 2. 34-35 христологическую интерпретацию, объединяя его с «Сыном Человеческим» из Дан 7. 13: «Ибо слова «как сын человеческий» показывают, что Он явился и сделался человеком, но не от семени человеческого. И, когда называет Его «камнем, оторвавшимся без рук», он таинственно изображает то же самое, потому что слова «оторвавшийся без рук» показывают, что Он произведение не человеческое, но воли Отца всего, Бога, который произвел Его» (*Ibid. 76. 1*). Однако к уже существовавшим толкованиям, мессианскому (камень - это Мессия) и христологическому (этот Мессия имеет божественное, неземное происхождение),

Иустин прибавляет новый, сотериологический аспект: он связывает камень, оторвавшийся от горы (λίθος τμηθείς), с каменными ножами, которыми Иисус Навин должен был обрезать израильтян (Нав 5. 2) (Ibid. 113). Помимо того, развивая тему камня, Иустин подключает ветхозаветный текст из Втор 8. 15, где говорится о том, что Господь источил воду «из скалы» (*Iust. Martyr. Dial. 131. 6*). Эта скала для Иустина также прообразует Христа. В гл. 31 «Диалога с Трифоном иудеем» Иустин приводит цитату из Дан 7. 9-28, к-рая интересна с т. зр. текстологии, т. к. в отдельных местах она передает чтения, отличающиеся от обоих сохранившихся греч. переводов. «Эти и подобные места Писания, государь мой, заставляют нас ожидать то славное и великое лицо, которое от Ветхого днями получит, как Сын Человеческий, вечное царство» (Ibid. 32. 1). Для Трифона Дан 7. 13 и др. библейские тексты указывают на земную славу Мессии. В раннем христианстве Дан 7. 13 считали иногда пророческим описанием Вознесения Христа, но для Иустина этот текст однозначно относится лишь ко Второму пришествию (*Vodenmann. 1986. P. 233*).

Сщмч. Иринеи Лионский

используя образы Книги пророка Даниила для описания последних времен, проводит при этом четкую границу между голеньями истукана и его ступнями (Дан 2. 33; *Iren. Adv. haer.* 26) и между 4-м зверем и 10 рогами на его голове (Дан 7; *Iren. Adv. haer.* 25). Ссылаясь на эти 10 рогов и на 10 пальцев на ногах истукана, сщмч. Иринея говорит, что еще яснее Иоанн Богослов писал «о последнем времени и о десяти царях его, между которыми разделится владычествующее ныне царство» (ср.: Откр 17).

Сщмч. Ипполиту Римскому

принадлежит 1-й систематический комментарий на Книгу пророка Даниила (*Eis tòv Daniήλ* - На Даниила); он сохранился частично в греч. оригинале, частично в арм., груз. и слав. переводах. Это произведение, написанное в нач. III в., во время гонений Септимия Севера, не является собственно последовательным комментарием; оно представляет собой собрание гомилий, в каждой из к-рых разъясняется смысл того или иного эпизода или видения из Книги пророка Даниила. В соч. «О Христе и об антихристе» (*Περ Χριστοῦ κα περ τοῦ Ἀντιχριστοῦ*), написанном ранее комментария, сщмч. Ипполит также использовал в качестве аргументов Книгу пророка Даниила.

Комментарий сщмч. Ипполита был весьма популярен в последующие века, о чем свидетельствуют многочисленные сохранившиеся цитаты из него у мн. авторов.

Комментируя сон Навуходоносора и разъяснение Д. смысла этого сна (Дан 2), сщмч. Ипполит пишет, что этот истукан являет образ «царства всего мира» (‘Η γὰρ εἰκὼν ἡ κατ’ ἐκεῖνον τὸν καιρὸν δεῖχθεισα τῷ Ναβουχοδονόσορ τὸν τύπον περιεῖχεν τῆς βασιλείας τοῦ παντὸς κόσμου): золотая голова означает царство вавилонян, серебряные грудь и руки - царство персов, медные чрево и бедра - греч. царство Александра Македонского; наконец, железо, из которого были сделаны голени и частично ноги, является символом силы рим. владычества; в свое время Христос (символ Которого - камень, раздробивший истукана) отнимет власть у людей и римское царство уступит место вечному царству Бога. Такая последовательность мировых империй (вавилоняне, персы и мидийцы, греки и «ныне правящие» римляне) присутствует и в соч. «О Христе и об антихристе» (De Christ. et antichrist. 33. 4). Отождествление 4-го царства с Римом есть также в 3-й книге Ездры (кон. I в.).



Прор. Даниил во рву львином. Мозаика. V-VI вв. (Археологический музей в Сфаксе, Тунис)

Толкуя видение Дан 7, сщмч. Ипполит последовательно понимает 4 зверей как 4 мировые империи: 1-й зверь, лев с орлиными крыльями, символизирует вавилонян; 2-й, медведь, означает царство персов, к-рое объединяет мидийцев, ассирийцев и вавилонян; 3-й, барс с птичьими крыльями, - греч. царство Александра Македонского; 4-й, безымянный зверь с железными зубами и бронзовыми когтями, представляет «ныне господствующее» царство римлян, к-рое породит антихриста и приведет к концу мира. То, что у зверя нет имени, соответствует тому, что под рим. владычеством смешались все нации, чего не происходило в предыдущих царствах (*Hippolytus. Werke. Bd. 1: Exeget. und homilet. Schriften / Hrsg. G. N. Bonwetsch. Lpz., 1897. S. 202-204*).

Сщмч. Ипполит иногда по-разному толкует параллельные образы. Так, 4-й зверь в Дан 7 - это Рим, в то время как козел из Дан 8 - это Александр; небольшой рог в Дан 8 символизирует Антиоха Епифана, а небольшой рог в Дан 7 - антихриста. в интерпретации Дан 8 сщмч. Ипполит во многом совпадает с Иосифом Флавием (*Collins*. 1993. P. 113).

10 пальцев на ногах истукана и 10 рогов 4-го зверя сщмч. Ипполит понимает, по-видимому под влиянием сщмч. Иринея, как указание на буд. разделение Римской империи. Сщмч. Ипполит считает, что мировая история идет по образу творения мира, описанного в кн. Бытие. А поскольку для Бога один день «как тысяча лет» (Ἡμέρα γὰρ κυρίου ὡς χίλια ἔτη - Пс 90. 5), то 6 дням творения будет соответствовать 6 тыс. лет истории человечества, после чего наступит «субботнее» тысячелетнее царство. «Суббота - это образ и подобие грядущего царства святых, когда они будут соцарствовать Христу» (Τὸ σάββατον τύπος ἐστὶν κα εἰκὼν τῆς μελλούσης βασιλείας τῶν ἁγίων, ἡνίκα συμβασιλεύσουσιν τῷ Χριστῷ) (*Hipp*. In Dan. IV 23. 5). Поскольку Рождество Христа сщмч. Ипполит датировал 5500 г. после Сотворения мира, то до конца света оставалось еще много времени. Этим он отличается от мн. своих современников, к-рые

ожидали близкого пришествия Христа; по свидетельству самого сщмч. Ипполита, некий сир. епископ «убедил многих из братьев вместе с женами и детьми выйти в пустыню навстречу Христу» (ἔπεισε πολλοὺς τῶν ἀδελφῶν μετὰ γυναικῶν καὶ τέκνων εἰς συνάντησιν τῷ Χριστῷ ἐξελθεῖν εἰς τὴν ἔρημον) (Ibid. IV 18. 3).

70 седмин из Дан 9. 24 сщмч. Ипполит понимает как предсказание о том, что Христос родится через 69 седмин, в то время как последняя седмина относится к эсхатологическому будущему, пришествию Илии, Еноха и антихриста (Ibid. IV 35. 3).

Климент Александрийский

цитирует неоднократно и по разным поводам Книгу пророка Даниила. Так, Дан 2. 27-28 он приводит в «Строматах» при рассмотрении вопроса о том, что такое истинная мудрость и что в Свящ. Писании названо мудрым (Clem. Alex. Strom. I 4. 25).

Климент подробно рассматривает пророчество о 70 седминах из Дан 9. 24. По поводу того, от какого момента он начинает отсчет, мнения специалистов расходятся. Одни (Fraidl F. Die Exegese der siebenzig Wochen. Graz, 1883) полагают, что с воцарения Кира, другие (Beckwith R. T. Daniel 9 and the Date of

Messiah's Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation // *Revue de Qumrân*. 1981. Т. 10. Р. 521-542) - что со 2-го года правления Дария. Такая двойственность вытекает из текста «Строматов» и может объясняться тем, что Климент использует некий источник, произвольно видоизменяя его, и это приводит к несоответствию в тексте (*Bodenmann*. 1986. Р. 330).

В течение первых 7 седмиц построен храм, в конце этих дней (πληρουμένων τῶν πρὸ βδομάδων) воцарился помазанник, царь иудеев; здесь, по-видимому, имеется в виду самостоятельное управление Иудеи после Дария I, а помазанник - это *Зоровавель* или *Неемия*. В течение последующих 62 седмиц, пишет Климент, вся Иудея пребывала в покое без войн (*Clem. Alex. Strom. I 21. 126*). При этом непонятно, как это соотносится с событиями, имевшими место при Антиохе Епифане, о которых Клименту, разумеется, было хорошо известно. К окончанию 62 седмиц он относит явление в мир Христа. 1-я половина последней седмицы приходится на царствование Нерона, 2-я - Оттона, Гальбы и Вителлия. Климент не дает точных сроков начала и конца этой седмицы, однако она продолжается, по-видимому, от

Распятия до конца Иудейской войны
(*Vodenmann*. 1986. P. 342).

Тертуллиан

использует примеры из Книги пророка Даниила в различных сочинениях. Так, он ставит воздержание Д. в пример постящимся (О посте), а покаяние Навуходоносора - кающимся (О покаянии). Большое значение имеет его рассмотрение пророчества о 70 седмицах (Дан 9. 24-27) в гл. 8 соч. «Против иудеев».

Особую проблему в сочинениях Тертуллиана представляют цитаты из ВЗ: непонятно, являются ли они в каждом конкретном месте его переводом с греч. текста, или же он пользовался неким существующим текстом лат. Библии. По-видимому, не следует исключать обе эти возможности (*Skarsaune O. Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries // Hebrew Bible / OT. Gött., 1996. Vol. 1. Pt. 1. P. 373-442*). Так, в разных местах одного текста для передачи слов «видение и пророк» (Дан 9. 24) он использует «*visio et prophetes*» (*Tertull. Adv. Iud. 8. 12-15*) и «*visio et prophetia*» (*Ibid. 11. 10*). Возможно, мн. цитаты из Книги пророка Даниила попали в текст Тертуллиана из некоего иудейского или иудео-христ. источника апокалиптического характера (*Schlatter A. Der*

Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins. Lpz., 1894. S. 18).

При построении хронологии, соответствующей 70 седминам, Тертуллиан, вместо того чтобы, как мн. др. авторы, анализировать периоды, соответствующие 7, 62 и 1 седминам, делит 70 седмин на 62 с половиной и 7 с половиной.

Возможно, здесь он опирается на некий источник, принадлежащий к иудейской традиции понимания этого места, позже нашедшей отражение у блж. Иеронима, поэтому и непонятное число «семь с половиной» не получает у него никакого объяснения и кажется выбранным случайно; очевидно, такое понимание существовало в использованном им источнике. Причиной несогласованности хронологической системы Тертуллиана может служить то, что он смешал Дария II Нота (правил в 423-404 гг. до Р. Х.) с Дарием, сыном Ассуйровым, из Дан 9. 1 (*Vodenmann*. 1986. P. 349-351). Окончание 70 седмин он относил к времени разрушения иерусалимского храма, что явно отражает тенденцию к ослаблению эсхатологической составляющей в экзегезе Книги пророка Даниила.

Ориген и Юлий Африкан

В сочинениях Оригена эсхатология Книги пророка Даниила отражена еще меньше.

Большинство ученых согласны в том, что главы 9 и 10 его «Строматов», к-рые не сохранились до наст. времени, были в большой степени посвящены экзегезе Книги пророка Даниила (см., напр.: *Satran D. Early Jewish and Christian Interpretation of the forth chapter of the Book of Daniel. Jerusalem, 1985*). Однако мн. образцы его аллегорического толкования рассеяны по дошедшим до нас произведениям. Так, его понимание Дан 7. 13 видно из комментария на Мф 24. 30: Христос приходит каждый день к душе каждого верующего, а облака - это Писания, посредством к-рых он является. Антихрист помимо принадлежности к эсхатологическим образам символизирует также все ереси. Пророчество о том, что «разумные будут сиять, как светила на тверди», исполняется в жизни верующих, к-рые несут свет миру. 70 седмин лет исполнились, по Оригену, с пришествием Христа (*Orig. De princip. IV 1. 5*).

Основной вклад Оригена в изучение Книги пророка Даниила состоит в составлении Гекзапл. Сир. перевод Гекзапл остается важнейшим свидетелем текста LXX Книги пророка Даниила. Примечательной является также переписка Оригена с Юлием Африканом, где обсуждается подлинность истории Сусанны.

На различные аргументы Африкана Ориген дает развернутые ответы, значение к-рых простирается далеко за пределы добавлений к Книге пророка Даниила.

Африкан считает, что история Сусанны является более поздней вставкой (Ер. ad Africanum // PG. 11. Col. 44). Центральный пункт в рассуждении Африкана - обличение старейшин Д.: «И, когда один из них сказал: «Под мастиковым деревом» (по-гречески это звучит как «схинос» οχῖνος), Даниил ответил ему, что ангел Божий «рассечет его пополам» (по-гречески это звучит как «схистенай» οχισθηναί). Когда же 2-й старейшина, не зная о показаниях 1-го, сказал, что Сусанна грешила под зеленым дубом (πρῖνος), Даниил ответил ему, что ангел «рассечет его пополам, чтобы истребить» (πρίσειν). В греческом языке слово «мастика» созвучно «рассечению пополам», а «дуб» - «истреблению (распиливанию)». Но в еврейском языке никакого созвучия между этими словами нет. Значит, тот, кто писал эту историю, мог писать ее только по-гречески, однако все подлинно ветхозаветные книги были переведены на греческий язык с еврейского» (PG. 11. Col. 45). Далее Африкан приводит аргумент исторический, заключающийся в том,

что в вавилонском плену евреи не могли иметь самоуправление и выносить смертный приговор, и завершает письмо напоминанием о том, что история Сусанны, «а также еще два рассказа в конце книги пророка Даниила не содержатся в Книге Даниила, которая принята у иудеев» (Ibidem).



Прор. Даниил. Мозаика кафоликона мон-ря вмц. Екатерины на Синае. 550-565 гг.

Ориген начинает защиту подлинности истории Сусанны с отведения последнего обвинения. Он показывает на мн. примерах, «что Сусанна со старейшинами, а также истории о Виле и драконе... не одиноки» (PG. 11. Col. 49) в смысле отличий греч. Библии от еврейской. Для него это, однако, не является проблемой, т. к., занимаясь сличением текстов, чтобы быть готовым к полемике с иудеями, он тем не менее «всегда отдает предпочтение толкованию Семидесяти» (PG. 11. Col. 60).

На филологический аргумент Африкана, заключающийся в том, что игра слов в истории Сусанны возможна только по-гречески, Ориген отвечает, что знакомые ему иудеи вообще не знали, как эти деревья назвать по-еврейски, зато рассказали различные иудейские предания о Сусанне, позволяющие говорить о подлинности истории. Ориген не исключает того, что игра слов была и в евр. тексте и что переводчики смогли подобрать греч. аналоги для слов, к-рые были созвучны в оригинале (PG. 11. Col. 77).

Отсутствие истории в евр. каноне Ориген объясняет тем, что «мудрецы сокрыли от народа все, какие возможно, места Писания, в которых говорилось хоть что-то против старейшин, начальников или судей» (PG. 11. Col. 65), так что они удалили и историю про Сусанну, к-рая была оклеветана старейшинами, похожими на них (PG. 11. Col. 69).

Утверждая, что Д. мог действовать не только после видений и снов, но и получив пророческое вдохновение, Ориген приводит Евр 1. 1: «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках», т. е., как он объясняет, не только во всех пророках,

но и в каждом по отдельности (οὐ μόνον ἐν τοῖς
πᾶσιν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς καθ' ἕνα) (PG. 11. Col. 72).

Порфирий

(ок. 232 - между 301 и 305) в кн. 12 соч.

«Против христиан», сохранившегося только в виде выдержек у позднейших писателей, уделил большое внимание Книге пророка Даниила. Его критика этой книги известна благодаря опровержениям нек-рых из них в комментарии блж. Иеронима на Книгу пророка Даниила (*S. Hieronymi Presbyteri Opera. Pars 1. T. 5: Comment. in Daniele* / Ed. F. Glorie. Turnhout, 1964. (CCSL; 75A)).

Порфирий был первым, кто заявил о псевдонимичности Книги пророка Даниила; он утверждал, что она была написана неким человеком, к-рый жил в Иудее во времена Антиоха Епифана; что Д. говорил не о том, чему предстоит произойти, а скорее об уже происшедших событиях; все, что он рассказывал о времени до Антиоха, являлось подлинными историческими событиями, а его предсказания о будущем оказывались ложными (*Hieron. In Dan. 11. 36, 37, 40-41 // PL. 25. Col. 0571B - 0572D; Collins. 1993. P. 114; Casey. 1976*).

Возможно, следуя иудейской и христ. традиции, Порфирий понимал первые 2

царства из Дан 7 как Вавилонское и Мидо-Персидское. 3-м было царство Александра, 4-е - диадохов. Т. о., он отвергал отождествление 4-го царства с Римом, чтобы, как объясняет блж. Иероним, слова «уста, говорящие высокомерно» отнести к Антиоху, а не к антихристу (*Hieron. In Dan. 11. 36 // PL. 25. Col. 0570C; Collins. 1993. P. 114*). Неясно, как Порфирий объяснял выражение «Сын человеческий», однако блж. Иероним упрекает его в том, что он считает Дан 7. 8-14 описанием поражения военачальников Антиоха Иудой Маккавеем, и спрашивает, как в таком случае Иуда Маккавей мог идти «с облаками небесными» (*Hieron. In Dan. 7. 13, 14*). На этом основании мн. исследователи заключали, что Порфирий отождествлял «Сына человеческого» с Иудой, однако в последнее время этот вывод подвергся обоснованной критике. Скорее всего Порфирий понимал Дан 7 и 11 как описание борьбы иудеев с Антиохом, однако не давал отдельного толкования образа Сына человеческого (*Collins. 1993. P. 114*).

Высказывалось предположение (*Casey. 1979. P. 52*), что в интерпретации Книги пророка Даниила Порфирий был зависим от сир. экзегетической традиции, к к-рой принадлежали *Афраат*, прп. Ефрем Сирийский,

Полихроний, брат Феодора Мопсуестийского, и нек-рые др. писатели.

Сирийская традиция

Основной чертой этой традиции являлось отождествление 4 зверей с Вавилоном, Мидией, Персией и Грецией, а малого рога - с Антиохом Епифаном; Сын человеческий становится иногда символом святых, т. е. иудеев, принадлежавших к маккавейскому движению. То, что в этих пунктах имеется сходство только с Порфирием, а не с остальной христ. экзегезой, иногда объясняют традицией, к которой принадлежал Порфирий, сохранившей древнее понимание пророчеств книги, остальными к этому времени уже утраченной (Casey. 1979).

Такое объяснение проблематично, т. к. наиболее ранний свидетель этой традиции, Аффраат, писал в 330-340 гг., т. е. на неск. десятилетий позже Порфирия. Помимо большого количества цитат и аллюзий, разбросанных по мн. его сочинениям, Книга пророка Даниила занимает особое место в его соч. «О войнах». Аффраат использует образный язык Книги пророка Даниила для предсказания поражения царя Персии Шапура II от рим. христ. имп. Константина Великого (Aphr. Demonstr. // PS. Vol. 1. Pars. 1. Col. 183-238).

Первых трех зверей Афраат толкует так же, как в «западной» традиции: Вавилон, Мидо-Персидское царство и Александр Македонский; 4-й зверь - это «сыновья Исава», т. е. Рим, но, продолжает Афраат, «по воцарении Александра Македонского явилось царство греков, так как и сам Александр из греков. Хотя видение третьего зверя исполнилось на нем, однако третий и четвертый един» (Ibid. Col. 220). По-видимому, Афраат пытался совместить 2 интерпретации, в одной из к-рых 4-е царство - Греция, а в другой - Рим. Он считал, что небольшой рог - это Антиох, но при этом отвергал понимание народа святых как иудеев: «Получили ли сыны Израиля Царство Всевышнего? Да не будет! Взошел ли этот народ на облака небесные? [Нет,] они лишились этого» (Ibid. Col. 225). Обозначение Афраатом римлян как «сыновей Исава» имеет параллель в *Агаде*, где оно получило отрицательную коннотацию (*Pierre M.-J. [Comment.] // Aphraate le Sage Persan. Les exposés. P., 1988. T. 1. P. 336. Note 24. (SC; 349)*), в то время как Афраат предсказывал непобедимость Римского царства вплоть до Второго пришествия (*Aphr. Demonstr. // PS. Vol. 1. Pars. 1. Col. 233*). При описании Римской державы он использует Дан 2. 40: «А четвертое царство будет крепко, как железо;

ибо как железо разбивает и раздробляет все, так и оно, подобно всесокрушающему железу, будет раздроблять и сокрушать», однако при этом испытывает трудности при попытке объяснения следующих стихов, где говорится о том, что железо будет смешано с глиной, т. е. предсказывается, по-видимому, ослабление или разделение Римского царства. По его мнению, поскольку, «собравшись в столицу, сыновья Исава держат совет и на нем поставляют главу государства», а «правлящий царь уничтожил семя предшествующего ему царя, и они не преемствовали друг другу», то рим. царь не причастен семени человеческого, т. е. глине, но «смешивается он с корнем царства, что из железа» (Ibid. Col. 208-209).

Мн. места из Книги пророка Даниила Афрат считает исполнением более ранних ветхозаветных пророчеств; это свидетельство подлинности Книги пророка Даниила является для него гарантией, что исполнятся и те пророчества, к-рые содержатся в ней самой. Так, слова Д. Навуходоносору: «Ты - это золотая голова!» (Дан 2. 38) - он считает исполнением пророчества Иер 51. 7: «Вавилон был золотою чашею в руке Господа» (*Aphr. Demonstr. // PS. Vol. 1. Pars. 1. Col. 205*); 1-й зверь в Дан 7. 4, похожий на льва с орлиными крыльями,- это

Навуходоносор, что предсказано, по его мнению, в Иер 50. 17: «Израиль - рассеянное стадо; львы разогнали [его]; прежде объедал его царь Ассирийский, а сей последний, Навуходоносор, царь Вавилонский, и кости его сокрушил». А поскольку в Дан 4. 30 сказано про Навуходоносора, что волосы у него выросли, как у орла (так в Пешитте; в синодальном переводе Дан 4. 33 - «как у льва»), то это окончательно убеждает Афраата в том, что 1-й зверь соответствует именно Навуходоносору (Ibid. Col. 213-216).

Прп. Ефрем Сирийский понимал Дан 7 двояко: он относил пророчества к маккавейской эпохе, но при этом утверждал их окончательное исполнение - во Христе (*Ephraem Syrus. Opera omnia quae exstant graece, syriace, latine* / Ed. G. S. Assemani, e. a. R.; Vat., 1737-1743. T. 5. P. 215). Т. о., выражение «Сын человеческий» он в какой-то мере применял к иудейскому народу. В этом он отличается от Афраата, но похож на более поздних сир. авторов, Феодора бар Кони (кон. VIII в.) и Ишоада Мервского (IX в.) (*Ferch. 1980; Casey. 1979. P. 67*). Небольшой рог прп. Ефрема Сирийского, как и Афраата, отождествлял с Антиохом Епифаном (*Collins. 1993. P. 115*). Оригинальную интерпретацию он предлагает для слов «вознесся на Вождя воинства сего» из

Дан 8. 11; притом что традиционно этот текст вместе с Дан 8. 25 «и против Владыки владык восстанет» понимали как восстание против Бога, прп. Ефрем считает, что «вождь воинства» - это первосвященник Ония (Ibid. P. 333).

Нельзя исключить знакомство Афраата и прп. Ефрема с трудами Порфирия (Ibid. P. 116).

Принимая частично толкование малого рога как Антиоха, не уникальное для Порфирия, они оба принадлежат к христ. экзегетической традиции, средоточием к-рой является христологическое понимание Дан 7. 13.

Блж. Иероним Стридонский

Комментарий блж. Иеронима на Книгу пророка Даниила является важнейшим источником для ее изучения. Большую ценность представляет то, что в комментарии дошли до нас взгляды Порфирия и полемика с ним, а также то, что он передает положения раввинистической экзегезы. Кроме того, в предисловии блж. Иеронима к переводу Книги пророка Даниила мы имеем свидетельство того, что к его времени греч. перевод LXX Книги пророка Даниила был заменен в церквах переводом Феодотиона (PL. 28. Col. 1357).

Блж. Иероним близок к антиохийской традиции, предпочитая исследование букв. смысла писания, в противоположность аллегорическому подходу представителей александрийской школы, в первую очередь Оригена. В комментарии к Дан 4, в его неназванном оппоненте многие видят Оригена (*Satran. 1985*). Блж. Иероним отвергал понимание Навуходоносора как символа дьявола, а Валтасара - как символа антихриста и защищал историчность библейского повествования, поскольку «в противном случае все, что мы читаем в Писании, может показаться несовершенным образом или просто баснями» (*Hieron. In Dan. 4. 1*). Так, тем, кто считали невозможным, чтобы Навуходоносор мог питаться травой и жить среди зверей в течение 7 лет (Дан 4. 30), он возражал, что если человек теряет разум, то он часто уподобляется животным (*Ibid.*). Т. о., блж. Иероним всегда предпочитал буквально историческое объяснение аллегории (*Collins. 1993. P. 116*). Полемизируя с Порфирием, он защищал христологическое толкование образа камня в Дан 2 и «Сына Человеческого» в Дан 7. «Небольшой рог» из Дан 8. 9 он понимал как Антиоха Епифана, однако, отходя от «чисто исторического» толкования, добавлял, что Дан

8. 14 «большинство комментаторов относят к антихристу, считая, что то, что случилось при Антиохе, было только неким прообразом, который найдет свое окончательное исполнение при антихристе» (*Hieron. In Dan. 8. 14*). Также описание в Дан 11. 24-25 он считал описанием антихриста (*Hieron. In Dan. 11. 24-25 // PL. 25. Col. 0565B - 0567B*) и небольшой рог из Дан 7 (*PL. 25. Col. 0530D - 0531A*). 70 седмин лет из Дан 9. 24-26 означали время до разрушения Иерусалима (*Hieron. In Dan. 9. 24-27 // PL. 25. Col. 0542B - 0545A*).

Антиохийская традиция

в толковании Книги пророка Даниила представлена также комментарием

блж. *Феодорита* Кирского (*PG. 81. Col. 1255-1546*) и сохранившимися фрагментами

Полихрония.

Комментарий *Феодора* Мопсуестийского до нас не дошел, а подлинность комментария

свт. *Иоанна Златоуста*, сохранившегося до наст. времени (*PG. 56. Col. 193-246*), находится

под вопросом (*Satran D. Early Jewish and Christian Interpretation. P. 248-249; Podskalsky. 1972. S. 19-20*).

Однако, даже если свт. Иоанн Златоуст и не был автором комментария,

возможно, он все же был составлен его учениками по каким-то материалам,

принадлежавшим святителю (*Aldama J. A. Repertorium Pseudochrysostomicum. P., 1965. P. 204*).

Более половины текста комментария свт. Иоанна Златоуста посвящено первым 5 главам Книги пророка Даниила, из к-рых наиболее подробно рассмотрена гл. 2, где мудрость Д. проявляется в том, что он в отличие от халдейских мудрецов способен не только истолковать сон царя, но и сообщить его содержание. В этой связи в комментарии Д. сравнивается с Иосифом. царь «рассказывает сон» Иосифу (*Ioan. Chrysost. In Dan // PG. 56. Col. 200*) и требует толкования сновидения; поскольку время исполнения увиденного было близко, правильность толкования Иосифа стала всем очевидна. В случае с Д. исполнение сна было не скоро. То, что царь не мог вспомнить свой сон (Дан 2. 5, 8), чтобы рассказать его истолкователям, послужило свидетельством мудрости Д. и гарантировало правильность его толкования. Можно отнести это рассуждение комментатора ко всей Книге пророка Даниила: описанная в ней чрезвычайная мудрость пророка является залогом истинности его пророчеств.

Одной из особенностей комментария является то, что в описании истукана (Дан 2. 32-33)

железо упоминается отдельно от глины и речь идет о «пяти веществах» вместо традиц. 4: Навуходоносор «видел пять веществ: золото, серебро, медь, железо, глину» (Ibid. Col. 205). Вместе с тем и железо и глина относятся к царству римлян (Ibid. Col. 206). По мнению комментатора, Д. не говорит яснее (возможно, имеется в виду то, что он не приводит названий царств), чтобы его книгу не уничтожили (Ibid. Col. 208).

В комментарии имеются также элементы антииудейской полемики. Так, говорится о том, что Навуходоносор прославил Бога (Дан 2. 47), в то время как иудеи хотя и слышали гораздо больше, чем он, тем не менее не внимали (Ibid. Col. 210).

Завершается текст комментарием на «13-ю главу», в синодальном переводе - Дан 14 (Ibid. Col. 244-246). Особое внимание уделено рассказу о том, как прор. Аввакум принес Д. пищу (Дан 14. 33-38). Комментатор проводит параллель с Дан 1, говоря, что на этот раз Д. не попущено было претерпеть голод. Бог явил великое чудо, заставив львов «поститься»: они не только не тронули тела праведника, но и не отняли у него пищи (Ibid. Col. 246).

Блж. Феодорит, возможно, так же, как и блж. Иероним, отстаивает христологическое толкование камня из Дан 2 и «Сына Человеческого» из Дан 7; небольшой рог для него символизирует антихриста (Collins. 1993. P. 116). Хотя он и признавал пророческий характер книги, однако не считал, что в ней содержится точный расчет сроков последних времен; ее назидательность он видел скорее в демонстрации временности мировых империй и в утверждении верховной власти Бога (Ashby G. W. Theodoret of Cyrrhus as Exegete of the OT. Grahamstown, 1972. P. 136-137).

Позднейшая иудейская традиция

Ссылки на Книгу пророка Даниила разбросаны по большому корпусу раввинистической литературы и с трудом поддаются систематизации: комментарии *Саадии бена Йосафа Гаона* (882-942), *Раши* (1040-1105), Авраама *Ибн Эзры* (1093-1167), *Герсониды* (1288-1344), *Абраванеля* (1437-1508) и *Бен Яхьи* (сер. XVI в.). Существует также Мидраш на Д., написанный Самуилом бен Нисим Маснутом (XIII в.). В раввинистической литературе отмечается благочестие и мудрость Д., ему приписывается галахический запрет на использование растительного масла, взятого у язычников. Однако лояльность Д. и его служба у языческих

царей не находили поддержки у раввинистических комментаторов. Многих, напр., смущало то, что Д. давал советы Навуходоносору, к-рый был врагом Израиля. Имеется даже предание о том, что Д. был за это наказан (Бава Батра 4а). Др. авторы для оправдания Д. перетолковывали Дан 4. 19 («господин мой! твоим бы ненавистникам этот сон, и врагам твоим значение его!»). Слова «господин мой» при этом относятся не к Навуходоносору, а к Богу: «Даниил посмотрел вверх и сказал: «Господи и Владыка мой, пусть этот сон и его толкование исполнятся на Навуходоносоре, Твоем враге и противнике»» (Мидраш Танхума, Мишпатим 4).

Основной интерес в Книге пророка Даниила для иудейской, как и для христ., традиции лежал в сфере эсхатологии. Фигура «Сына Человеческого» из Дан 7 толковалась мессиански (следуя «Подобиям Еноха» и 3 Езд), а с XII в. иногда отождествлялась с израильским народом. Однако «Сын Человеческий» для иудаизма значит гораздо меньше, чем для христианства, более значимым был образ 4 царств, традиционно считавшихся Вавилоном, Мидо-Персидским царством, Грецией и Римом (к-рый часто называется

Едомом). В раввинистическом трактате «Левитикус Рабба» (13. 5) утверждается, что и ранее существовали пророчества о 4 царствах. В Быт 2. 10 о них говорится под видом 4 рек, вытекавших из Эдема. В аллегорическом толковании Быт 15. 12 («крепкий сон напал на Авраама, и вот, напал на него ужас и мрак великий») «ужас» (יָרֵא) относится авторами трактата «Левитикус Рабба», по-видимому, к Вавилону (потому что Навуходоносор исполнился ярости) или к Едому, 4-му зверю, страшному и ужасному (Дан 7. 7); «напал» (נָפַל) может относиться к Вавилону (Ис 21. 9: «...пал, пал Вавилон») или к Едому (Иер 49. 21: «От шума падения их [жителей Едома] потрясется земля»). В Лев 11. 4-8 в списке нечистых животных верблюд означает Вавилон, тушканчик (יָרֵא) - Мидию, заяц - Грецию, а свинья - Рим.

С течением времени схема 4 царств подгоняется под совр. исторические события. Так, в 4-м царстве власть начинает делиться между Римом (Едом) и исламом (Исав). Для Ибн Эзры Рим был лишь ответвлением Греции. Ибн Дауд (XII в.) различал отдельные царства от 4 империй: Персии (включая Вавилон и Мидию),

Греции (включая Рим), Рима и исламского халифата.

Важнейшим для толкователей был вопрос: что из пророчеств Д. уже сбылось? Нек-рые комментаторы связывают Дан 11 с разрушением Второго храма (*Collins*. 1993. P. 87), другие - с возникновением ислама (Иафет бен Эли, см.: *Montgomery*. 1927. P. 469). 70 седмин лет считаются обычно временем от разрушения Первого храма до разрушения Второго храма. Для Раши и Ибн Эзры помазанник из Дан 9. 26 (מָשִׁיחַ, в синодальном переводе - Христос) - это Агриппа, хотя в иудейской средневековой традиции существовало и мессианское толкование этого места (*Collins*. 1993. P. 88).

Еще менее однозначным было восприятие предсказаний о конце времен. Несмотря на существующее в Талмуде запрещение подсчитывать, когда будет конец (Санхедрин. 97b), мн. толкователи делали такие подсчеты, основываясь на Книге пророка Даниила.

Саадия Гаон считал, что 1335 дней из Дан 12. 12 должны пониматься как годы. Раши рассчитал, что Мессия придет через 1290 лет (Дан 12. 11) после прекращения жертвы всесожжения. Авраам бар Хийя (1065-1143)

считал, что 2300 (Дан 8. 14) - число лет от строительства Первого храма до прихода Мессии. Ибн Дауд, напротив, утверждал, что пророчества Д. уже исполнились и никак не могут относиться к будущему. Абраванель, используя различные числа из Книги пророка Даниила, предсказал приход Мессии в нач. XVI в. (*Collins*. 1993. P. 88; *Silver H.* A History of Messianic Speculation in Israel. N. Y., 1927). Книга пророка Даниила дала материал для создания средневеков. иудейских апокалиптических произведений. Персид. «Апокалипсис Даниила» (XII в.) рассказывает о жизни Д. при вавилонском и персид. дворах, а затем говорит о различных царях, начиная с времени возникновения ислама; далее идет предсказание о «ложном мессии Бен Иосифе», за к-рым последует мессия Бен Давид, воскресающий из мертвых, и 1300-летняя мессианская эра.

Средневековый период

В раннем средневековье появляется большое количество произведений апокалиптического характера, написанных от имени Д. и повествующих об антихристе. Часто они представляют собой похожие на Дан 11 пророчества о возвышении и падении

различных царств, обычно написанные после упоминаемых событий. Для авторов средневек. апокалиптической лит-ры по степени важности среди библейских персонажей с Д. могут сравниться лишь Адам, Ездра и Моисей (*DiTommaso L. 4QPseudo-DanielA-B (4Q243-4Q244) and The Book of Daniel // Dead Sea Discoveries 12, 2. 2005. P. 101*). Помимо влияния Книги пророка Даниила в этих произведениях присутствует также зависимость от Сивилиных книг, что осознавалось уже современниками; историк *Лиутпранд Кремонский* (X в.) писал в «Отчете о путешествии в Константинополь»: «У греков и сарацин есть книги, которые они называют *ὀράσεις*, т. е. видения Даниила; я же [называю] их сивилиными» (*Habent Graeci et Saraceni libros quos ὀράσεις, sive visiones, Danielis vocant, ego autem Sibyllinos*) (MGH. SS. Bd. 3 / Ed. G. H. Pertz. Hannover, 1839. S. 355). Важнейшим произведением, на к-ром можно проследить развитие этого жанра, является сир. «Апокалипсис Псевдо-Мефодия». Этот апокалипсис, составленный в VII в., был приписан сщмч. *Мефодию* Патарскому. Одной из целей его написания было утверждение превосходства Византийской империи перед лицом исламской агрессии. О его популярности

можно судить по тому, что он сохранился до наст. времени, не считая переводов, в неск. десятках греч. рукописей, нетождественных по содержанию. 4 мировые империи соответствуют не металлам или зверям, а 4 ветрам; в сознании автора, по-видимому, речь идет не только об их следовании друг за другом во времени, но и о некоем одновременном сосуществовании (*Podskalsky*. 1972. S. 54-55). Империи не те, что в Книге пророка Даниила. Так, в одном варианте текста 4 империи - это Эфиопия, Македония, Греция и Рим (ВНГ; N 2036а (Auctarium): Cod. Athen. 2187, f. 185, 22-25; *Podskalsky*. 1972. S. 55. Anm. 239). Для доказательства того, что власть ромеев продлится до конца времен, приводится известный текст из 2 Фес 2. 1-8, причем дополнительным гарантом этой власти является обладание Честным Древом Креста. Перед концом будет решительная битва с Измаилом, после чего римско-визант. император передаст в Иерусалиме свой царский венец в руки Христа.

Появляющиеся с IX в. «Видения Даниила» включают переработки материала «Апокалипсиса Псевдо-Мефодия» и новые тексты.

«Видение пророка Даниила об императорах, о последних днях и о конце мира» сохранилось только в слав. переводе. Арх. Гавриил, поставив Д. на вершине горы, показывает ему 4 больших зверей, выходящих из моря. Эти звери соответствуют 4 ветрам (влияние «Апокалипсиса Псевдо-Мефодия»), но также и 4 империям, начиная с «Исаврийской» (имеется в виду визант. имп. Лев III, правивший в 717-741). В конце пророчества появляется «сын погибели», к-рый убивает *Еноха* и *Илию*. В «Последнем видении Даниила» (Ἡ ὀχάτη ὄρασις τοῦ Δανιήλ) (*Васильев А. Anecdota Graeco-Byzantina. М., 1893. С. 43-47*) грядущие бедствия возвещаются «городу на семи холмах», т. е. К-полю, и всей земле. Явной зависимости от Книги пророка Даниила обнаружить не удастся. Это произведение часто называется греч. «Апокалипсисом Даниила».

«Видение Даниила о последнем времени и о конце мира» (Ἡ ὀρασις τοῦ Δανιήλ περὶ τοῦ ἔσχατου καιροῦ καὶ περὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος) (Там же. С. 38-43) состоит из материала, заимствованного из «Апокалипсиса Псевдо-Мефодия» и из более ранних «Видений Даниила».

«Повествование о Данииле» - визант. апокалипсис VIII в., в к-ром более ранние

предания, описывающие приход антихриста и конец мира, приспособлены к совр. тексту исторической ситуации.

Существуют также сочинения подобного рода на арм. (VII в.), копт. (XII в.) и араб. (IX в.) языках (*Kalemkiar A. Die siebente Vision Daniels // Wiener Zschr. f. die Kunde des Morgenlandes. 1892. Bd 6. S. 227-240; Macler F. Les apocalypses apocryphes de Daniel. P., 1895. P. 37-53, 163-175, 265-305*).

Сохранился комментарий Майнцкого архиеп. *Рабана Мавра* (IX в.), к-рый, правда, не имеет самостоятельной ценности, т. к. является лишь сборником мнений более ранних авторов. *Андрей Сен-Викторский* (XII в.), знаменитый поиском «буквального смысла» Свящ. Писания и использованием иудейских источников, в соч. «*Expositio super Daniele*» (*Andreae de Sancto Victore Opera. T. 7: Expositio super Daniele. Turnhout, 1990. (CCCM; 53F)*) высказал нек-рые оригинальные суждения. так, он доказывал на основании пророчеств Д., что Рим никогда не будет разделен. Считается, что нек-рые заключения он сделал под влиянием бесед с совр. ему раввинами (*Zier M. A. The Expositio super Daniele of Andrew of St. Victor: A Crit. Ed. together with a Survey of the*

Mediaeval Latin Interpretation of Daniel: Diss. / Univ. of Toronto. 1983. P. III). Альберт Великий (XIII в.) был первым, кто разделил Книгу пророка Даниила на части; для выяснения «буквального смысла» он приводил большое количество параллелей из др. книг ВЗ (*Knabenbauer J. Commentarius in Daniele Prophetam, Lamentationes et Baruch. P., 1891. P. 58. (Cursus Scripturae Sacrae; 3, 4)*). Разделение Книги пророка Даниила на главы было доведено до конца в том же веке Стефаном Лангтоном (1227). Фома Аквинский широко использовал Книгу пророка Даниила в своих сочинениях. Напр., слова Д. Навуходносору «искупи грехи твои правдою и беззакония твои милосердием к бедным» (Дан 4. 24) Фома приводит в качестве доказательства того, что с помощью милостыни человек может тотчас загладить свои грехи (*Thom. Aquin. Sum Th. 2. 2. Q. 189. Art. 4*). Также использовал Книгу пророка Даниила при комментировании Откровения Николай де Лира (XIV в.); библейские тексты он рассматривал как пророчества о ходе истории до конца мира. В народной средневек. апокалиптической литературе Книга пророка Даниила уступала по степени влияния Откровению Иоанна Богослова, однако нередко использовалась при описаниях

4 царств и в пророчествах об антихристе. «Книга ста глав», написанная по-немецки в кон. XVI в., стала последним значительным произведением средневеков. эсхатологии. 4 царства в ней - это Франция, Англия, Испания и Италия.

На исходе средневековья в интерпретации Книги пророка Даниила появляется новый мотив, связанный с отождествлением фигуры антихриста с папой Римским. Уже в XIII в. Фридрих II в борьбе с папой *Григорием IX* называл его антихристом (папа называл его так же). Когда папа *Иоанн XXII* (1249-1334) осудил тезис об абсолютной бедности Христа и апостолов, то францисканские диссиденты назвали его постановление «мерзостью запустения» (ср.: Дан 9. 27, 11. 31) (*McGinn B. Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages. N. Y., 1979. P. 175*). Я. *Гус*, защищаясь от обвинения в том, что он называл папу антихристом, внес уточнение: не каждый папа - антихрист.

Эпоха Реформации

М. *Лютер* посвятил раздел Дан 8 в опубликованной в 1521 г. работе об антихристе; в 1530 г., издавая перевод Книги пророка Даниила, снабдил его специальным

предисловием, в к-ром сформулировал свои взгляды. По его мнению, жизнь Д., представленная в первых 6 главах книги, имеет назидательное значение, т. к. она демонстрирует торжество веры праведников. Пророчества, как он считал, были даны о недалеком времени; в Дан 7 говорится о том, что Рим попадет под власть турок, а небольшой рог может относиться даже к Мухаммаду (*Albrecht O. Luthers Arbeiten an der Übersetzung und Auslegung des Propheten Daniel in den Jahren 1530. und 1541. // Archiv f. Reformationsgeschichte. 1926. Bd. 23. S. 6*). Лютер признает, что Дан 8 и 11 относятся и к Антиоху IV Епифану и к антихристу, однако Дан 11. 36-45 - непосредственно к папе, к-рого он считает антихристом. Эту тему он развивает в переработанном варианте предисловия к Книге пророка Даниила, изданном в 1541 г. (*Luther M. WA. T. 11. Bd. 2: Die Deutsche Bibel. 1960*). Для него было очевидным, что царь, к-рый поступает «по своему произволу, и вознесется и возвеличится выше всякого божества» (Дан 11. 36), - это яркое изображение папства. При этом Лютер дает для не вполне ясного выражения из Дан 11. 37 перевод: «он не будет заботиться ни о любви женщин, ни о каком-либо боге» (*er wird weder Frauenliebe noch*

einiges Gottes achten; в синодальном переводе похожий смысл, но чаще это место понимается как «он не почитает даже бога, которого любят женщины» - имеется в виду языческий культ), считая, что речь идет о целибате пап.

Разбирая др. не очень понятный текст Дан 11. 38 («богу крепостей на месте его будет он воздавать честь»), Лютер толкует «крепости» (מְצוּרִים) как мон-ри, учреждаемые папой (в своем тексте он оставляет это слово без перевода: Maußim) (Collins. 1993. P. 120; Strohl J. E. Luther's Eschatology: The Last Times and the Last Things. Chicago, 1989. P. 44). В Дан 12 явление Михаила означает победу над папством. Войны между сев. и юж. царями в Дан 11 рассматриваются как описание исторических событий, ослаблявших папскую власть, напр. деятельности Гуса (Collins. 1993. P. 120). «Слухи с востока и севера» (Дан 11. 44), к-рые встревожат царя, Лютер воспринимает как предсказание последствий собственной деятельности (Ibidem).

Периоды 1290 и 1335 дней в Дан 12 Лютер рассматривает как «ангельские дни», так что каждый такой день равен году. Он отказывается от попыток расчета сроков конца мира, хотя и уверен в том, что этот конец

близок, т. к. большая часть предвещающих его знаков уже явлена (*Albrecht. 1926. S. 47*).

Подход Ф. *Меланхтона*, к-рый опубликовал в 1529 г. комментарий на Книгу пророка Даниила (*Commentarius in Jeremiam, Ezechielem, Danielelem. P., 1610*), во многом сходен с подходом Лютера. Хотя он и считал антихристом папу, но для него этот пункт был не столь важным. Зато в развитие идей Лютера он предложил теорию о 2 антихристах: духовный антихрист - это папство, а телесный - это турки (*McGinn. 1979. Chap. 5*).

В Англии, базируясь на трудах Лютера и Меланхтона, Дж. Джой составил свой комментарий (*Joye G. The Exposicion of Daniel the Prophete: Gathered out of Ph. Melanchthon, J. Ecolapadius, Ch. Pellicane, out of I. Draconite. Gen.; Antw., 1545. L., 1550*). По его мнению, роль антихриста принадлежала «не только туркам, Магомету и римским папам, их кардиналам, епископам, священникам и монахам», но и «всем императорам, царям и принцам» (*Bauckham R. Tudor Apocalypse: 16th-Cent. apocalypticism, millenarianism and the English Reformation. Appleford, 1978. P. 184-185*).

Ж. *Кальвин* считал пап антихристами, однако не связывал это с толкованием Книги пророка

Даниила. Видения Д., по его мнению, не простирались в будущее далее времени Нерона. 4-й зверь в Дан 7 означает Рим, а 10 рогов - сенат. Небольшой рог символизирует Цезаря и монархическую империю. Дарование царства святым относится скорее к первому распространению Евангелия, а не ко Второму пришествию. В Дан 9 говорится о приходе Христа и разрушении Иерусалима римлянами (Collins. 1993. P. 120; Calvin J. Praelectiones in librum prophetiarum Danielis. Gen., 1561). Т. о., заслугой Кальвина было то, что его комментарий стал 1-й попыткой исторической экзегезы Книги пророка Даниила.

В ответ на антипапистский уклон протестант. комментариев появлялись полемизирующие с ними работы католич. ученых. Из них наиболее важными были комментарии Б. Перейры (1594) и И. Мальдоната (1610). Косвенное отношение к проблеме имели и труды испан. иезуитов, посвященные Откровению Иоанна Богослова; отвергая отождествление папства с антихристом, они пользовались исторической экзегезой, прокладывая дорогу исторической критике (Collins. 1993. P. 121; McGinn Sh. E. The Book of Revelation. Lewiston, 1997. P. 538).

Историческая критика

С кон. XVI в. протестант. комментаторы начинают применять исторический подход при изучении Книги пророка Даниила.

Г. *Гроций* (1583-1645) считал 4-м царством Грецию и отказался от отождествления антихриста с папством. Он признан отцом совр. критической интерпретации Книги пророка Даниила (*Montgomery*. 1927. P. 108).

Предсказание Д. о царстве, «которое вовеки не разрушится» (Дан 2. 44), символизируемое камнем, отторгнутым от горы, во сне Навуходоносора, повлияло на возникновение в Англии т. н. движения *людей пятой монархии* (Fifth Monarchy Men, или the Fifth Monarchists). Деятельность этого движения приходится на 1649-1661 г., оно ставило своей целью реформировать парламент и правительство для приготовления их к приходу Христова царства на землю. Поначалу люди пятой монархии поддерживали О. *Кромвеля*, т. к. они считали, что он поможет им преобразовать порочное общество в св. царство, однако после 1650 г. они перешли в оппозицию к нему. Лидер движения У. Эспинуолл в изданном в 1653 г. соч. «Краткое описание пятой монархии» предсказывал, что конец света случится в 1673 г.

В 1733 г. И. *Ньютон* издал сочинение, посвященное Книге пророка Даниила и Откровению Иоанна Богослова. Он считал, что Книга пророка Даниила составлена из фрагментов, написанных в разное время. Больше всего его интересует определение 10 царств, символизируемых рогами 4-го зверя. При этом он настаивает на том, что отвержение пророчеств Д. равносильно отвержению христианства (*Collins*. 1993. P. 121).

В XIX в. Книга пророка Даниила использовалась наравне с Откровением Иоанна Богослова различными религ. движениями в Америке для расчета даты конца мира. У. *Миллер* (1782-1849) основывался на 2300 днях, к-рые он понимал как годы (из Дан 8. 14); начиная отсчет от возвращения Ездры в Палестину в 458 г. до Р. Х., он пришел к выводу, что конец света состоится в 1843 г. (*Festinger L., Riecken H. W., Schachter S. When Prophecy Fails. Minneapolis, 1956. P. 12-23*). Пророчество было сделано в нач. 30-х гг. XIX в., и нек-рые члены основанной Миллером секты приняли тогда новую дату - 22 окт. 1844 г. Наступление этой даты, не сопровождавшееся концом света, стало для сектантов глубоким разочарованием (см. *Адвентисты*).

Совр. критический подход к Книге пророка Даниила зарождается в XVIII в., когда англ. философ-деист Э. Коллинз (1676-1729) подверг сомнению ее подлинность: он считал эту библейскую книгу подделкой времен Антиоха Епифана. Его аргументация во многом совпадала со взглядами Порфирия. В течение XIX в. по вопросу о подлинности Книги пророка Даниила шли ожесточенные споры, результатом к-рых стало то, что большая часть ученых приняла позднюю датировку, однако немало комментариев было написано с консервативных позиций и в XX в. (*Young E. J. The Prophecy of Daniel. Grand Rapids, 1949; Baldwin J. G. Daniel. Leicester, 1978*). Центральным аргументом противников критического подхода является тот факт, что в его основе лежит уверенность в невозможности пророчествовать будущее, в результате чего пророчества получают всегда более позднюю датировку, чем события, о к-рых они говорят. Среди католич. ученых первым, кто принял датировку эпохой Маккавеев, был М. Ж. *Лагранж* (*Lagrange M. J. Les Prophéties messianiques de Daniel // RB. 1904. T. 1. P. 494-520*). Нек-рые комментаторы продолжали защищать аутентичность Книги пророка Даниила (см., напр.: *Linder J. Commentarius in*

librum Danielelem. P., 1939. (Cursus Scripturae Sacrae; 23)), однако после второй мировой войны в большинстве комментариев, сделанных католич. авторами, принимаются основные положения критической школы, иногда с оговорками (см., напр.: *Steinmann J. Daniel: Texte franç., introd. et comment. P., 1961; Menasce P. J., de. Daniel: La Sainte Bible de Jerusalem. P., 19582).*

Современные аспекты изучения Книги пророка Даниила

В кон. XX в. мн. ученые отмечали падение интереса к исследованиям этой книги (см., напр.: *Koch K. Europa, Rom und der Kaiser. Hamburg; Gött; 1997).* Возможно, вопросы всемирной истории, фигура антихриста и эсхатологические ожидания в основном перестали интересовать представителей академической науки. В кон. XX в. темами для изучения остались единство книги, ее жанр и религиозно-исторический фон. В большой степени на совр. исследования Книги пророка Даниила повлияли открытия новых текстов: месопотамских табличек, ханаанейских текстов из Угарита и в особенности свитков Мёртвого м., среди к-рых имеются фрагменты Книги пророка Даниила и неск. тематически близких к ней сочинений. Актуальным является и

вопрос канонического статуса Книги пророка Даниила, а также его влияние на историю формирования ветхозаветного канона (см. ст. *Канон библейский*).

В 1-й пол. XX в. одним из наиболее значительных трудов по вопросу об аккад. параллелях к Книге пророка Даниила была книга Р. Д. Уилсона (*Wilson R. D. Studies in the Book of Daniel: A Discussion of the Historical Questions. N. Y.; L., 1917*); он доказывал аутентичность этой книги на основании аккад. источников. Хотя выводы Уилсона и считаются устаревшими, но эту тему продолжают активно изучать (см., напр.: *Kvanvig H. S. An Akkadian Vision as Background for Daniel 7? // StTheol. 1981. Vol. 35. P. 85-89; Van Der Toorn K. Scholars at the Oriental Court: The Figure of Daniel Against Its Mesopotamian Background // The Book of Daniel / Ed. J. J. Collins. Vol. 1: Composition and Reception. Leiden, 2000*).

Существует 2 подхода для объяснения генезиса видений Дан 7-12. В соответствии с одним из них дошедший до нас текст содержит многочисленные вставки и неоднократно подвергался редактированию. Задачей исследователя при этом является реконструкция истории композиции (см. в кн.: *Ginsberg H. L. Studies in Daniel. N. Y., 1948*).

Представители др. научной традиции пытаются объяснить особенности видений (повторяемость и непоследовательность) их принадлежностью к жанру ближневост. мифа; пионером в этом направлении стал Г. Гункель (*Gunkel H. Schöpfung und Chaos. Gött.*, 1895). В последнее время этот подход используют в основном ученые англоязычного мира.

Исследователи выдвигают различные гипотезы для определения жанра видений, напр., иногда их понимают как некоего рода мидраш, сочиненный книжниками, образный мир к-рых был сформирован евр. Библией. Более популярным является положение, согласно к-рому автор(ы) видений имел(и) доступ к различным традициям, и видения, т. о., составлены из фрагментов древних мифов, существовавших в устной традиции. При этом для исследователей данного направления более продуктивным оказывается сравнение Книги пророка Даниила не с библейскими текстами, весьма отличающимися в отношении жанра, а с примерно современными ей апокалипсисами Еноха и свитками Мёртвого м.

Е. В. Барский

**Книга пророка Даниила в русской
библейстике**

Переводы

XII-XVI вв. датируются 100 сохранившихся списков переводов Книги пророка Даниила на церковнослав. язык: 53 паремийника (XII-XVI вв.), 3 хронографа (XV и XVI вв.), 36 т. н. «Толковых пророчеств» (XV-XVI вв.), 5 списков толкований на Книгу пророка Даниила свт. Ипполита Римского и 4 списка др. толкований. Проф. И. Е. *Евсеев* выделил 3 основные группы текста, восходящие к X-XI вв.: богослужебная, или паремийная (сохр. в 53 списках паремийников), содержит переводы 2, 3, 7-й и, возможно, 10-й глав Книги пророка Даниила; первоначальная полная (сохр. в списках 2 хронографов - архивского (XV в.) и виленского (XVI в.)) - в мефодиевском переводе; симеоновская, или толковая, - отличная от 2 предыдущих по языку и неск. более поздняя по происхождению, известна в 45 полных списках Книги пророка Даниила, названа так потому, что восходит к времени болг. царя Симеона (893-927) (*Евсеев*. 1905. С. VI, IX). Евсеев также считал, что в основе 1-й группы текстов лежит перевод св. Кирилла, 2-й - св. Мефодия и его учеников (там же. С. X-XXXVIII; *Михайлов*. 1912. Ч. 1. С. ССХIV-ССХVI; *Цуркан*. 2001. С. 121-125).

1-я и 2-я группы характеризуются одинаковыми филологическими особенностями и являются свидетелями одной редакции, причем паремийный перевод точно соответствует греч. «Профитологию» и представляет собой цельное и лучшее по характеру перевода произведение. 3-ю группу составляют др. редакции древнеслав. текста (Евсеев. 1905. С. IX, XXVI-XXVII). Эти 2 редакции возникли в разных переводческих школах и отличаются по внешним признакам: 1) различны переводы одних и тех же греч. слов (напр.: ἔθνος - «язык» в 1-й редакции и «страна» во 2-й; ἄγγελος - соответственно «ангел» и «вестник»; δαίμων - «демон» и «кумир»; εἰδωλον - «идол» и «кумир»; ἱερεὺς - «иерей» и «жрец»); 2) 1-я школа опирается на к-польскую редакцию греч. текста, 2-я передает александрийскую редакцию; 3) перевод 1-й школы отвечает нуждам богослужения (паремийный), 2-й - по большей части представляет собой толковательный текст (там же. С. X). Обе редакции древнеслав. текста Книги пророка Даниила в сопоставлении с т. н. лукиановским и исихиевским изводами греч. текста перевода Феодотиона были изданы Евсеевым в 1905 г. (там же. С. 1-183).

В *Геннадиевскую Библию* 1499 г. вошел перевод Книги пророка Даниила, выполненный в Вост. Болгарии в эпоху царя Симеона (*Цуркан*. 2001. С. 208-209). В издании Библии Франциска *Скорины* 1517-1519 гг. для перевода Книги пророка Даниила были использованы текст чеш. Библии издания 1506 г. и симеоновская редакция (*Евсеев*. 1905. С. XLVIII). В *Острожской Библии* 1581 г. текст Книги пророка Даниила (как и др. пророческих книг) был заимствован из перевода (известного уже в 1-й пол. XI в.), включавшего священный текст с толкованием (*Цуркан*. 2001. С. 215-216). В Московской печатной Библии 1663 г. за основу был взят неск. исправленный текст из Острожской Библии (там же. С. 217). Для Елизаветинской Библии 1751 г. текст 1663 г. был заново исправлен по греч. спискам (там же. С. 217-220).

Перевод Книги пророка Даниила на рус. язык с МТ в числе проч. пророческих и учительных книг был осуществлен прот.

Герасимом *Павским* и издан литографическим способом небольшим тиражом в 1838-1839 гг. (*Чистович*. 1899. С. 206) (о судьбе перевода см. разд. о рус. переводах в ст. *Библия*). В примечаниях к 9-й гл. Павский предлагал толкование откровения о седмицах,

отличающееся от традиционного: 1-й период в 7 седмин (49 лет) он понимал как время до воцарения Кира, когда храм и Иерусалим еще были в запустении, а 62 седмины (434 года) - как отрезок времени от правления Кира до кончины Селевка Филадельфа (предшественника Антиоха IV Епифана), предполагая, что счет в пророчестве дан «круглым числом» (в действительности 2-й период составляет 360 лет). 3-й период - седмина Антиоха IV Епифана, во 2-ю половину к-рой пострадают храм и богослужение (там же. С. 157-158. Примеч. 1). В объяснении этого толкования Синоду в записках от 24 и 30 апр. 1842 г. он указывал, что это «мнение не его», но оно показалось ему «вероятнейшим» из числа 50 толкований, к-рые он обнаружил в зап. библейской лит-ре, хотя ему известно, что оно противоречит древнему церковному пониманию (там же. С. 160, 163). Кроме указанной хронологии аргументом в пользу этого объяснения он предлагает свой перевод фразы משיח מלך из Дан 9. 25 (букв.- Помазанник Князь) как «некий помазанник», понимая под ним не Мессию, а предшественника Антиоха IV Епифана - Селевка Филадельфа (там же. С. 161). Пророчество о грядущем Мессии Павский видел лишь во 2-й ч. стиха Дан 9. 24 и

признавал слабым местом своего толкования хронологию, однако остался при своем «частном» мнении, поскольку оно не подвергает сомнению церковные догматы (там же. С. 163-165).



Прор. Даниил. Роспись собора Св. Софии в Новгороде. 1108 г.

Перевод Г. Павского лег в основу перевода Книги пророка Даниила (среди проч. книг Свящ. Писания ВЗ), осуществленного алтайским миссионером прп. Макарием (Глухарёвым) (Макарий (Глухарев), прп. 1863). Последний «только исправлял готовый перевод (Павского.- Д. Ю.), ограничиваясь заменой одних слов другими», часто меняя рус. термины на аналогичные славянизмы (напр., «баран» на «овен» в Дан 7. 4; «тогда святилище будет безопасно» на «тогда святилище оправдается» в Дан 8. 14) (Чистович. 1899. С. 330). Далеко не все исправления были удачны (напр., «тогда

захотелось мне узнать о четвертом оном звере» заменено фразой «тогда я возжелал подлинности на четвертого онаго зверя» в Дан 7. 19) (там же. С. 331).

Перевод Книги пророка Даниила в рамках синодального перевода был осуществлен с МТ с учетом греч. текста перевода Феодотиона (подробнее см. разд. о рус. переводах в ст. [Библия](#)). В рус. перевод включены неканонические добавления из греч. текста. В целом перевод хорошо передает евр. МТ и согласуется с церковной традицией толкования Книги пророка Даниила. Напр., пророчество о 70 седмицах (Дан 9. 24-27) читается как исполнившееся в Иисусе Христе с последовавшим разрушением Иерусалима римлянами в 70 г. Выражение משיח מלך из Дан 9. 25 переведено как «Христос Владыка», хотя фраза из Дан 9. 26 (являющаяся почти дословным переводом с еврейского) «предан будет смерти Христос, и не будет» может быть понята неоднозначно - что Христос «будет» и «не будет» предан смерти; однако выражение «не будет» (в оригинале וְאֵין לוֹ, букв.- и нет ему) может быть истолковано по-разному (*Рождественский*. 1896. С. 113-118).

С греч. текста Феодотиона, но привлекая свидетельства слав. рукописей, переводил

Книгу пророка Даниила проф. КазДА П. А. Юнгеров (Юнгеров П. А. Книга прор. Даниила в рус. переводе с греч. текста // ПС. 1912. Т. 7-8. С. 1-62; отд. отт.: Каз., 1912), к-рый стремился сделать текст максимально понятным читателю (во мн. случаях он уходит от слав. перевода и добавляет в текст вспомогательные слова). Он учитывал также богослужебную традицию РПЦ (см.: Дан 1. 6 и 1. 11, где Юнгеров сохр. последовательность имен «Анания, Азария и Мисаил», традиц. для богослужебного употребления (напр., на 8-й песни канона на утрени с понедельника по пятницу в Четыредесятницу), хотя и масоретский, и греч. Феодотионов текст дают иной порядок - «Анания, Мисаил и Азария»). Перевод снабжен большим количеством подстрочных филологических примечаний, к-рые разъясняют причину выбора переводчиком того или иного варианта.

Новый перевод на русский язык был сделан в рамках проекта РБО Е. Б. Смагиной (Книга Даниила / Пер. и вступ. ст. Е. Б. Смагиной; Коммент.: Е. Б. Смагина, М. Г. Селезнев. М., 2002). Перевод выполнен с МТ с учетом вариантов кумран. рукописей. В предисловии переводчица рассматривает Книгу пророка Даниила как назидательную, датируя ее II в. до

Р. Х. (Там же. С. 6). Достоинство перевода в том, что он выполнен в соответствии с нормами совр. рус. языка и содержит ряд ценных филологических замечаний. Вместе с тем в переводе иногда отмечаются отступления от традиц. транскрипции имен и географических названий: иногда по МТ (евр. שֹׁנַעַר в Дан 1. 2 переведено как «Шинар»; אֲשַׁפְנַז в Дан 1. 3 - как «Ашпеназ»), иногда - в соответствии с традицией (נְבוּכַדְנֶצַּר в Дан 1. 1 - «Навуходоносор»; בָּבֶל в Дан 1. 1 - «Вавилон»; יְהוֹאֲכִים в Дан 1. 2 - «Иоаким»). Выражение בֶּן אָדָם в Дан 7. 13, имеющее важное значение для последующей традиции понимания текста, переведено не дословно «Сын Человеческий», а как общее понятие - «человек». В откровении о 70 седмицах в Дан 9. 26 фраза יִכְרֹת מִשִּׁיחַ וְאֵין לוֹ (букв.- будет умерщвлен Помазанник; и нет ему) переведена как «отторгнут будет Помазанник, и никого у Него не останется».

До XVI в. на Руси были распространены толкования свт. Ипполита Римского на Книгу пророка Даниила, к-рые помещались в различных сборниках текстов пророческих книг. Не представляя собой прямого толкования Книги пророка Даниила, послания старца Филофея (XVI в.) о Третьем Риме

опираются на сложившуюся в средневековье и основанную на толковании видения Навуходоносора из Книги пророка Даниила идею о том, что Римская империя пребудет до Второго пришествия и кончины века, при этом центр ее меняет свое местоположение; при св. Константине он переместился с Тибра на Босфор, в Новый Рим; после падения К-поля в 1453 г. этот центр Римского царства, по Филофею, переместился в Москву - Третий Рим.

В XVI-XVII вв. в Зап. Руси появляются толкования зап. типа, из которых известны и изданы «Сказание вкратце на пророчество Данилово» (переделка изъяснений Скорины в печатном издании Книги пророка Даниила. 1519 г.) и «Пророчество Данилово» (переделка польск. толкования в Радзивилловской Библии 1563 г.) ([Евсеев](#). 1905. С. XLIX-XLX; изд.: [Евсеев И. Е.](#) Заметка по древнеслав. переводу Свящ. Писания. Вып. 5. М., 1901).

В XVII в. появились толкования, целью к-рых была апология или пропаганда определенных политических и религ. воззрений. Известно неск. таких памятников.

«Хрисмологион, сиречь книга пререченословная, от пророчества Даниилова, сказание сония Навуходоносорова. Та же: о

четырех монархиях вселенная и о ложном пророке Махмете и о царствии его. Потом: Предречение Льва царя Премудраго и иных о пленении Царьграда и о турках, и что имать быти в грядущее время. Та же: О антихристе и о иных многих изрядных вещех; яже все на три особныя книги разделяются». Эта книга представляет собой перевод труда Паусия Лигарида, выполненный в 1673 г. в Москве переводчиком посольского приказа Николаем Спафарием по повелению царя Алексея Михайловича. В книге дается только толкование сна Навуходоносора о 4 царствах (Дан 2) с использованием различных поздневизант. апокрифов (в частности, «Видений Даниила»). Основная идея толкования - утверждение власти московского царя как заместителя последней, 4-й из указанных Д. мировых монархий для борьбы с турками с целью освобождения греч. народа (Соболевский. 1903. С. 365-367; Евсеев. 1905. С. LI). Толкование, содержащееся в кн. хорват. ученого и религ. проповедника Ю. Крижанича (1618-1683) «Толкования исторических пророчеств» (1674), изъясняет неск. стихов 2-й и 7-й глав и направлено на обличение греков в отступлении от Римского престола, а также на склонение русских к унии

с римо-католиками (*Евсеев*. 1905. С. LI; издания и исследования: *Соколов М. И.* Материалы и заметки по старинной слав. литературе. Вып. 2. СПб., 1891; *Белокуров С. А.* Юрий Крижанич в России. М., 1901).

Толкование из старообрядческого сборника, содержащего, кроме того, отрывки из толкований святителей Ипполита Римского, Иоанна Златоуста, средневек. сб. «Пролог» и др. источников, ставит целью выяснение вопроса об антихристе на основании пророчеств Книги пророка Даниила (*Евсеев*. 1905. С. LI). Также были распространены проложные статьи о Д. (Пролог 1606 г. // *Рукописи Верхокамья*. М., 1994. С. 219).

Ссылки на Книгу пророка Даниила содержатся в разных типах сборников (поучительных, эсхатологических) XVIII-XX вв. (Сборник XVIII в.; Сборник 50-х гг. XVIII в.; Сборник-конвюлют нач. XVIII - нач. XX в. // *Пинежская книжно-рукописная традиция XVI - нач. XX в.* СПб., 2003. Т. 1. С. 189, 311, 360; Сборник поучений, правил и житий 70-х гг. XIX в. // *Рукописи Верхокамья*. С. 151).

Ок. 1861 г. И. Г. *Кабанов (Ксенос)*, старообрядческий писатель, последователь белокриницкого согласия, автор *Окружного*

послания, написал соч. «О монархиях: Ассирийской, Мидийской, Греческой и Римской», толкующее Книгу пророка Даниила (*Сильвестр*, еп. *Балтский*. Жизнеописание И. Г. Ксеноса // Братское слово. 1892. Т. 1. С. 236). В числе сочинений, запрещенных Окружным посланием Ксеноса, находится и Книга Евстафия Богослова, где 3 богословские добродетели: вера, надежда, любовь - и 7 таинств церковных представляют собой 10 рогов зверя из Дан 7 (Окружное послание. Устав и омышление. Б. м., б. г. С. 20-21). Кабанов осудил ложные толкования Книги пророка Даниила беспоповцами-федосеевцами, распространенные среди поповцев, считавших, что 10 рогов зверя - это «искорененные три цари» и «седьм чинов церковных: митрополит, архиепископ, епископ, архимандрит, презвитер, диакон, инок» (И. Г. Ксеноса письмо к Кириллу Белокриницкому «Объяснение и всенижайшее прошение». 13-го января 1863 г. // Братское слово. 1891. Т. 1. С. 394).



Прор. Даниил во рву львином. Мозаика кафоликона мон-ря Оснос Лукас, Греция. 30-е гг. XI в.

В 70-х гг. XIX в. было распространено старообрядческое течение *воздыханцев*, представители которого, используя свои расчеты, основанные на толковании Дан 9. 27 и 12. 10-12, утверждали, что с 1825 г. царствует Бог Дух и надо верить «по духу» (Раскол - сектантство: Мат-лы для изуч. религ.-бытовых движений рус. народа / Собр.: А. С. Пругавин. М., 1887. Вып. 1: Библиогр. старообрядчества. С. 445-464).

Книга пророка Даниила послужила одним из основополагающих источников для сочинений старообрядческих писателей С. Я. *Лантева* («На союзы», «Краткая памятная записка нынешних событий и о судьбе древняго Рима») и его последователя А. Г. *Мурачёва* (О конце света). Эти сочинения представляют собой анализ

событий XX в. и предлагают новую периодизацию истории. Книга пророка Даниила, отличающаяся яркой образностью, не раз упоминается и цитируется и в сочинениях др. урало-сибир. писателей, в т. ч. в писаниях страннического согласия (О пенязех), Ивана Ипатова (Разглагольствование тюменского странника), Киприана Васильева (Послание к Ивану Иванову) и в постановлениях соборов (Духовная литература староверов Востока России, XVIII-XX вв. / Подгот.: Байдин В. И. и др. Новосиб., 1999. С. 160, 169, 300, 302, 317, 344, 511, 555).

Академические исследования

Большое значение имеют лекции по пророческим книгам, читанные свт. *Филаретом (Дроздовым)* в 1817-1821 гг. в СПбДА (*Филарет (Дроздов)*, свт. 1874. С. 65-73), к-рые во многом определили направление исследований рус. ученых в XIX - нач. XX в. Годы жизни Д. святитель относит к кон. VII - нач. VI в. до Р. Х., подчеркивая, что в Иез 14. 14 под Д. он понимает библейского автора и отвергает датировку книги временем Антиоха Епифана, приводя ряд соображений (в случае написания книги при Антиохе IV Епифане маловероятно употребление араб. языка наряду с еврейским; необъяснимо подробное

изложение пророчеств об Александре Македонском; книга не могла быть принята в канон столь поздно и не стала бы столь быстро популярна у иудеев диаспоры; свидетельства древних авторов противоречат этому) (Там же. С. 66-70).

В исследовании «О подлинности и целости священных книг пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля и Даниила» (М., 1864) А.

М. *Бухарев* (бывш. архим. Феодор) определял Книгу пророка Даниила не только как пророческую, но и как апокалиптическую. Он указывал, что ряд совершившихся пророчеств этой книги типологически прообразовали и др. события, более поздние по времени (С. 2). На основании свидетельств Иосифа Флавия (о том, что в разд. «Писания» (т. е. «Кетувим») в его время было включено только 4 книги - Псалтирь, Екклесиаст, Притчи Соломоновы и Песнь Песней), а также Мелитона Сардийского и Оригена о совр. им систематизации канона у евреев он делает вывод, что Книга пророка Даниила была перенесена в разд. «Кетувим» из разд. «Невиим» (Пророки) евр. канона позже (С. 81). Бухарев пытался показать, что неканонические добавления были изначально написаны по-гречески (в частности, в истории Сусанны указывает на игру слов в Дан 13. 54-

55, 58-59), и считал, что они имели учительное значение (С. 82-86). Исследователь признает единство 2 частей книги (С. 87-89), а автором ее называет Д. (С. 89-174).

Преподаватель Витебской ДС свящ. А. Ф. *Разумовский* в работе «Святой пророк Даниил и его книга» (СПб., 1891) приводит сведения о жизни Д. при дворе вавилонских и персид. царей с привлечением новых для кон. XIX в. данных истории Др. Востока (С. 3-10) и считает, что служение Д. продолжалось более 70 лет (С. 14). Место, занимаемое Книгой пророка Даниила в евр. каноне в разд. «Кетувим», Разумовский объясняет тем, что Д. наряду с пророческим служением был царским сановником при вавилонском дворе, что книга его носит апокалиптический характер и изобилует соответствующей символикой; в отличие от книг др. пророков у него много подробностей исторического и политического характера (С. 14-17). Вслед за К. Ф. *Кейлем* автор делит возражения против подлинности Книги пророка Даниила на «догматические» (рационалистические, не допускающие возможности чуда и пророчества), экзегетические (касающиеся учения об ангелах, к-рое якобы было заимствовано Д. у позднейших раввинов, как и

некоторые новые темы) и исторические (напр., употребление в Дан 3. 5, 7 греч. муз. терминов, а также проблема с именами вавилонских царей) (С. 22-27). Объясняя 7-ю гл., он относит вечное царство Сына Человеческого не только к Первому, но и ко Второму пришествию Христову (С. 81-83) и считает, что владычество малого рога - правление Антиоха Епифана - прообразует собой также и пришествие антихриста (С. 83). Пророчество о 70 седмицах в Дан 9. 24-27 он относит к Первому пришествию Иисуса Христа и указывает, что мессианский смысл вкладывали в него и некоторые раввинистические комментаторы.

Магист. дис. доц. КДА С. А. Песоцкого «Святой пророк Даниил, его время, жизнь и деятельность» была опубликована в Киеве в 1897 г. В 1-й ч. автор рассматривает аргументы против теорий, отвергавших историчность повествования Книги пророка Даниила (С. 1-163). Во 2-й ч. автор подробно говорит об исторических условиях, в которых проходила деятельность Д. (С. 164-219). 3-я часть посвящена очерку жизни и деятельности Д. в контексте внутренней жизни Вавилонского и Персидского царств (С. 220-491).

Исагогический анализ Книги пророка Даниила содержится и в работе проф. КазДА П. А. Юнгерова «Частное историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги» (Вып. 2: Пророческие и неканонические книги. Каз., 1907). Он придерживается традиц. определения авторства и датировки книги, подкрепляя свои выводы большим количеством филологических, исторических и археологических аргументов, обосновывает каноничность книги.

Важным событием в истории исследований Книги пророка Даниила стала магист. дис. проф. СПбДА прот. А. П. *Рождественского* «Откровение Даниилу о семидесяти седмицах: Опыт толкования Дан 9. 24-27» (СПб., 1896). Выражение משיח נביא из Дан 9. 25 он переводит как «Помазанник Князь», сопоставляя его с Ис 55. 4, где Мессия непосредственно назван משיח, а также с Ис 9. 6; Иез 34. 24 и с Мих 5. 2, где о Мессии упоминается в сходных выражениях. он делает вывод, что под этим именем говорится о буд. Мессии - Иисусе Христе (С. 91-94). Фразу из Дан 9. 26 יָבֹרֵךְ מֶשִׁיחַ וְאֵין לוֹ יָמָיו он делит на 2 части; 1-ю переводит как «будет убит Помазанник», относя это к Крестной смерти Иисуса Христа (С. 110-

113), 2-ю - «и нет ему», понимая под «ним» народ израильский и передавая, т. о., смысл - «и Мессия не будет ему». По Рождественскому, здесь речь идет о том, что Мессия будет принадлежать уже не только народу Израилеву, но всему человечеству (С. 113-119). Под седминами автор понимает периоды в 7 астрономических лет. «Повеление о восстановлении Иерусалима» (Дан 9. 25) он толкует как указ Артаксеркса I Долгорукого в 7-й год его правления, т. е. в 458 г. до Р. Х. (С. 190-201). Начало 69-й седмины, т. о., падает на 25 г. по Р. Х., а общественное служение Иисуса Христа (исходя из Лк 3. 1-3) началось в 27 или 28 г. Разницу чуть более 2 лет Рождественский предлагает объяснить или погрешностями в нашей хронологии, или тем, что восстановление Иерусалима фактически началось чуть позже царского указа (С. 201-208). В середине последней седмины Иисус Христос был распят и воскрес (С. 208-213). Окончание периода 70 седмин ознаменовалось «окончанием преступления, запечатанием грехов, искуплением вины, приведением правды вечной, запечатанием видения и пророка и помазанием Святого святых» (ср.: Дан 9. 24), поскольку через воплощение Сына Божия и Его искупительную жертву настало царство

«правды вечной», осуществляемое в Его Церкви, Которая помазана Духом Святым (С. 214-216). Последняя седмица утвердила НЗ (С. 216-218), но вскоре и Иерусалим и храм были разрушены (С. 219-221).

Толкованием Книги пророка Даниила в связи с вопросом об антихристе занимался проф. МДА А. Д. *Беляев* (О безбожии и антихристе. 1898; Мерзость запустения. 1893; Седьмины. 1894).

«Мерзость запустения» и вообще пророчества из Дан 11 и 12 относятся к Антиоху Епифану лишь как к тому, кто стал прообразом антихриста: если бы это пророчество относилось только к Антиоху, о нем не стал бы говорить Иисус Христос в буд. времени (Мф 24. 15), к тому же прообразовательно понимали это пророчество и отцы и учителя Церкви (Т. 1. С. 229-240). Откровение о 70 седмицах, согласно церковной традиции, относится к Первому пришествию Христову, а предсказанное опустошение (Дан 9. 27) - не только к разрушению Иерусалима, но и к буд. антихристу (Т. 1. С. 241-394).

Во 2-й пол. XX в. в МДА и СПбДА было защищено неск. кандидатских работ, посвященных различным аспектам Книги пророка Даниила; как правило, в них разделяется традиц. церковный подход в

решении исагогических и экзегетических вопросов.

Прот. А. *Мень* (Исагогика. 2000) предполагает, что книга написана в 60-х гг. II в. до Р. Х. (основной аргумент - исполнение ряда пророчеств во времена Антиоха IV Епифана - не сопровождается анализом исторического и археологического контекста книги) (Т. 2. С. 518). В Сыне Человеческом (Дан 7. 13-14) он видит образ Иисуса Христа (Т. 2. С. 524-525); в толковании откровения о 70 седмицах излагает традиционную церковную т. зр. об исполнении обетования о Царстве в Иисусе Христе и альтернативную - когда отсчет начинается от эпохи плена, а конец седмиц приходится на время гонений Антиоха Епифана (под «Помазанником» в таком случае понимается первосвящ. Ония III, который умер в 171 г. до Р. Х.) (Т. 2. С. 526).

Лит.: *Макарий (Глухарёв)*, *прп.* Пророческие книги ВЗ. М., 1863; *Бухарев А. М.* О подлинности и целостности свящ. книг прор. Исаии, Иеремии, Иезекииля и Даниила. М., 1864; *Потанов В. Н.* О Книге св. прор. Даниила // ПрТСО. 1871. Ч. 24. С. 1-146; *Филарет (Дроздов)*, *свт.* Пророческие книги ВЗ: Из акад. чт. М.,

1874; Иоанн (Смирнов), еп. Св. прор. Даниил и его книга. Рязань, 1879; Некрасов А. А. Седмины прор. Даниила по олимпиадам: По поводу ст. С. Дорошевича «Хронология книг 1-й Ездры и Неемии», помещенной в «ХЧ» за июль-авг. 1886 г. // ПС. 1887. Т. 1. С. 393-407; он же. Год крестных страданий Господа нашего Иисуса Христа и седмины прор. Даниила. Каз., 1892; Юнгеров П. А. Внебиблейские свидетельства о событиях, описываемых в книге прор. Даниила // ПС. 1888. Т. 1. С. 12-50; он же. Частное ист.-крит. введ. в свящ. ветхозаветные книги. Вып. 2: Пророческие и неканонические книги. Каз., 1907; Разумовский А. Св. прор. Даниил и его книга. СПб., 1891; Беляев А. Д. Мерзость запустения, стоящая на святом месте // БВ. 1893. № 12. С. 401-431; он же. Седьмины Данииловы // БВ. 1894. № 2. С. 193-228; № 4. С. 1-33; № 6. С. 379-417; № 7. С. 9-54; он же. О безбожии и антихристе: Подготовка, признаки и время пришествия антихриста: В 2 т. Серг. П., 1898; Громогласов И. Наименование Иисуса Христа Сыном Человеческим // ЧОЛДП. 1894. Т. 2. Февр. С. 1-154; Март. С. 217-250; Gaster M. The Unknown Aramaic Original of Theodotion's Additions to the Book of Daniel // Proc. of The Soc. of Biblical Archaeology. 1894.

Vol. 16. P. 280-290; 1895. Vol. 17. P. 75-94; *Gunkel H.* Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Gött., 1895; *Рождественский А.*, *прот.* Откровение Даниилу о седмицах в связи с предыдущими откровениями Божиими избранному народу: Речь перед защитой магист. дис. «Откровение Даниилу о семидесяти седмицах», а также общие положения дис. и примеч. В. В. Болотова о коптских переводах Откровения о седмицах // ХЧ. 1896. Т. 2. С. 135-145; *он же.* Откровение Даниилу о семидесяти седмицах: Опыт толкования Дан 9. 24-27. СПб., 1896; *Песоцкий С. А.* Святой пророк Даниил: Его время, жизнь и деятельность. К., 1897; *Bludau A.* Die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum massoretischen Texten // Biblische Studien. 1897. Bd. 2. S. 1-30, 140-200, 330-368; *The Chronicles of Jerahmeel / Transl. M. Gaster. L., 1899;* *Чистович И. А.* История перевода Библии на рус. язык. СПб., 18992; *Евсеев И. Е.* Заметки по древнеслав. переводу Свящ. Писания: Вып. 5: Толкования на кн. прор. Даниила в древнеслав. и старинной рус. письменности. М., 1901; *он же.* Книга прор. Даниила в древнеслав. переводе. М., 1905; *Соболевский А. П.* Переводная лит-ра

Моск. Руси XIV-XVII вв. СПб., 1903; Скабалланович М. Н. Книга прор. Даниила // Лопухин. Толковая Библия. СПб., 1910. Т. 7. С. 1-85; Введенский А., свящ. Язык книги прор. Даниила в связи с историей ее происхождения: По поводу новонайденных ассирийских и эфесских папирусов // ТКДА. 1912. № 4. С. 493-510; Михайлов А. В. Опыт изучения текста книги Бытия прор. Моисея в древнеслав. переводе. Ч. 1: Паримейный текст. Варшава, 1912; Landersdorfer S. Der Drache von Babylon // BiblZschr. 1913. Bd. 11. S. 1-4; Wilson R. D. Studies in the Book of Daniel. N. Y., 1917, 1938. Grand Rapids, 1972. 2 vol.; Montgomery J. A. A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel. Edinb., 1927; Charles R. H. A Critical and Exegetical Comment. on the Book of Daniel. Oxf., 1929; Kuhl C. Die drei Männer im Feuer. Giessen, 1930. (BZAW; 55); Pfeiffer R. H. History of NT Times. N. Y., 1949; Ginsberg H. L. The Composition of the Book of Daniel // VT. 1954. Vol. 4. N 3. P. 246-275; MacKenzie R. A. F. The Meaning of the Susanna Story // Canadian J. of Theology. 1957. Vol. 3. P. 211-218; Muilenburg J. The Son of Man in Daniel and the Ethiopic Apocalypse of Enoch // JBL. 1960. Vol. 79. P. 197-209; Vielhauer Ph. Gottesreich und

Menschensohn in der Verkündigung Jesu // *idem*. Aufsätze zum NT. Münch., 1965; *Grelot P.* Les versions grecques de Daniel // *Biblica*. 1966. Vol. 47. P. 381-402; *idem*. Daniel 7, 9-10 et le livre d'Hénoch // *Semitica*. 1978. Vol. 28. P. 59-83; *Schmitt A.* Stammt der sogenannte «q»-Text bei Daniel wirklich von Theodotion? *Gött.*, 1966; *Geissen A.* Der Septuaginta-Text des Buches Daniel. Bonn, 1968; *Grotzfeld S.* Daniyal in der arabischen Legende // Festgabe für H. Wehr / Hrsg. W. Fischer. Wiesbaden, 1969. S. 72-85; *Fenz A. K.* Ein Drache in Babel: Exegetische Skizze über Daniel 14: 23-42 // *Svensk exegetisk årsbok*. Uppsala, 1970. Bd. 35. S. 5-16; *Lenglet P.* La structure littéraire de Daniel 2-7 // *Biblica*. 1972. Vol. 53. P. 160-190; *Podskalsky G.* Byzantinische Reichseschatologie. Münch., 1972; *Vermes G.* Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels. L., 1973; *idem*. Josephus' Treatment of the Book of Daniel // *JJS*. 1991. Vol. 42. P. 149-166; *Koch K.* Die Herkunft der Proto-Theodotion-Übersetzung des Danielbuches // *VT*. 1973. Bd. 23. S. 362-365; *idem*. Is Daniel also among the prophets? // *Interpretation*. 1985. Vol. 39. P. 117-130; *idem*. Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch: Entstehung und Textgeschichte. Bd. 1: Forschungsstand, Programm, Polyglottensynopse. Neukirchen-

Vluyt, 1987. (AOAT; 38); *Perrin N.* The Son of Man in Ancient Judaism and Primitive Christianity: A Suggestion // *Idem.* A Modern Pilgrimage in NT Christology. Phil., 1974; *Collins J. J.* Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran war scroll: a Point of Transition in Jewish Apocalyptic // VT. 1975. Vol. 25. N 3. P. 596-612; *idem.* Persian Apocalypses // Apocalypse: The Morphology of a Genre Missoula, 1979. P. 207-217. (Semeia; 14); *idem.* Apocalyptic genre and mythic allusions in Daniel // JSOT. 1981. Vol. 6. P. 83-100; *idem.* A Commentary on the Book of Daniel. Minneapolis, 1993; *Roth W. M. W.* For Life, He Appeals to Death (Wis 13:18): A Study of Old Testament Idol Parodies // CBQ. 1975. Vol. 37. P. 21-47; *Zimmerman F.* Biblical Books Translated from the Aramaic. N. Y., 1975; *Casey P. M.* Porphyry and the Origin of the book of Daniel // JThSt. 1976. Vol. 27. P. 15-33; *idem.* Son of Man: Interpretation and Influence of Daniel 7. L., 1979; *idem.* Aramaic Idiom and the Son of Man Problem: A response to Owen and Shepherd // JSNT. 2002. Vol. 25. N 1. P. 3-32; *Gammie J. G.* Classification, stages of growth, and changing intentions in the Book of Daniel // JBL. 1976. Vol. 95. P. 191-204; *Moore C. A.* Daniel, Esther, and Jeremiah: The Additions. N. Y.,

1977; *Hartman L. F., DiLella A. A.* The Book of Daniel. Garden City (N. Y.), 1978; *Vasholz R. I.* Qumran and the dating of Daniel // JETS. 1978. Vol. 21. N 4. P. 315-321; *Dressler H. H. P.* The Identification of the Ugaritic Dnail with the Daniel of Ezekiel // VT. 1979. Vol. 29. N 2: Apr. P. 152-161; *Day J.* The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the hero of the book of Daniel // VT. 1980. Vol. 30. N 2. P. 174-184; *Ferch A. J.* Daniel 7 and Ugarit: a Reconsideration // JBL. 1980. Vol. 99. March. P. 75-86; *Davies P. R.* Eschatology in the Book of Daniel // JSOT. 1980. Vol. 5. P. 33-53; *idem.* Daniel. Sheffield, 1985, 1998; *Yamauchi E. M.* The archaeological background of Daniel // Bibliotheca sacra. 1980. Vol. 137. P. 3-16; *Beckwith R. T.* Daniel 9 and the Date of Messiah's Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Computation // Revue de Qumrân. 1981. Vol. 40. P. 521-542; *Kvanvig H. S.* An Akkadian Vision as Background for Daniel 7? // Studia Theologica. 1981. Vol. 35. P. 85-89; *idem.* Throne Visions and Monsters: The Encounter between Danielic and Enochic Traditions // ZAW. 2005. Bd. 117. N 2. S. 249-272; *Milik J. T.* Daniel et Susanne a Qumrân? // De la Tôrah au Messie: Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à H. Cazelles. P., 1981; *Nickelsburg G.* Jewish

Literature between the Bible and the Mishnah. Phil., 1981; The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1: Apocalyptic literature and testaments / Ed. J. H. Charlesworth. L., 1983; *Lindars B.* Jesus, Son of Man: A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research. L., 1983; *Beale G. K.* The Influence of Daniel upon the Structure and Theology of John's Apocalypse // JETS. 1984. Vol. 27. P. 413-423; *Engel H.* Die Susanna-Erzählung: Einl., Übers. und Komment. z. Septuaginta-Text u. z. Theodotion Bearb. Freiburg (Schweiz), 1985; *Satran D.* Early Jewish and Christian Interpretation of the Fourth Chapter of the Book of Daniel: Diss. Jerusalem, 1985; *Trever J. C.* The book of Daniel and the origin of the Qumran Community // BiblArch. 1985. Vol. 48. P. 89-102; *Bodenmann R.* Naissance d'une exégèse: Daniel dans l'Église ancienne des trois premiers siècles. Tüb., 1986; *Doran R.* The Additions to Daniel // Early Judaism and its Modern Interpreters / Ed. R. A. Kraft, G. W. E. Nickelsburg. Phil.; Atlanta, 1986. P. 299-302; *Goldingay J.* Daniel. Dallas (Tex.), 1989. (WBC; 30); *Hare D. R. A.* The Son of Man Tradition. Minneapolis, 1990; Угаритский эпос: Введ., пер. с угарит. и коммент.: И. Ш. Шифман. М., 1993; *Yarbro Collins A.* The

Influence of Daniel on the NT // *Collins* J. J. A Commentary on the Book of Daniel. 1993. P. 90-112; The Book of Daniel in the Light of New Findings / Ed. A. S. van der Woude. Leuven, 1993. (BETL; 106); *Flint* P. W. The Daniel Tradition at Qumran // Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls / Ed. C. A. Evans, P. W. Flint. Grand Rapids; Camb., 1997. P. 41-60; *Olson* D. C. Enoch and the Son of Man in the Epilogue of the Parables // JSP. 1998. Vol. 18. P. 27-38; *McKay* G. K. The Eastern Christian Exegetical Tradition of Daniel's Vision of the Ancient of Days // JECS. 1999. Vol. 7. P. 139-162; *Мень* А., *прот.* Исагогика: Курс по изучению Свящ. Писания: ВЗ: В 2 т. Т. 2. М., 2000; *Viviano* B. The Least in the Kingdom: Matthew 11:11, Its Parallel in Luke 7:28 (Q), and Daniel 4:14 // CBQ. 2000. Vol. 62. N 1. P. 41-54; The Book of Daniel: Composition and Reception / Ed. J. J. Collins, P. W. Flint. Leiden, 2001. Vol. 1, 2; *Henze* M. The Narrative Frame of Daniel: A Literary Assessment // In the Persian Hellenistic & Roman Period. 2001. Vol. 32. Issue 1. P. 5-20; *Royer* W. S. The ancient of days: patristic and modern views of Daniel 7:9-14 // SVTQ. 2001. Vol. 45. N 2. P. 137-162; *Цуркан* Р., *свящ.* Слав. перевод Библии: Происхождение, история текста и важнейшие издания. СПб., 2001; Ben-

Shammai, Haggai Saadia's Introduction to Daniel: Prophetic Calculation of the End of Days vs. Astrological and Magical Speculation // *Aleph*. 2004. Vol. 4. P. 11-87; *Niskanen P.* Daniel's Portrait of Antiochus IV: Echoes of a Persian King // *CBQ*. 2004. Vol. 66. Issue 3. P. 378-386; *Смагина Е. Б.* О книге Даниила // *Книга Даниила. Книга Эсфири / Пер. и вступ. ст. Е. Б. Смагиной.* М., 2004; *Botha J.* The Interpretation of Daniel 3 in the Syriac Commentary Ascribed to Ephrem the Syrian // *Acta Patristica et Byzantina*. 2005. Vol. 16. P. 29-53; 4QPseudo-DanielA-B (4Q243-4Q244) and The Book of Daniel // *Dead Sea Discoveries*. 2005. Vol. 12. Issue 2. P. 101-133; *DiTommaso L.* The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature. Leiden, 2005; *McLay R. T.* The Old Greek translation of Daniel iv-vi and the formation of the Book of Daniel // *VT*. 2005. Vol. 55. Issue 3. P. 304-323; *Kritzinger J. P. K.* St. Jerome's Commentary on Daniel 3 // *Acta Patristica et Byzantina*. Pretoria, 2005. Vol. 16. P. 54-69; *Stander H. F.* Chrysostom's Interpretation of the Narrative of the Three Confessors in the Fiery Furnace // *Ibid.* P. 91-105; *Alobaidi J.* The Book of Daniel: The Comment. of R. Saadia Gaon: Ed. and Transl. Bern, 2006; *Добыкин Д.* Перевод кн. прор. Даниила П. А. Юнгеро́вым в свете

достижений совр. библеистики: Канд. дис. /
СПбДА. СПб., 2006. Ркп.

Свящ. Димитрий Юревич
Свящ. Димитрий Юревич, Е. А. Агеева

Иконография

В мозаиках кафоликона мон-ря в мц. Екатерины на Синае (550-565) находится одно из ранних изображений Д. Он представлен в круглом медальоне погрудно, безбородым (?) круглолицым юношей с короткими, аккуратно уложенными темными с рыжиной кудрями, слегка закрывающими уши, в плаще, застегнутом на груди фибулой, и в 3-цветном головном уборе без полей, с высокой тульей и плоским дном; в одежде присутствуют зеленый, голубой, лиловый, красно-коричневый и желтый цвета.

В дальнейшем в иконографии Д. сохранен юный облик пророка; он изображается в характерном 2-цветном мягкой формы головном уборе, в коротком подпоясанном хитоне с сильным напуском, в узких в обтяжку штанах и в высокой обуви. Поверх хитона наброшен плащ, скрепленный на груди узлом (икона «Пророки Давид, Даниил, Соломон» из иконостаса Успенского собора Кириллова

Белозерского мон-ря, 1497, ГТГ) или фибулой (роспись барабана собора Св. Софии в Новгороде, 1108). Иногда конец плаща переброшен через левое плечо на грудь (роспись ц. Успения Богородицы на Волотовом поле близ Новгорода, 80-е гг. XIV в.). В русских памятниках в одежде Д. сочетались разных оттенков красный цвет с зеленым и голубым. Рукава, штаны, хитон и плащ богато украшены орнаментом (роспись барабана собора Св. Софии в Новгороде). Как правило, голова Д. изображалась в 3/4-ном повороте, правая рука - на уровне груди, в левой руке - раскрытая книга (икона из пророческого ряда иконостаса Благовещенского собора Московского Кремля, сер. XVI в., ГММК) или свиток: свернутый (роспись ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония, 1317-1318), сложенный в форме раструба (икона из пророческого ряда иконостаса Спасо-Преображенского собора в Твери, сер. XV в., ГРМ), развернутый вверх и вниз. Среди текстов на свитках и в книге наиболее часто встречаются следующие фрагменты: Дан 2. 34, 44, 45; 7. 9; 9. 24; 10. 16. Пророческий атрибут Д.- гора - связан с текстом из Дан. 2. 34 или 2. 45, в к-ром гора уподобляется Богоматери, а чудесным образом отделившийся от нее камень - Христу.

В мозаиках Дафни (посл. треть XI в.) и в ц. Марторана в Палермо (Сицилия, 1143), в росписи Введенской ц. мон-ря Нова-Павлица (Сербия, до 1389) фигура дана в более свободной позе. В последнем памятнике Д. представлен средовеком с короткой бородой. Этот образ формой и длиной бороды напоминает один из иконографических типов прор. Моисея, напр. в росписях ц. Вознесения в Милешеве (Сербия, 20-е гг. XIII в.), его волосы встрепаны, одежда проще, чем изображается обычно. Эти небольшие иконографические изменения встречаются также в ц. Вознесения в мон-ре Раваница (Сербия, ок. 1387).

В монументальных росписях образ Д., как и др. пророков, помещался в барабане (ц. Рождества Христова на Красном поле в Новгороде, 1381-1382), на подпружных арках (Благовещенский собор Московского Кремля, сер. XVI в.), на столпах. По наблюдению Л. Д. Попович, в росписи 4 храмов периода св. кор. Милутина (1282-1321): праведных Иоакима и Анны в мон-ре Студеница (Кралева ц.) (Сербия, 1314), св. Никиты близ Скопье (Македония, до 1316), вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Успения Богородицы мон-ря Грачаница (Косово и Метохия, ок. 1320) - фигура Д. отсутствует в

барабане среди больших пророков (его место занимают др. пророки, напр. Моисей), но есть в др. частях росписи указанных церквей.

В иконописи Д. всегда представлен в пророческом ряду высоких иконостасов, в композициях «Похвала Богородице» и др., объединяющих изображения Богородицы на троне и пророков. Его образ рассматривается в патристике как прообраз Воскресения Христова и триумфа Христа.

Под влиянием богословских комментариев на толкование Д. сна библейского царя Навуходоносора (Дан 2. 27-46) сложилась иконография иконы Божией Матери *«Гора Нерукосечная»*. Иногда это видение о горе, камне, истукане изображалось в полном соответствии с текстом (фрагмент медных врат сев. входа в Благовещенский собор, кон. XVI - нач. XVII в., ГММК).

Видение Д. о 4 царствах входит важной частью в изображение Страшного суда. Иногда в композицию включается ангел, объясняющий Д. это видение (икона «Страшный суд», 2-я пол. XVI в., ГТГ).

Сюжет «Пророк Даниил во рву львином» воспринимался как прообразовательный образ

Христа во гробе. Эта композиция была известна с раннехрист. времени (на фреске IV в. в катакомбах св. Ианнуария в Неаполе; на рельефе IV в. (Лувр, Париж) Д. представлен в вост. шапочке-митре, в тунике и шароварах) и позже (композиция суздальских юж. золотых врат, 30-е гг. XIII в.; икона «Прор. Даниил во рву львином», 1-я пол. XVI в., НГОМЗ). Часто в эту композицию включается образ прор.

Аввакума, чудесным образом переносимого по воздуху из Иудеи в Вавилон для кормления Д., когда тот находился во рву (миниатюра из Книги пророков, 1489, РГБ).

Свт. Кирилл Александрийский в слове на успение Д. указывает на него как на одного из тех праведных мужей, к-рых Спаситель, сойдя во ад после Распятия, первыми ввел в рай, поэтому Д. иногда присутствует в композиции «Сошествие во ад» в группе пророков (икона 1-й пол. XVI в., ГРМ).

В Новгородском иконописном подлиннике XVI в. Д. описан «аки Георгий; на главе колпак, оглавь белилы, риза кеноварь, испод празелен, руку левую опустил, а держит свиток, правая молебна, персты верх, препоясан ширинкою, а ротъци до гледнъ»; в Сводном иконописном подлиннике Г. Д. Филимонова (XVIII в.)

рекомендуется писать Д. следующим образом: «...лицом млад, власы кудреваты, на главе колпак, риза киноварная, краткая, исподняя светло-зеленая, препоясан ширинкою, в сапогах, в руке свиток, а в нем писано: «Аз тя призвах. Дево чистая, гору, от нея же отторжеся камень без рук человеческих, и порази тело златое, и камень бысть в круг велий». Бяше же сухоняв видом, но зело красен благодатию Вышняго». Согласно «Ерминии» иером. Дионисия Фурноаграфиота (нач. XVIII в.), Д. изображается юным, безбородым, произносящим: «Возставит Бог небесное царство» (Дан 2. 24).

Лит.: Ерминия ДФ. С. 562; Иконописный подлинник Новгородской ред., по Софийскому списку XVII в. // СБОДИ на 1873 г. М., 1873. С. 16; Филимонов. Иконописный подлинник. С. 215; Лелекова О. В. Пророческий ряд иконостаса Успенского собора Кирилло-Белозерского мон-ря // Сообщ. ВЦНИЛКР. М., 1973. Вып. 28. С. 131-146; Щепкина М. В. Миниатюры Хлудовской псалтири: Греч. иллум. кодекс IX в. М., 1977; Овчинников А. Н. Суздальские золотые врата. М., 1978; Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А. Живопись Вел. Новгорода: XV в. М., 1982.

С. 327; Малков Ю. Г. Фрески ц. Рождества «на поле» в Новгороде и их пророческий чин: К уточнению иконогр. состава росписи // Древний Новгород: История. Искусство. Археология. Новые исслед. М., 1983. С. 271-294; Popovich L. D. Compositional and Theological Concepts in four prophet cycles in churches selected from the period of king Milutin (1282-1321) // Cyrillomethodianum. Thessal., 1984/1985. Т. 8/9. Р. 283-302; eadem. Hitherto Unidentified Prophets from Nova Pavlica // Ibid. Р. 25-43; Sinai: Treasures of the Monastery of Saint Catherine / Ed. by K. A. Manafis. Athens, 1990. Р. 83; София Премудрость Божия: Выст. рус. иконописи XIII-XIX вв. из собр. музеев России / Авт. текста: И. А. Шалина, И. Д. Соловьева, Л. В. Нерсесян. М., 2000. С. 90, 137-138, 258, 320.

И. А. Журавлёва

