



практики, сложившейся в монархиях *Клюнийской конгрегации*, в зап. монашестве должность препозита постепенно заменялась на должность *приора*, иногда оба наименования использовались как синонимы (Clark J. G. The Benedictines in the Middle Ages. Woodbridge, 2011. P. 116–117). На территории Миланского архиеп-ства с XI в. препозитами называли глав церковных округов (*pievi*, от лат. *plebs* — народ). После упразднения этой системы в 1972 г. наименование «препозит» сохранилось как почетный титул.

Должность П. в средние века имела широкое распространение на северогерм. землях и в Скандинавии. После Реформации в возникших там лютеран. церквях П. называли, как правило, глав церковных округов, на которые делились крупные епископства. Это также был почетный титул настоятелей отдельных приходов. В Российской империи пробства (пробстские округа) были образованы в 1832 г. (см. в ст. *Евангелическо-лютеранская церковь в России, Украине, Казахстане и Средней Азии*). В Англиканской Церкви титул препозита носили главы ряда соборных капитулов (Брадфорда, Портсмута и др.). В 2000 г. их титулы были изменены на «декан», как в большинстве англикан. диоцезов. Должность препозита сохраняется в Англиканских Церквях Шотландии и Кении.

Лит.: *Ensslin W.* Praepositus // *Pauly, Wissowa. Suppl.* 1956. Bd. 8. Sp. 540–556; *Vögüe A., de.* Praepositus // *LexMA.* Bd. 7. S. 264.

С. Г. Мереминский

ПРОРО́КИ, в Др. Израиле особый класс религ. деятелей, боговдохновенные учителя и проповедники. Согласно текстам ВЗ, П. получали от Бога различные откровения и передавали их людям, выступая, тем самым, в роли посредников между Богом и людьми. В числе прочего подобные откровения (пророчества) могли содержать информацию о будущих событиях. Представление о П. как о посредниках стало частью вероучения всех 3 авраамических религий. Рус. слово «пророк» является калькой с греч. *προφήτης* (вестник, истолкователь, прорицатель), к-рое использовалось в Септуагинте и НЗ для обозначения библейских П. (обычный эквивалент древнеевр. *nābî*’).

Феномен пророчества у народов древнего Ближнего Востока. Феномен, сопоставимый с библейским



Иов на гнощце.
Миниатюра
из сир. Библии. VI–VII в.
(Paris. syr. 341. Fol. 46r)
Фото: gallica.bnf.fr

пророчеством, засвидетельствован в разные времена среди различных народов. В частности, в труде «О дивинации» (*De divinatione*) рим. мыслитель Марк Туллий Цицерон выделяет особый вид дивинации, при котором откровение давалось в состоянии исступления или во сне. Цицерон обозначает его как «естественный» в отличие от «искусственного» (*Cicero. Div. I. VI. 11: duo sunt enim divinandi genera, quorum alterum artis est, alterum naturae.* См.: *Cicero.* 2014; рус. пер.: *Цицерон.* 1985. С. 195; о феномене пророчества в греческо-рим. мире см.: *Aune.* 1983. P. 23–80).

Способ познания воли божества посредством обращения к специальному человеку, к-рый, выйдя в состояние экстаза (исступления), как полагали, получал откровения от божества, был весьма широко распространен на всем древнем Ближ. Востоке.

В библейском тексте отмечается, что П. были не только у Яхве, но и у др. божеств. В частности, в Библии (3 Цар 18) упоминаются П. *Валаа* (древнеевр. *nābî’ê habba’al*, см. также Иер 23. 13) и Ашеры (3 Цар 18. 19: древнеевр. *nābî’ê hā’āšērā*, в синодальном переводе как «пророки дубравные»).

Кроме того, в кн. Числа (Числ 24–27) рассказывается о месопотамском провидце *Валааме* (древнеевр. *bil’ām*), которого моавитский царь нанял проклясть Израиль, но тот предсказал в результате ему славу. Согласно представлению, отраженному в Вавилонском Талмуде (Бава Батра. 15b), 7 П. (*nābî’im*) были посланы (Богом) к народам мира

(*’ummôl hā’ōlām*): Валаам и его отец, Иов, Елифаз, Вилдад, Софар и Елиуй (4 друзей Иова).

Самое большое количество древневост. текстов, в к-рых упоминаются различные т. н. пророки-экстатика, было обнаружено при раскопках месопотамского г. *Мару* (совр. название городища — Телль-Харири, город находился в Сев. Месопотамии на территории совр. Сирии рядом с ирак. границей в 10 км от г. Абу-Кемаль). Об экстастиках сообщается в ряде писем из царского архива, написанных на аккад. языке. Большинство упоминаний датируется временем правления последнего царя Мари Зимри-Лима (ок. 1774–1761 до Р. Х.), некоторые — правлением его предшественника Ясмах-Адду (ок. 1792–1775). Основными терминами, используемыми для обозначения экстастиков в Мари, были: *āpilum* — ответчик, отвечающий (видимо, выступал в качестве посредника при получении ответа от божества, жен. род: *āpiltum*) и *muhhūm* — экстатик, помешанный (жен. род. *muhhūtum*). Кроме того, в текстах из Мари сообщается о том, что от имени богов говорили также люди, названные *qammatum* (слово неясного происхождения и этимологии, вероятно, обозначение принадлежности к какому-то классу жриц) и *assinnu* (трансвестит (?)) — обозначение принадлежности к культовому персонажу богини *Иштар*). Экстатика, являвшиеся, видимо, храмовыми служителями, пророчествовали от имени божеств: Адада, Дагона, Аннунитум, Шамаша и др. Из писем известно, что для получения откровения этих служителей могли поить к.-л. напитком, вероятно алкогольным (см. письмо Шибту Зимри-Лиму в: *Nissinen et al.* 2003. P. 39–41). Как правило, пророчества записывали чиновники, к-рые фиксировали различные значимые события и эти записи пересылали царю. Насколько известно из писем, часть пророчеств была посвящена проблемам храмового имущества: от имени того или иного божества П. обращались к царю с просьбой или требованием сделать пожертвование в пользу к.-л. храма. Кроме того, экстатика инструктировали царя по внешнеполитическим вопросам. В частности, они увещевали Зимри-Лима не верить мирным предложениям царя Эшнунны, поскольку подозревали того в коварстве (письма Иниб-



Шина и Самметара Зимри-Лиму см.: *Ibid.* P. 28–32), а также предсказывали ему победу над вавилонским царем Хаммурапи (см. письма Муканнишума и Шибту Зимри-Лиму в: *Ibid.* P. 44, 46–47). Как известно, последнее пророчество не исполнилось: вавилонские войска захватили Мари в 1761 г. до Р. Х., а через неск. лет город был разрушен. Аккад. тексты, в к-рых упоминаются экстастики из Мари, с англ. переводом см. в: *Ibid.* P. 13–92.

Два пророческих текста на аккад. языке того же времени, что и тексты из Мари, были обнаружены в древнем г. Эшнунна, находящемся в Центр. Месопотамии (ныне городище Телль-Асмар в Ираке, в 30 км к северо-востоку от Багдада). На 2 плохо сохранившихся табличках записаны пророчества богини Килитум местному царю Ибаль-пи-элю II (правил ок. 1779–1765 гг. до Р. Х.), в к-рых богиня обещает ему свое покровительство (см.: *Ellis.* 1987. P. 235–266; *Nissinen et al.* 2003. P. 93–95).

Др. группа текстов пророческого содержания происходит из ассир. столицы *Ниневии* (тексты т. н. новоассирийских П.) и датируется новоассир. периодом (VII в. до Р. Х.). Большинство пророчеств, написанных на аккад. языке, представляли собой слова богини Иштар, святилище к-рой находилось в г. Арбела (ныне г. Эрбиль в Иракском Курдистане), и были адресованы ассир. царям *Асархаддону* (680–669 гг. до Р. Х.) и *Ашишурбанипалу* (668–630 гг. до Р. Х.). Пророчества были записаны на отдельных табличках, но некоторые из них содержали текст неск. пророчеств. В заголовке указывалось имя богини, а в заключении — имя человека муж. или жен. пола, посредством к-рого было дано откровение. В новоассир. текстах экстатик обычно назывался *raggintu* («восклицатель, возвещатель»; от глагола *ragātu* — «кричать, возвещать», жен. род *raggintu*), но использовалось и обозначение *maḥḥū* («экстатик, помешанный»). Пророчества обычно содержали обещания мира и победы ассир. царям (тексты см.: *Parpola.* 1997; *Nissinen et al.* 2003. P. 97–177).

Тексты пророческого содержания были обнаружены также среди памятников зап.-семитской эпиграфики. В частности, в развалинах древней аммонитской столицы Раббат-Аммон (т. н. цитадель Аммана, нахо-

дится в центре г. Аммана, совр. столицы *Иордании*) в 1961 г. была найдена надпись на аммонитском языке, в которой содержатся речи бога Милькома, адресованные, видимо, местному царю и предсказывающие ему победу. Надпись датируется IX в. до Р. Х. (см., напр.: *Fulco.* 1978; *Lemaire.* 1997. P. 180–181; *Seow.* 2003. P. 202–203). В араб. тексте стелы, установленной Закуром, царем Хамата и Луаша (обнаружена в 1903 на севере совр. *Сирии* в городище Телль-Афис, находящемся в 45 км к юго-востоку от г. Алеппо (см. ст. *Халеб*)), цитируется пророчество, данное ему богом Баальшамайином через «провидцев» (арам. *hzn*) и «вестников» (арам. *'ddn*) в ответ на молитву. В нем предсказывается победа Закура над врагами. Памятник датируется VIII в. до Р. Х. (см., напр.: *Lemaire.* 2001. P. 93–96; *Seow.* 2003. P. 203–207; *Noegel.* 2006). В надписи, обнаруженной в 1967 г. на стене здания при раскопках городища в Дейр-Алла (территория Иордании, на вост. берегу *Иордана*), содержится текст пророчества, приписываемого Валааму, сыну Веора (*bl'm br b'r*), который назван «боговидцем» (*hzh 'lhn* — «видящий богов»). Надпись датируют также VIII в. до Р. Х., написана она на одном из сев.-зап. семит. языков, возможно на арамейском. В ней рассказывается о том, как боги посетили Валаама и сообщили ему о грядущем бедствии вселенского масштаба (см., напр.: *Lipinski.* 1994. P. 103–170; *Seow.* 2003. P. 207–212).

В древнеегипетском тексте «Путешествие Ун-Амуна в Библ», датируемом временем правления фараона Рамсеса XI (ок. 1080–1070 гг. до Р. Х.), содержится еще одно свидетельство существования феномена пророчества у зап. семитов. Описывая свое пребывание в Библе, Ун-Амун сообщает, что бог Амун овладел одним из жрецов, который впал в экстаз и передал слова божества правителю Библа (*Ritner.* 2009. P. 93–94; рус. перевод: *Коростовцев.* 1960. С. 16).

Главным источником сведений о П. Др. Израиля являются тексты евр. Библии. Помимо Библии, П. упоминаются в письмах на остраконах из иудейского г. *Лахиша* (Телль-эд-Дувайр), обнаруженных во время раскопок в 1935 г. Данные письма датируются нач. VI в. до Р. Х., в период войны с вавилонянами, незадолго

до 586 г., когда Лахиш был взят, и представляют собой военную переписку. В 3 из писем упомянуты П. (*hnb* — пророк). Их тексты, однако, имеют фрагментарный характер (см.: *Renz, Röllig.* 1995. S. 412–419, 425–427, 433–434; *Rüterswörden.* 2001).

Ветхозаветная терминология. Основным словом, использованным в ВЗ для обозначения П., является древнеевр. *nābî'* (мн. ч. *nābî'im*). Оно засвидетельствовано в ВЗ ок. 400 раз. Данное слово чаще всего используется в 1–4 Книгах Царств, Книгах пророков Иеремии и Иезекииля, но не встречается в лит.-ре Премудрости, за исключением неканонической Книги премудрости Иисуса сына Сирахова. Исследователи полагают, что этот термин происходит от семит. глагола *n-b-*, имеющего значение «звать, называть» (ср. с аккад. *nabû(m)* — «называть, назначать, призывать», *nabû(m)* — «уполномоченное лицо», араб. *naba'a* — «издавать звук» (в т. ч. о собаке), *nabba'a* и *'anba'a* — «возвещать»). При этом слово обладает скорее всего пассивной семантикой (модель *qāṭil*, т. е. «призванный»). Менее вероятно значение «возвещающий» (активная семантика) (см. дискуссию в: *Köhler L., Baumgartner W.* Hebrew and Aramaic Lexicon of the OT. Leiden, 1995. Vol. 2. P. 661–662; *Müller.* 1998. P. 129–135; *Gesenius W. et al.* Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das AT. В., 2013¹⁸. S. 773–774). Обычным эквивалентом слова *nābî'* в греч. переводе LXX является *προφήτης* — «вестник, истолкователь, прорицатель».

Жен. вариант этого имени — *nābî'ā*, слово, обозначающее пророка жен. пола, т. е. «пророчицу». В ВЗ так названы следующие персонажи: сестра Аарона *Мираам* (древнеевр. *miryām*) (Исх 15. 20), *Девора* (Суд 4. 4), *Хулда* (древнеевр. *huldā*, в синодальном переводе: Олдама и Олдана) (4 Цар 22. 14; 2 Пар 34. 22), жена прор. Исаии (Ис 8. 3), сподвижница Товии и Санваллата Ноадия (Неем 6. 14).

От существительного *nābî'* образованы древнееврейские отыменные глаголы *nibbā'* (порода *nif'al*) и *hitnabbē'* (порода *hitpa'el*), к-рые обозначают пребывание в состоянии пророческого экстаза (исступления, неистовства) и действия кого-либо в качестве пророка, в т. ч. вербальные (пророчество, прорицание) (см.: *Köhler L., Baumgartner W.* Hebrew and

Aramaic Lexicon of the OT. Leiden, 1995. Vol. 2. P. 659). В частности, данные глаголы использованы и для описания неистовства Саула при схождении на него как Духа Божия (1 Цар 10. 5–6, 10–11, 13; 19. 20–24), так и «злого духа от Бога» (1 Цар 18. 10). Зафиксировано более 100 случаев использования этих глаголов в Библии.

Кроме того, от слова *nābî'* образовано древнеевр. существительное *nābû'ā* — «пророческое речение, пророчество», зафиксированное лишь в текстах поздних канонических библейских книг (Неем 6. 12; 2 Пар 9. 29; 15. 8), Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова (Сир 44. 3; 46. 1, 13, 20), а также в кумранских и раввинистических текстах. Оно встречается и в арам. части 1-й Книги Ездры (1 Езд 6. 14) (см.: Hurvitz A. A Concise Lexicon of Late Biblical Hebrew: Linguistic Innovations in the Writings of the Second Temple Period. Leiden; Boston, 2014. P. 176–178).

Др. обозначением П. в ВЗ является выражение *ʾiš ʾēlōhîm* — «человек Божий». Оно используется ок. 75 раз, гл. обр. в девтеронимической лит-ре (см. в ст. *Исторические книги*), но почти не встречается в корпусе «Поздних пророков» (кроме Иер 35. 4). Так, в частности, названы Самуил (1 Цар 9. 6–8, 10), Илия (3 Цар 17. 18, 24; 4 Цар 1. 9–13), Елисей (4 Цар 4. 7–13, 16; 5. 8, 14–15), Самей (3 Цар 12. 22; 2 Пар 11. 2), Анан или Годолия (Иер 35. 4), а также Мусей (Втор 33. 1; Нав 14. 6; Пс 89 (90). 1; 1 Езд 3. 2; 1 Пар 23. 14; 2 Пар 30. 16) и Давид (Неем 12. 24, 36; 2 Пар 8. 14). Кроме того, имя некоторых П., названных в Библии *ʾiš ʾēlōhîm*, не указано (1 Цар 2. 27; 3 Цар 13. 1–31; 20. 28; 4 Цар 23. 16–17; 2 Пар 25. 7–9). В Суд 13. 6–8 Маной и его жена называют так ангела, к-рого принимают за человека. Из контекста 1 Цар 9 и 4 Цар 4–5 можно понять, что выражение *ʾiš ʾēlōhîm* использовалось в качестве синонима древнеевр. *rōʾe* — «провидец» и *nābî'* — «пророк» (обсуждение см. в: Bratsiotis. 1997; Petersen. 1981. P. 35–50).

В ВЗ в качестве синонима *nābî'* используется слово *rōʾe*, обладающее значением «провидец, прозорливец, визионер» (мн. ч. *rōʾim*). Оно является субстантивированной формой действительного причастия глагола *r-w/y* — «видеть, смотреть». Этот глагол, являясь основным глаголом древнеевр. языка, обозначаю-



Прор. Амос.
Миниатюра из Книги пророков.
XIII в.
(Vat. gr. 1153. Fol. 20v)

щим процесс зрительного восприятия, помимо прочего иногда используется в библейских текстах для обозначения пророческого визионерства (см., напр.: Числ 23. 9; 24. 17; 3 Цар 22. 17; Ис 6. 1; 30. 10; Ам 9. 1; Дан 10. 7 и др.). Имя *rōʾe* встречается в текстах ВЗ 10 раз. Оно использовано в 1-й Книге Царств, 1-й и 2-й Книгах Паралипоменон и один раз в Книге прор. Исаии (Ис 30. 10). В большинстве текстов словом *rōʾe* назван прор. Самуил (1 Цар 9. 9, 11, 18–19; 1 Пар 9. 22; 26. 28; 29. 29), в 2 Пар 16. 7, 10 — некий провидец Ананий. В Ис 30.10 слово использовано во мн. ч. Согласно 1 Цар 9. 9, данное слово является более древним обозначением П., чем *nābî'*. От глагола *r-w/y* образовано также имя *marʾā* (чаще используется форма мн. ч. *marʾot / marʾot*), обозначающее пророческое видение (Быт 46. 2; Числ 12. 6; 1 Цар 3. 15; Иез 1. 1; 8. 3; 40. 2; Дан 10. 7, 8, 16).

Существительное *hōze* (мн. ч. *hōzîm*) также обладает значением «провидец, прозорливец, визионер» и представляет собой субстантивированную форму действительного причастия древнееврейского глагола *h-z-w/y*. Данный глагол является синонимом древнеевр. *r-w/y* — «видеть, смотреть» и также обладает значением «видеть пророческое видение» (см., напр.: Числ 24. 4, 6; Ис 1. 1; 2. 1; Иез 12. 27; 13. 7, 16; Мих 1. 1 и др.). Имя *hōze* засвидетельствовано в текстах ВЗ 17 раз — во 2-й и 4-й Книгах Царств, в 1–2-й Кни-

гах Паралипоменон, в Книгах пророков Исаии, Иезекииля, Амоса, Михея. Словом *hōze* названы прор. Гад (2 Цар 24. 11; 1 Пар 21. 9; 29. 29; 2 Пар 29. 25) и Амос (Ам 7. 12), а также провидцы, упоминаемые в 1–2 Пар: Еман (1 Пар 25. 5), Иоиль (в 2 Пар 9. 29, он же передан в синодальном переводе как Ада в 2 Пар 12. 15), Ииуй (2 Пар 19. 2), Асаф (2 Пар 29. 30) и Идифун (2 Пар 35. 15). От глагола *h-z-w/y* образовано также несколько имен, обозначающих сверхъестественное видение или откровение: *hāzôn* (использовано ок. 35 раз в ВЗ, чаще всего в Книгах пророков Иезекииля и Даниила, а также в Книгах 1-й Царств, пророков Исаии, Иеремии, Осии, Михея, Наума, Аввакума, Авдия, Книгах Притчей Соломона, Плача Иеремии, Псалтири и Иисуса, сына Сирахова), *hizzāyôn* (в значении «видение, откровение» использовано 7 раз: 2 Цар 7. 17; Иоил 2. 28 (3. 1); Зах 13. 4; Иов 4. 13; 7. 14; 20. 8; 33. 15), *mahāze* (4 раза: Быт 15. 1; Числ 24. 4, 16; Иез 13. 7), *hāzût* (в значении «видение, откровение» 2 раза: Ис 21. 2; 29. 11), *hāzôt* (2 Пар 9. 29).

П. в Ветхом Завете. По подсчетам, предпринятым раввинами в Вавилонском Талмуде (Мегилла. 14а), в Израиле пророчествовали 48 П. и 7 пророчиц, которые перечислены по именам: Сарра, Мариам, Девора, Анна, Авигаиль (Авигея), Хулда и Есфирь. Там же приводится и др. мнение, согласно которому П. было больше, чем 48.

Большинство текстов, в которых идет речь о П., собрано в разделе иудейского канона Свящ. Писания (ТаНаХ), называемом «Пророки» (древнеевр. *nābî'im*). Он располагается после *Пятикнижия* (Торы) и перед разд. «Писания» (древнеевр. *katûbîm*), состоит из 2 подразделов: «Ранние (или Первые) пророки» (древнеевр. *nābî'im ri šônîm*) и «Поздние (или Последние) пророки» (древнеевр. *nābî'im 'ahārônîm*) (см. в ст. *Канон библейский*).

В состав «Ранних пророков» входят историографические сочинения, описывающие историю Израиля начиная со вступления израильтян в *землю обетованную* и заканчивая событиями Вавилонского плена: Книги Иисуса Навина, Судей, Самуила (соответствует 1–2 Цар в синодальном переводе) и Царей (соответствует 3–4 Цар в синодальном переводе). (Об истории этого разд. см.



раввинистической традиции сохранились свидетельства и иной их последовательности. Согласно

*Пророки.
Миниатюра
из т. н. Библии Никиты.
Ок. сер. X в.
(Taurin. V.1.2. Fol. 11v – 12r)*

Вавилонскому Талмуду (Бава Батра 14b), пророческие книги должны располагаться в следующем порядке: Иисус Навин, Судьи, Самуил, Цари, Иеремия, Иезекииль, Исаия, Двенадцать (малых пророков).

У ученых нет единой т. зр. на время создания иудейского канона пророческих книг (см.: Lange. 2016). По

делению пророческих книг на книги «ранних» и «поздних» П. возникло в иудаизме, видимо, в средние века, уже после написания Талмуда, поскольку в Мишне и в Вавилонском Талмуде «ранними (или первыми)» (древнеевр. *ri'šônîm*) названы допленные П. (Мишна. Сота. 9. 12; Тацит. 4. 2) или же Давид, Самуил и Соломон (Вавилонский Талмуд. Сота. 48b), а «поздними» (древнеевр. *'ahărônîm*) — послепленные П. Аггей, Захария и Малахия (Тосефта. Сота. 13. 3; Вавилонский Талмуд. Сота. 48b).



*Прор. Захария.
Роспись ц. св. Апостолов
Печской Патриархии. 1230 г.
Фото: BLAGO UFund, USA/Serbia*

мнению мн. исследователей XIX–XX вв., процесс их канонизации происходил уже после канонизации Пятикнижия, но прежде того, как в состав канона были включены книги, относящиеся к разд. «Писания» (гипотеза о 3-этапном формировании канона), а именно в кон. III в. до Р. Х. Данная гипотеза объясняет, в частности, причину, по к-рой Книга прор. Даниила вошла в разд. «Писания», а не «Пророки» (см., напр.: Ryle. 1892; Wildeboer. 1895). Согласно др. т. зр., иудейский канон всех библейских книг, в т. ч. пророческих, был закрыт во время реформ Иуды Маккавея после 164 г. до Р. Х. (см.: 2 Макк 2. 14: «Подобным образом и Иуда зате-

рянное (т. е. Писание.— К. Б.), по случаю бывшей у нас войны, все собрал, и оно есть у нас»; см.: Leiman. 1976; Beckwith. 1988; Kooyj. 1998). По мнению А. Ланге, иудейский канон был создан при Иерусалимском храме во время правления *Ирода Великого* (Lange. 2016). Многие ученые кон. XX–XXI в. полагают, что среди иудейских групп в конце эпохи Второго храма существовали различные представления о каноне. В частности, Т. Лим (Lim. 2013. P. 179) предположил, что в кон. I в. по Р. Х. фарисейский канон стал общим каноном раввинистического иудаизма, поскольку большинство участников собора в Ямнии (ныне Явне) были *фарисеями*.

Деление пророческих книг на книги «ранних» и «поздних» П. возникло в иудаизме, видимо, в средние века, уже после написания Талмуда, поскольку в Мишне и в Вавилонском Талмуде «ранними (или первыми)» (древнеевр. *ri'šônîm*) названы допленные П. (Мишна. Сота. 9. 12; Тацит. 4. 2) или же Давид, Самуил и Соломон (Вавилонский Талмуд. Сота. 48b), а «поздними» (древнеевр. *'ahărônîm*) — послепленные П. Аггей, Захария и Малахия (Тосефта. Сота. 13. 3; Вавилонский Талмуд. Сота. 48b).

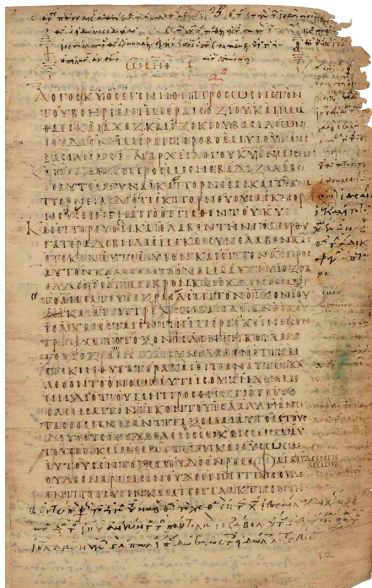
В рукописях и изданиях греческого перевода Септуагинты библейские книги сгруппированы по тематическому принципу. Поэтому в LXX к числу пророческих отнесены лишь Книги пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля и Двенадцать малых пророков вместе с Книгами прор. Даниила (с неканоническими дополнениями «Сусанна и старцы» и «Вил и дракон») и Плач Иеремии, расположенными в иудейском каноне в разд. «Писания», а также с неканоническими Посланием Иеремии и Книгой прор. Варуха. В LXX Книги Иисуса Навина, Судей, 1–4 Царств входят в группу исторических, а не пророческих книг. Между рукописями LXX существует различие в расположении и порядке пророческих книг. В Ватиканском кодексе и большинстве более поздних рукописей LXX пророческие книги помещены в конце ветхозаветного корпуса, тогда как в Синайском и Александрийском кодексах они расположены после исторических, но перед учительными книгами. При этом в Ватиканском и Александрийском кодексах пророческие книги стоят

в ст. *Канон библейский*.) Книги, объединенные в данный подраздел, были включены в состав разд. «Пророки», видимо, в связи с тем, что их авторство иудейская традиция приписывала П. Согласно Вавилонскому Талмуду (Бава Батра. 14b – 15a), Книгу Иисуса Навина написал сам Иисус (окончание дописано его сыном Елеазаром), Книги Судей и Самуила — Самуил (часть Книги Самуила дописали пророки Гад и Нафан), Книгу Царей — прор. *Иеремия*. В этих книгах содержится, в числе прочего, множество рассказов о П. допленного периода, большинство которых не оставило после себя сочинений.

В состав «Поздних пророков» входят сочинения, авторство к-рых приписывается П., жившим в VIII–VI/V вв. до Р. Х.: Книги пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля и «Двенадцати». Последняя книга состоит в свою очередь из 12 книг меньшего объема: 1) Осия; 2) Иоиль; 3) Амос; 4) Авдий; 5) Иона; 6) Михей; 7) Наум; 8) Аввакум; 9) Софония; 10) Аггей; 11) Захария; 12) Малахия. Эти 12 книг принято называть «*Малыми пророками*». Данное выражение является калькой с лат. *prophetiae minores*. Подобное обозначение 12 пророческих книг было распространено в лат. Церкви с IV–V вв. по Р. Х. Впервые оно засвидетельствовано у блж. Августина Иппонского, к-рый поясняет, что «малыми» эти П. называются по причине того, что их сочинения отличаются краткостью (...quia sermones eorum sunt breves) по сравнению с сочинениями великих (*maiores*) П., к которым он причисляет пророков Исаию, Иеремию, Иезекииля и Даниила (*Aug. De civ. Dei. XVIII 29*).

Стандартный порядок книг разд. «Пророки» сохраняется во всех рукописях и изданиях *масоретского текста Библии*. Однако в иудейской

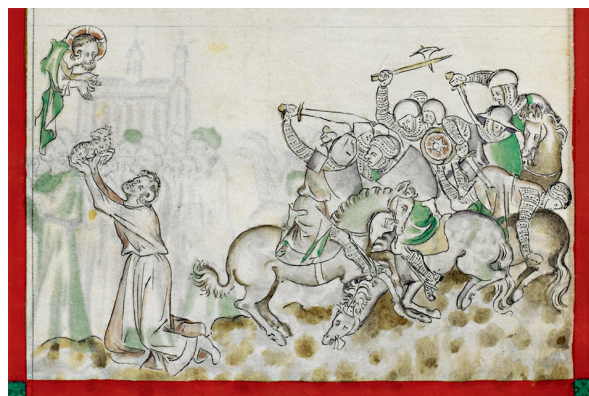
в следующем порядке: Малые пророки, Исаия, Иеремия, Варух, Плач Иеремии, Послание Иеремии, Иезекииль, Даниил. Однако в Синайском кодексе книги Малых пророков расположены после др. пророческих книг, а не перед ними. Порядок книг Малых пророков в LXX также отличается от масоретского. В большин-



Книга прор. Осии.
Лист из Кодекса Маршалля. VI в.
(Vat. gr. 2125. Fol. 25)

стве рукописей они стоят в следующей очередности: Осия, Амос, Михей, Иоиль, Авдий, Иона, Наум, Аввакум, Софония, Аггей, Захария, Малахия.

В изданиях синодального перевода Библии на рус. язык пророческие книги расположены в конце корпуса ВЗ после учительных книг, но перед (в изданиях Библии, включаю-



Жертвоприношение Самуила.
Победа
евр. народа над врагами.
Миниатюра
из Псалтири королевы Марии.
1310, 1340 гг.
(Lond. Brit. Lib. Royal 2 B VII.
Fol. 49v)

щих неканонические книги) 3 Маккавейскими книгами и 3-й Книгой Ездры. Их порядок в синодальном переводе следующий: Исаия, Иеремия, Плач Иеремии (Послание Иере-

мии, Варух — неканонические), Иезекииль, Даниил, Малые пророки (в той же последовательности, что и в МТ).

Образы П. в книгах «Ранних пророков». В Книге Судей (Суд 4) рассказывается о том, как судьей Израиля была пророчица Девора, жена Лапидофова. Она изрекла пророчество, согласно к-рому *Вараку* надлежит сразиться с ханаанским военачальником Сисарой, и предсказала ему победу (Суд 4. 6–9). Девора сопровождала Варака в походе и сообщила ему время сражения (Суд 4. 14). В гл. 5 приведена победная песнь Деворы и Варака. В гл. 6 рассказывается об одном безымянном П. (древнеевр. *יֵשׁ נָבִי'*), к-рый был послан Господом к сынам Израилевым после того, как они «возопили к Господу», страдая от нашествия мадианитян. Он обличал их в отступлении от Господа и в служении аморрейским богам (Суд 6. 8–10).

Одним из главных героев 1-й Книги Царств является прор. Самуил. В гл. 1 рассказывается о его рождении, к-рое явилось ответом Бога на молитву его матери Анны, и о посвящении его родителями для служения Яхве в святилище в Силоме. В гл. 3 описывается призвание его Господом в качестве П. Первое откровение, полученное им, касается судьбы свящ. Илия и его рода, к-рым суждено погибнуть (1 Цар 3. 11–14). Согласно 1 Цар 4. 1, по слову Самуила, Израиль выступил на войну с филистимлянами, в ходе к-рой потерпел поражение. В 1 Цар 7 описывается новая война с филистимлянами. Повинуясь Самуилу, израильтяне обращаются к Господу и отвергают чужих богов. Самуил молится Яхве и совершает жертвоприношение, вслед чего

Израиль побеждает недругов. В гл. 8–12 рассказано об установлении по воле Господа и благодаря усилиям Самуила института монархии и помазания Самуилом Саула царем. В гл. 15 он поручает Саулу сразиться с амаликитянами. Дважды (1 Цар

13. 13–14; 15. 22–29) Самуил обличает Саула в непокорности и предсказывает гибель его династии. В 1 Цар 16. 1–13 описано помазание Самуилом нового царя, Давида. В 1 Цар 19. 20–24 еще раз упоминается Самуил, который возглавляет собрание П. в Раме. В 1 Цар 28 сообщается о смерти Самуила и о попытке Саула вызвать его дух. Являясь Саулу, дух Самуила предсказывает ему поражение в битве и гибель (1 Цар 28. 15–19). Помимо Самуила в 1-й Книге Царств говорится и о других П. В 1 Цар 2. 27–36 приводится пророчество некоего «человека Божия», адресованное свящ. Илию. В нем предсказываются гибель дома Илия и основание новой священнической династии. Кроме того, дважды рассказано о собраниях (сонмах) П., находящихся в исступлении (1 Цар 10. 5–13; 19. 20–24), и о встречах с ними царя Саула. О Сауле сказано, что он вместе с ними «пророчествовал» (древнеевр. *wayyitnabbē'*, в синодальном переводе — «бесновался»), т. е. находился в исступлении, и тогда, когда его посещал «злой дух от Бога» (1 Цар 18. 10).

Во 2-й Книге Царств рассказывается о неск. пророчествах, которые имели отношение к царю Давиду и были высказаны его придворными П. В 2 Цар 7. 1–17 прор. Нафан предсказывает строительство храма потомком Давида и вечность его династии. В 2 Цар 12. 1–26 тот же Нафан обличает Давида в прелюбодеянии и убийстве Урии и предсказывает смерть его сына, родившегося от Вирсавии, а также нарекает имя его последующему сыну, *Соломону*. В 2 Цар 24 прор. Гад, прозорливец Давида, обличает его в том, что тот устроил перепись населения, и предсказывает бедствие.

В 3-й Книге Царств упоминается множество П., к-рые предсказывали события иудейской и израильской истории, а иногда и принимали в них самое активное участие. Так, в гл. 1 рассказывается о том, как прор. Нафан способствовал избранию Соломона царем и принял участие в его помазании. Согласно тексту книги, и сам Соломон неск. раз получал откровения от Господа (3 Цар 3. 5–14; 9. 1–9; также, возможно, 6. 11–13; 11. 11–13). В 3 Цар 11. 29–39 сообщается о том, что прор. Ахия в разговоре с будущим израильским царем Иеровоамом (см. *Иеровоам I*) предсказал раскол давидической империи и об-

разование Северного царства. Согласно 3 Цар 14. 1–16, он предрек также гибель династии Иеровоама и ассир. плен Израиля. В 3 Цар 12. 22–24 говорится о том, что «человек Бо-

беду. По словам прор. Михея, в уста остальных П. по повелению Яхве вошел «дух лживый».

В 4-й Книге Царств продолжается цикл историй о пророках Илие и Елисее. В гл. 1 рассказывается о том, как Илия предсказал смерть израильскому царю Охозии. В гл. 2 описываются воз-



*Чудо прор. Илии у колодца.
Роспись синагоги
в Дур-Европос. Ок. 250 г.
(Национальный музей,
Дамаск)*

жий» Самей предотвратил войну между Южным и Северным царствами. В гл. 13 упоминается некий «человек Божий», к-рый предсказал воцарение *Иосии* и разрушение им жертвенника в *Вефиле*. Кроме того, приводится история о его встрече с П. из Вефиля и о гибели вследствие непослушания слову Яхве. В 3 Цар 16. 1–13 сообщается о пророчестве Ииуя, к-рый предсказал гибель израильской династии *Ваасы*. Глав-

несение Илие и передача его полномочий Елисею, перечисляются чудеса, творимые последним (также главы 4–6;

в гл. 13 речь идет о чуде, совершенном останками уже умершего пророка). Неск. раз сообщается о том, как Елисей инструктировал израильских царей во время войн с моавитянами (гл. 3) и с сирийцами (главы 6–7, 13). Дважды рассказывается о том, как Елисей был инициатором дворцовых переворотов: в Дамаске он привел к власти *Азаила* (гл. 8), а в Израиле — *Ииуя* (главы 9–10), к-рый убил израильского царя *Иорам*, иудейского царя Охозию, а также истребил всю династию Ахава и жрецов Ваала. В рассказах об Илие и



*Пророки Илия и Елисей.
Роспись ц. св. Апостолов
в Печской Патриархии. 1564 г.
Фото: BLAGO UFund, USA/Serbia*

ным героем глав 17–19, 21 является прор. Илия, к-рый наводит засуху на Израиль, творит чудеса, состязается с пророками Ваала и умерщвляет их, предсказывает гибель израильской династии *Ахава*, избирает в качестве своего преемника Елисея. В гл. 20 говорится о неск. П., к-рые выступили советниками царя Ахава во время войны с сир. царем *Венададом*. В гл. 22 содержится рассказ о конфликте прор. *Михея*, к-рый предсказал Ахаву поражение в битве с сирийцами, с другими П. во главе с *Седекией*, предсказавшими Ахаву по-

25 сообщается о прор. Ионе, сыне Амафиина, к-рый предсказал «восстановление пределов Израиля» при израильском царе *Иеровоаме II*. Согласно тексту книги, мн. П. предостерегали Израиль и Иуду от нарушения заповедей. Они предсказали ассир. плен Израиля (4 Цар 17. 13, 23), разрушение Иерусалима и вавилонский плен Иудеи (главы 20–24). В главах 19–20 рассказывается о деятельности прор. *Исаии*, к-рый находился при иудейском царе *Езекии*. В частности, он предсказал ему окончание ассир. нашествия (гл. 19), исцеление

от болезни (4 Цар 20. 1–11), а также вавилонское пленение Иудеи (4 Цар 20. 12–19). В 4 Цар 22. 14–20 упоминается иерусалимская пророчица *Олдама*, предсказавшая вавилонский плен и разрушение Иерусалима.

Образы П. в книге «Поздних пророках». В Книге прор. Исаии содержатся пророчества, к-рые традиция приписывает прор. Исаие (Ис 1. 1), жившему в VIII в. до Р. Х., а также рассказы о жизни этого пророка. По мнению большинства совр. ученых (см., напр.: *Blenkinsopp*. 2000. Р. 83–92), самому Исаие может принадлежать лишь часть текстов корпуса, т. н. Первоисаии (главы 1–39), др. часть корпуса образуют многочисленные дополнения более позднего времени (вплоть до персидской или даже эллинистической эпохи) (см. в ст. *Исаии пророка книга*). В корпусе чередуются пророчества обличения и суда с этическими наставлениями и пророчествами о грядущей славе *Сиона*. Также в главах 13–23 представлены пророчества о суде над окружающими Иудею народами. В гл. 6 описывается призвание прор. Исаии, в гл. 7 — его деятельность при дворе иудейского царя Ахаза: пророк ободряет царя во время сиро-эфраимитской войны, но затем предсказывает ассир. нашествие. В гл. 8 рассказывается, как Исаия вошел к пророчице, к-рая родила сына по имени *Магер-шелал-хаш-баз* в качестве предзнаменования того, что Сирия и Израиль будут покорены Ассирией. В гл. 20 описывается символический поступок прор. Исаии: он ходит по улицам босым и голым, предсказывая своим видом и действиями ассир. плен, в к-рый попадут египтяне. В главах 36–39 представлена др. редакция текста 4 Цар 19–20, в к-рой описана деятельность Исаии при дворе царя Езекии. Помимо самого Исаии и пророчицы-матери его ребенка в книге неск. раз упоминаются др. П., в т. ч. ложные (см.: Ис 3. 2; 9. 15; 28. 7; 29. 10–11; 30. 10; 44. 25). По мнению исследователей, материал, включенный в главы 40–55 (т. н. корпус Девтероисаии / Второисаии), представляет собой тексты, датируемые VI — нач. V в. до Р. Х., в к-рых содержатся предсказание триумфа персид. царя *Кира II Великого*, поражения *Вавилона* и возвращение рассеянных сынов Израилевых в землю обетованную. В главах 56–66 (т. н. корпус Тритоисаии) собраны пророчества, датируемые персидской



и, вероятно, эллинистической эпохой, в к-рых обличения народа в отступлении от Господа сочетаются с этическими наставлениями и предсказаниями славы Сиона и Иерусалима.

В Книге прор. Иеремии представлены пророчества Иеремии, к-рый жил в VII–VI вв. до Р. Х., и рассказы о его деятельности. В пророчествах обличаются народы, отступившие от Господа и нарушившие этические нормы, а также содержатся предсказания о Вавилонском плене. Кроме того, часть пророчеств книги посвящена эсхатологии. Главы 46–51 содержат пророчества суда над окружающими Иудею народами. В гл. 1 описывается призвание прор. Иеремии. Согласно Иер 16. 2–4, по слову Господа Иеремия не должен был жениться и заводить детей. В книге приводятся проповеди, произнесенные Иеремией в Иерусалиме, к-рые часто сопровождалось символическими действиями, и его пророчества в Иудее и Египте, куда он был насильственно переселен (главы 43–44), описываются гонения на него при царях Иоакиме и Седекии. П., являвшиеся современниками Иеремии, охарактеризованы в книге крайне негативно (см., напр.: Иер 14. 13–18; 23. 9–40; 27. 9–22; 37. 19 и др.). В отличие от него они предсказывали «мир», а не бедствие народу и власть имущим и относились к Иеремии враждебно. В книге подчеркивается неправедный образ жизни данных П., их пророчества объявляются ложными. Часто они упоминаются вместе со священниками. Некоторые П., оппоненты Иеремии, названы по имени: свящ. Пасхор в гл. 20 (в Иер 20. 6 о нем говорится, что он пророчествовал ложно), прор. Анания из Гавваона в гл. 28, а также пророчествующие среди переселенцев в Вавилонии Ахав, Седекия и Самей (древнеевр. *šama 'yāhū*) в гл. 29. Также в книге упоминаются П. Ваала (Иер 2; 23. 13), с к-рыми сравниваются П. Иерусалима (Иер 23. 14). В книге говорится и о предшественниках Иеремии — П., обличающих народ в грехах и предсказывающих суд (Иер 7. 25; 25. 4; 26. 5, 18–19, 20–23; 29. 19; 35. 15; 44. 4). При этом 2 из них названы по имени: Михей из Морешета (Иер 26. 18–19), пророчествовавший при царе Езекии, и Урия из Кириаф-Иарима (Иер 26. 20–23), казненный при царе Иоакиме. Кроме того, в Иер 35. 4 упомянут некий «человек Божий» Анан, сын Годолии (текст от-



лима и рассеянии сынов Израилевых, сопровож-

*Большой свиток прор. Исаии.
Рукопись из Кумрана.
I в. по Р. Х.
(Израильский музей,
Иерусалим MS A (1QIsa))*

рывка можно понять и по-другому: «человеком Божиим» может быть назван Годолия, а не Анан).

В Книге прор. Иезекииля приведены предсказания, приписываемые



*Видение прор. Иезекииля.
Миниатюра
из Гомиллий Григория Назианзина.
879–883 гг.
(Paris. gr. 510. Fol. 438v)*

даемые символическими действиями. В главах 8–11 описаны видения прор. Иезекииля, в которых изображены отступничество иудеев и исход «Славы Господа» из Иерусалимского храма. В главах 25–35 содержатся предсказания суда над народами, окружающими Иудею. В главах 36–39 представлены пророчества о восстановлении Израиля, затем (главы 40–48) описывается видение нового эсхатологического храма. Помимо самого Иезекииля, в книге сообщается и о др. П., никто из к-рых, однако, не назван по имени (Иез 7. 26; 12. 24; 13; 14; 22. 28; 38. 17). В частности, в ней обличаются ложные П., предсказывающие мир (Иез 12. 24; 13–14; 22. 28). Кроме того, рассказывается о прежних П., к-рые предсказывали пришествие Гога (Иез 38. 17).

В книгах Малых пророков собраны пророчества, приписываемые различным П., жившим в VIII–V вв. до Р. Х. на территории Израильского и Иудейского царств, а также в Иудее начала эпохи Второго храма. Материал этих книг неоднороден: обличения в грехах против Бога и ближнего, пророчества суда над Израилем и Иудеей, пророчества суда над др. народами, предсказания эсхатологической славы Израиля и Иуды. Кроме того, о некоторых П. приводятся сведения биографического характера. В частности, в Книге прор. Осии рассказы-



*Прор. Иону ввергают в море.
Роспись катакомб
святых Петра и Марцеллина
в Риме. IV в.*

сказы о его деяниях. В частности, в главах 1–3 описываются призвание пророка и видение им «Славы Господа». В главах 4–24 приводятся пророчества о разрушении Иеруса-

вается, как Осия по повелению Господа женился на блуднице (Ос 1; 3), что указывает на то, как «сильно блудодействует земля сия (т. е. Израиль), отступив от Господа». Об Амесе говорится, что он, не будучи пророком, пророчествовал в Вефиле и вступил в конфликт со свящ. Амасией, к-рый пытался из-



гнать его из этого города (Ам 7). В Книге прор. Ионы повествуется о жизни этого пророка и о его проповеди в Ниневии, следствием которой стало покаяние ниневитян. В Книгах пророков Аггея и Захарии сообщается об их деятельности во время восстановления Второго храма. Очень краткая биографическая информация об остальных П. из числа 12 дана в заголовках посвященных им книг. Помимо самих 12, в книгах Малых пророков идет речь и о проч. П. В частности, неоднократно обличаются П., к-рые ведут недостойный образ жизни или предсказания к-рых ложны (Ос 4. 5; 6. 5; 9. 7; Мих 2. 11; 3; Соф 3. 4; Зах 13). Кроме того, сообщается и о прежних П., посланных Богом (Ос 12. 13; Ам 2. 11–12; Мих 2. 6; Зах 1; 7. 7, 12; 8. 9), в т. ч. о Моисее (Ос 12. 13, по имени не назван). Неск. раз говорится и о П., ожидаемых в будущем (Ос 12. 10; Иоил 2. 28–29 (3. 1–2); Мал 4. 5–6 (3. 23–24)), в т. ч. о грядущем явлении прор. Илии (Мал 4. 5–6 (3. 23–24)).

Образы П. в других книгах Ветхого Завета. I. Пятикнижие. В кн. Бытие (Быт 20. 7) пророком назван Авраам. В рассказе о пребывании последнего при дворе Авимелеха подчеркивается его роль посредника между Божеством и людьми: по молитве Авраама Бог исцеляет Авимелеха и жительниц Герара.

В кн. Исход (Исх 7. 1) в рассказе о поручении, данном Богом прор. Моисею и Аарону, речь идет о том, что Аарон должен стать П. Моисея для фараона (*nābī'ekā* – «твой пророк»), поскольку он будет передавать слова Моисея фараону. В Исх 15. 20 упоминается пророчица (*hannābī'ā*) Мариам, сестра Аарона, к-рая танцевала с бубном и пела песнь о переходе евреев через Чермное м.

В кн. Числа (Числ 11. 16–30) рассказывается о том, как Моисей сокрушается по поводу того, что он один должен нести «бремя народа»; по велению Господа Моисей созвал 70 старейшин возле скинии и передал им «часть духа, который на нем (т. е. на Моисее)», чтобы и они смогли нести это бремя вместе с ним. После схождения духа старейшины начинают пророчествовать (древнеевр. *wayyitnabbā'ū*). Старейшины, Елдад и Модад, стали пророчествовать, оставаясь в стане. В ответ на предложение Иисуса Навина (см. ст. *Иисуса Навина книга*) запретить им

делать это, Моисей желает всем израильтянам стать П. В Числ 12 сообщается о споре Аарона и Мариам с Моисеем. Господь говорит, что в отличие от П., которые получают откровения в видении или во сне, Моисей разговаривает с Богом непосредственно «уста к устам» и видит «образ Господа» (древнеевр.



Мариам и Моисей.
Миниатюра из Псалтири
королевы Марии. 1310, 1340 гг.
(Lond. Brit. Lib. Royal 2 В VII.
Fol. 27v)

tāmūnaṭ yhwḥ). Господь поражает Мариам проказой, но исцеляет ее по молитве Моисея. Исследователи полагают, что в Числ 12 символически показано превосходство откровения, данного Моисею, над пророчеством (Мариам) и культом (Аарон) (см.: *Битнер*. 2013. С. 24.) В Числ 22–24 рассказывается о месопотамском провидце Валааме, к-рого моавитский царь нанял проклясть Израиль, но тот, повинувшись божественному вдохновению, благословил его неск. раз и предсказал его славу.

Заповеди, касающиеся П., представлены в кн. *Второзаконие*. Во Втор 13. 1–5 (2–6) говорится о том, что не следует верить пророку или сновидцу (древнеевр. *hōlēm ḥālôm*) даже в том случае, когда его слова сбываются, но он будет призывать «идти вслед иных богов». Самого пророка или сновидца необходимо предать смерти. Во Втор 18. 15–19 предсказывается появление пророческой традиции. Моисей сообщает, что Бог из среды израильян воздвигнет пророка (слово *nābī'* использовано без артикля, ср. с Втор 17. 15, где речь идет о появлении царя в Израиле), подобного ему самому. К предсказанию добавляется заповедь – требование казнить П., к-рые говорят от имени чужих богов, а также П. Яхве, чьи предсказания не исполнились (Втор 18. 20–22). В заключительных стихах Второзакония (Втор 34. 10–12) подчеркивается роль Моисея как величайшего пророка («И не восставал более в Израиле пророк такой, как Моисей, которого Яхве знал бы

лицом к лицу», Втор 34. 10) и указывается на исключительный характер сотворенных им чудес (Втор 34. 11–12).

II. Писания. В 1–2-й Книгах Паралипоменон упоминаются многие П., о к-рых рассказывалось в 1–4-й Книгах Царств, а также в др. библейских книгах: Самуил (1 Пар 9. 22 и др.), Нафан (1 Пар 17 и др.), Гад (1 Пар 21 и др.), Ахия (2 Пар 9. 29), Самей

(2 Пар 12. 5, 15), Михей (2 Пар 18), Ииуй (2 Пар 19. 2–3; 20. 34), Илия (2 Пар 21), Исаия (2 Пар 26 и др.), Олдама (2 Пар 34. 22), Иеремиа (2 Пар 36). «Провидцами» (*hōze*) и «пророчествующими» (*hannibbā'*) названы в 1–2 Пар (1 Пар 25. 1–5; 2 Пар 29. 30; 35. 15) также *левиты* Асаф, Еман и Идифун. В 1 Пар 16. 22 «пророками» названы праотцы Авраам, Исаак и Иаков (цитаты из Пс 114 (115). 15). Кроме того, сообщается и о тех П., о которых из др. источников ничего более не известно. В частности, упомянуты: провидец Иеддо (древнеевр. *'iddō* в 2 Пар 13. 22; 12. 15, в синодальном переводе: Ада; он же, вероятно, назван *ye'dō* в 2 Пар 9. 29, в синодальном переводе: Иоиль); прор. Азария, сын Одеда, сподвигнувший иудейского царя Асу на проведение религ. реформы (2 Пар 15); провидец Ананий (2 Пар 16. 7–10), обличивший царя Асу и посаженный им в темницу; Елизер, сын Додавы (2 Пар 20. 37), предсказавший неудачу морскому предприятию иудейского царя Иосафата; Захария, сын свящ. Иодая, пророчествовавший при иудейском царе Иоасе и убитый им (2 Пар 24. 20); прор. Овед, способствовавший освобождению иудеев из самаритянского плена (2 Пар 28. 9–11).

В канонической Книге Ездры указ персидского царя Кира о строительстве храма в Иерусалиме интерпретируется как исполнение пророчества Иеремии (1 Езд 1. 1). В 1 Езд 5. 1–2; 6. 14 сообщается о деятельности пророков Аггея и Захарии, вдохновлявших строителей Второго храма. В Книге Неемии (гл. 6)

рассказывается о П., выступавших на стороне Товии во время его конфликта с Неемией, в частности о Шемаи и пророчице Ноадии.

В *Псалтири* часто цитируются слова Яхве, к-рые мн. исследователи рассматривают в качестве особых «культовых пророчеств» (см.: *Hilber*. 2005). Подобные пророчества содержатся в т. н. царских псалмах (Пс 2; 109 (110); 88 (89); 131 (132)), псалмах Асафа (Пс 49 (50); 74 (75); 80 (81); 81 (82)), тематически близком им Пс 94 (95), псалмах 11 (12); 31 (32); 59 (60); 61 (62); 67 (68); 90 (91); 104 (105); 107 (108) и др. В Пс 104. 15 (105. 15) праотцы Авраам, Исаак и Иаков названы «пророками».

В Книге Плач Иеремии неск. раз говорится о П., к-рые вещали ложь и были за это наказаны при разрушении Иерусалима вместе со священниками (Плач 2; 4. 13).

В Книге прор. Даниила содержатся рассказы о мудреце Данииле, который жил в Вавилонии в VI в. до Р. X., описываются его видения, а также сны царя Навуходоносора, к-рым он дал истолкования. В гл. 9 рассказывается о том, как Даниил истолковал пророчества Книги прор. Иеремии, в к-рых говорилось о 70 годах плена (см.: Иер 25. 11–12; 29. 10). В гл. 14 (неканоническая) сообщается также о прор. Аввакуме, которого Бог послал дать пищу Даниилу во львином рву.

III. Неканонические книги. В 1-й Маккавейской книге неоднократно указывается на отсутствие П. среди иудеев нач. II в. до Р. X. и на ожидание П. в будущем (1 Макк 4. 46; 9. 27, 54; 14. 41). Во 2-й Маккавейской книге (ссылка на записи прор. Иеремии) приводится рассказ о том, как Иеремия спрятал ковчег и скинию в пещере (2 Макк 2. 1–8), указывается на то, что Неемия собрал записи о царях, П. и Давиде (2 Макк 2. 13), сообщается о сне Иуды Маккавея, в к-ром ему явился Иеремия и вручил ему меч (2 Макк 15. 12–16).

Во 2-й Книге Ездры упоминаются пророки Самуил (2 Езд 1. 20), Иеремия (2 Езд 1. 32, 47, 57; 2. 1), Аггей и Захария (2 Езд 6. 1–2; 7. 3). В 3-й Книге Ездры собраны апокалиптические видения и пророчества, приписываемые Ездре, к-рый именуется П. (3 Езд 1. 1 и др.). Помимо самого Ездры в книге упоминаются П. прошлого, к-рые были умерщвлены (3 Езд 1. 32, 36), а также 12 малых П. (3 Езд 1. 39–40).

В Книге премудрости Соломона указывается на пребывание Премудрости среди П. (Прем 7. 27), в частности в Моисее, к-рый также назван пророком (Прем 11. 1). В Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова, восхваляются праведники прошлых веков, в т. ч. следующие пророки: Моисей и Иисус Навин (рассматриваются в качестве П.), Самуил, Нафан, Илия, Елисей, Иеремия, Иезекииль, 12 (малых) П. (Сир 46–49). В Книге Товита упоминаются пророчества Амоса (Тов 2. 6) о праздниках (см. Ам 8. 10) и Ионы (согласно тексту Синайского кодекса, пророчество Наума) о гибели Ниневии (Тов 14. 4–8).

Книга прор. *Варуха* представляет собой текст, написанный от имени Варуха, секретаря прор. Иеремии. Главы 4–5 представляет собой речь, обращенную к Израилю, в которой предсказывается слава Сиона и Иерусалима. Нesk. раз в книге упоминаются П. (Вар 1. 16, 21; 2. 20, 24). По-



В частности, этим обстоятельством может объясняться большое число пророческих фрагментов в Псалтири («культовые пророчества»). «Провидцами» и «пророчествующими» названы в 1–2-й Книгах Паралипоменон известные левиты и псалмопевцы Асаф, Еман и Идифун, в Книге прор. Иеремии (гл. 20) — свящ. Пасхор. Нек-рые библейские П., такие как Иеремия (Иер 1. 1) и Иезекииль (Иез 1. 3), были священниками по происхождению. Ряд П. персидской эпохи призывали к строительству храма и попечению о нем (Аггей, Захария, Малахия), тогда другие являлись противниками храмового культа как такового (см., напр.: Ис 66. 1–3).

На основании библейских текстов можно заключить, что существовали пророческие сообщества, к-рые могли приходить в коллективное экстагическое состояние (1 Цар 10. 5–13; 19. 20–24), в частности, при помощи музыки (1 Цар 10. 5–13). Младшие члены этих сообществ (видимо, ученики) назывались «сынами

Прор. Самуил.
Роспись ц. св. Апостолов
в Печской Патриархии. 1561 г.
Фото: BLAGO UFund, USA/Serbia

пророческими» (древнеевр. *bənē hannəbī'im*; см.: 1 Цар 20. 35; 4 Цар 2; 4; 5; 6; 9; ср.: Ам 7. 14). По-

добные группы могли преследовать и политические цели.

Из библейских текстов известно, что П. очень часто давали монархам советы по внешнеполитическим вопросам, таким как объявление или исход войны, заключение союзного договора с др. гос-вом. Согласно текстам 2–3 Цар и 1–2 Пар, нек-рые из них занимали определенные посты при дворе: «провидцами» царя Давида являлись Гад (2 Цар 24. 11; 1 Пар 21. 9), Еман (1 Пар 25. 4–5) и Идифун (2 Пар 35. 15), а видное место при его дворе занимал прор. Нафан. Сходную роль при дворе Езекии играл прор. Исаия.

Согласно текстам 1–4 Цар, П. принимали активное участие во внутриполитической жизни Иудеи и Израиля и в избрании новых монархов (см., напр., 3 Цар 1 — об участии прор. Нафана в избрании Соломона, 3 Цар 11. 26–40 — об избрании прор. Ахией Иеровоама и др.), иногда даже ини-

цировали процесс избрания и добные группы могли преследовать и политические цели.

Из библейских текстов известно, что П. очень часто давали монархам советы по внешнеполитическим вопросам, таким как объявление или исход войны, заключение союзного договора с др. гос-вом. Согласно текстам 2–3 Цар и 1–2 Пар, нек-рые из них занимали определенные посты при дворе: «провидцами» царя Давида являлись Гад (2 Цар 24. 11; 1 Пар 21. 9), Еман (1 Пар 25. 4–5) и Идифун (2 Пар 35. 15), а видное место при его дворе занимал прор. Нафан. Сходную роль при дворе Езекии играл прор. Исаия.

Согласно текстам 1–4 Цар, П. принимали активное участие во внутриполитической жизни Иудеи и Израиля и в избрании новых монархов (см., напр., 3 Цар 1 — об участии прор. Нафана в избрании Соломона, 3 Цар 11. 26–40 — об избрании прор. Ахией Иеровоама и др.), иногда даже ини-



тексты, вошедшие в состав некоторых пророческих книг, могут быть датированы более позд-

*Прор. Михей.
Миниатюра
из Мифология имп. Василия II.
1-я четв. XI в.
(Vat. gr. 1613. P. 293)*

ней персидской или даже эллинистической эпохой (Зах 9–14; Ис 56–66).

В числе причин упадка пророчества могли быть изменение социальных условий в общине Второго храма, в результате к-рого лидерами общины стали священники и книжники, а также кодификация и канонизация Пятикнижия, следствием к-рых стало повышение авторитета письменного откровения и уменьшение роли устного. Исчезновение пророчества предсказывается в Зах 13 (см.: *Petersen*. 1981; *Blenkinsopp*. 1996; *Ben Zvi*. 2004; *Grabbe*. 2004).

Ист.: *Коростовцев М. А., ред.* Путешествие Ун-Амуна в Библ. М., 1960; *Fulco W.* The Amman Citadel Inscription: A New Collation // *BASOR*. 1978. N 230. P. 39–43; *Пиццерон.* Философские трактаты / Пер.: М. И. Рижский. М., 1985; *idem.* (*Cicero*). The Complete Works. Hastings, 2014; *Ellis M. J.* The Goddess Kitium Speaks to King Ibalpiel: Oracle Texts from Ischali // *Mari: Annales de Recherches Interdisciplinaires*. P., 1987. Vol. 5. P. 235–266; *Lipinski E.* Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics II. Leuven, 1994; *Renz J., Röllig W.* Handbuch der althebräischen Epigraphik. Darmstadt, 1995. Bd. 1; *Lemaire A.* Oracles, politique et littérature dans les royaumes araméens et transjordanien (IX^e–VIII^e s. av. n. è.) // *Oracles and prophéties dans l'antiquité: Actes du Colloque de Strasbourg, 15–17 Juin 1995* / Ed. J.-G. Heintz. P., 1997. P. 171–193; *idem.* Prophètes et rois dans les inscriptions ouest-sémitiques (IX^e–VI^e siècle av. J. C.) // *Prophètes et rois: Bible et Proche-Orient* / Ed. A. Lemair. P., 2001. P. 85–115; *Parpola S.* Assyrian Prophecies. Helsinki, 1997; *Rüterswörden U.* Der Prophet in den Lachish-Ostraka // *Steine-Bilder-Texte: Hist. Evidenz ausserbiblischer und biblischer Quellen* / Hrsg. C. Hardmeier. Lpz., 2001. S. 179–192; *Nissinen M. et al.* Prophets and Prophecy in the Ancient Near East. Atlanta, 2003; *Seow Ch.-L.* West Semitic Sources // *Ibid.* P. 201–218; *Noegel S.* The Zakkur Inscription // *The Ancient Near East: Historical Sources in Translation* / Ed. M. W. Chavalas. L., 2006. P. 307–311; *Ritner R. K.* The Libyan Anarchy: Inscriptions from Egypt's Third Intermediate Period. Atlanta, 2009.

Лит.: *Ryle H. E.* The Canon of the OT: An Essay on the Gradual Growth and Formation of the Hebrew Canon of Scripture. L., 1892; *Wildeboer G.* The Origin of the Canon of the OT: An Historico-Critical Enquiry / Transl. B. Wisner Bacon. L., 1895; *Leiman S. Z.* The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence. Hamden, 1976. P. 51–124; *Petersen D. L.* The Roles of Israel's Prophets. Sheffield,

1981; *Aune D. E.* Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World. Grand Rapids, 1983, 1991²; *Beckwith R. T.* Formation of the Hebrew Bible // *Mikra: Text, Transl., Reading, and Interpr. of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* / Ed. M. J. Mulder. Assen (Phil.), 1988. P. 39–86; *Blenkinsopp J.* A History of Prophecy in Israel: Rev. and Enlarged. Louisville; L., 1996; *idem.* Isaiah 1–39: A New Transl. with Introd. and Comment. N. Y.; Toronto; L., 2000; *Bratsiotis N. P.* «iš // *TDOT*. 1997^r. Vol. 1. P. 222–235; *Kooij A., van der.* The Canonization of Ancient Books Kept in the Temple of Jerusalem // *Canonization and Decanonization: Papers Presented to the Intern. Conference* / Ed. A. van der Kooij, K. van der Toorn. Leiden etc., 1998. P. 17–40; *Müller H.-P.* *nabî»* // *TDOT*. 1998. Vol. 9. P. 129–150; *Ben Zvi E.* Observations on Prophetic Characters, Prophetic Texts, Priests of Old, Persian Period Priests and Literati // *The Priests in the Prophets: The Portrayal of Priests, Prophets and Other Religious Specialists in the Latter Prophets* / Ed. L. L. Grabbe, A. O. Bellis. L.; N. Y., 2004. P. 19–30; *Grabbe L. L.* A Priest is Without Honor in His Own Prophet: Priests and Other Religious Specialists in the Latter Prophets // *Ibid.* P. 79–97; *Hilber J. W.* Cultic Prophecy in the Psalms. B.; N. Y., 2005; *Бумнер К. А.* О превращении древнеизраильской религии в религию священной Книги // *Иудаизм эпохи Второго Храма, раннее христианство и античность: Взаимодействие в истории, лит-ре и культуре и отражение этого периода в культ. памяти Ср. веков и Нового времени.* СПб., 2013. С. 14–24; *Lim T.* The Formation of the Jewish Canon. New Haven, 2013; *Lange A.* The History of the Jewish Canon // *Textual History of the Bible* / Ed. A. Lange, E. Tov. Leiden; Boston, 2016. Vol. 1A. P. 36–48.

К. А. Бумнер

Иудаизм греческо-римского времени. Позднебиблейский топос об исчезновении пророчества (Пс 74 [73]. 9; Плач 2. 9; 1 Макк 4. 46; 9. 27; 14. 41; также Дан 3. 38; ср.: Притч 29. 18; Ис 29. 10) становится доминирующим в раввинистическом иудаизме. Считалось, что дар пророческого духа со времени последних П.—Ездры, Аггея, Захарии и Малахии — был отнят у Израиля и будет вновь возвращен только с наступлением эсхатологического времени (напр., мидраши Шир ха-Ширим Рабба. 8. 9–10; Бемидбар Рабба. 15. 10; Вавилонский Талмуд. Йома. 9б, 21б; Тосефта. Сота. 13. 2; Пиркей Авот. 1; ср.: *Ios. Flav.* Contr. Ap. 1. 41; ср. мнение христ. авторов, убежденных в исчезновении пророчества: *Orig.* Contr. Cels. 7. 8; *Procop. Gaz.* In Is. 3. 1–11 / PG. 87. Col. 1897). (Пророчество 1 Макк 14. 41 о времени «доколе восстанет Пророк верный», должно было в данном контексте «времени без пророков» легитимировать правление Хасмонеев.)

Мнение о прекращении пророчества было среди факторов, повлиявших на определение в I–II вв. по Р. Х.

цируя военные перевороты (см., напр., 4 Цар 9. 1–14 — об избрании прор. Елисеем военачальника Ииуя новым царем Израиля при живом монархе Иораме). Участие пророка в интронизации монарха, сопровождавшееся помазанием елеем, придавало легитимность новому царю. При этом П. могли быть оппозиционно и даже враждебно настроены по отношению к действующей власти. Часть П. выступала активно с проповедями против политики того или иного монарха. В частности, Иеремия призывал иудеев сдать вавилонянам, осадившим Иерусалим.

В состав Библии вошли лишь те пророческие речения, к-рые соответствовали богословской концепции авторов и редакторов отдельных ее книг. На основании тематики можно выделить **группы пророчеств**, такие как касающиеся: а) личного или храмового имущества, б) судьбы отдельных людей, в т. ч. политических деятелей, в) вопросов внешней политики, г) религ. вопросов (полемика с культовыми практиками), д) решения вопросов этики и социальной справедливости, а также е) эсхатологические пророчества.

В эпоху Второго храма происходит упадок пророчества как социального института. По имени известны лишь пророки Аггей и Захария, являвшиеся ближайшими сподвижниками Зоровавеля при строительстве храма, возможно, прор. Малахия (вероятно, Малахия — искусственное имя, придуманное редакторами), а также П.— оппоненты Неемии. Согласно раввинистической традиции (Вавилонский Талмуд. Сота. 48б, Йома. 8б, Бава Батра. 14б и др.), последними П. являлись Аггей, Захария и Малахия, после смерти к-рых Св. Дух отошел от Израиля. Тем не менее мн. анонимные пророческие



в иудаизме границ библейского канона (ThWNT. 1959. Bd. 6. S. 813–820; Hengel, Schwemer. 2019. S. 60–61) (см. ст. *Канон библейский*). При этом и в эллинистическую эпоху продолжался процесс дописывания книг, хотя тексты Книг пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля и книги Двенадцати малых пророков уже приняли в основном совр. форму, сохранившуюся в рукописях, еще в период Маккавеев (Steck O. H. Der Abschluss der Prophetie im AT. Neukirchen-Vluyn, 1991). В эллинистической диаспоре получает распространение идея божественной Мудрости, к-рая может снизойти на любого человека и т. о. сделать его П. (напр.: Прем 7. 27; ср.: ThWNT. 1959. Bd. 6. S. 821).

Несмотря на упадок института харизматических вестников в Израиле, в период между маккавейскими войнами (сер. II в. до Р. Х.) и разрушением Иерусалима (70 г. по Р. Х.) в источниках продолжают упоминаться подобные лица или даже целые группы, претендующие на обладание Духом, такие как *ессеи* и эсхатологические П. периода антирим. восстания, о к-рых сообщает Иосиф. В НЗ кроме рассказа об св. Иоанне Крестителе содержатся и др. косвенные указания на существование в I в. иудейского пророчества (ср.: Ин 11. 51; Деян 13. 6). Однако заметное число таких свидетельств имеется и в евр. источниках.

Принципиально важным для понимания истории пророчества в это время является его соотношение с *апокалиптикой*. Судя по всему, мн. функции пророчества были восприняты апокалиптикой, сивиллами (см. *Сивиллы книги*) и лит-рой завещаний (см. *Завещания апокрифические*), в к-рых соединился ряд его элементов: знание о тайнах мироздания, пророческое видение, интерпретация истории, мессианизм и др. Средством откровения в апокалиптической лит-ре является видение, смысл к-рого обычно объясняется провидцу ангелом-толкователем. Видения были традиц. средством откровения среди израильских П., а ангел-толкователь при этом часто упоминается и в поздних пророческих («протоапокалиптических») книгах (см., напр.: Зах 1. 7–6. 8).

В отличие от авторов пророческих книг евр. Библии авторы апокалипсисов скрывали свою личность, используя в качестве псевдонимов име-



Прор. Исаия.

Роспись Сарныч-килисе в Гёреме, Каппадокия. X в.—1-я четв. XI в.

Фото: В. А. Заварицкая

на праотцев и П., таких как Енох, Авраам, Варух и Ездра. При этом ранние апокалипсисы приписываются древним «мудрецам» (Еноху, Даниилу), авторы более поздних текстов видят себя скорее продолжателями П. (ср.: Дан 9. 2–3 и Иер 25. 12; 29. 10; сир. и греч. апокалипсисы Варуха связаны с прор. Иеремией и т. д.) и используют имена пророков Ездры (последний пророк, согласно раввинистической традиции, см.: 4 Езд 12. 42), Моисея, Софонии, Илии, Захарии и др.

Филон Александрийский. Размышления о природе пророчества, дающие, судя по всему, представление и о собственном пророческом опыте автора, часто встречаются в сочинениях *Филона Александрийского*. Концепция пророческого вдохновения у Филона показывает зависимость от эллинистических представлений. Пророчество описывается им с помощью категории энтузиазма — акт пророчества сопровождается максимальным устранением собственных душевных и рациональных сил П., от себя он ничего не сообщает и действует скорее как переводчик, к-рому кто-то другой вкладывает в уста все, что он произносит (Philo. De spec. leg. 4. 49).

В подробном размышлении об экстазе (Idem. Quis reg. div. 249–266) Филон показывает, что на высшей стадии экстаза П. становится инструментом, посредством которого Бог открывает Свою волю, сам же П. не понимает того, что он провозглашает (Ibid. 259; в Ibid. 264–265 состояние П. описывается так: «...когда приходит Божественный Дух, наш разум выселяется, но когда Дух уходит, он вновь возвращается на свое место»).

Именно исходя из этого представления Филон воспринимал проро-

ческие тексты евр. Библии. В жизнеописании Моисея он, напр., рассуждает о видах пророческого вдохновения (Idem. De vita Mos. II 187–291; ср.: Idem. De dec. 18). Согласно Филону, Моисей обладал даром пророчества в совершенной полноте — как царь и законодатель, священник и П. (см.: Idem. De vita Mos. II 292; ср.: Ibid. 188, 191).

Филон не называет себя П., но его описания пророческого опыта свидетельствуют о том, что в его текстах отражается явление, к-рое он, возможно, наблюдал в александрийской синагоге. Судя по всему, он и сам испытал вдохновение, родственное пророческому (ср., напр.: Idem. De migr. Abr. 35; Idem. De confus. ling. 27 («душа, которая часто вдохновляется и прорицает о вещах, в которых несведуща»), особенно: Idem. Quis reg. div. 259–260, или когда говорит о пребывающем в нем невидимом духе, шепчущем ему о тайнах откровения (Idem. Somn. II 252)).

Свящ. Писание, согласно Филону, свидетельствует о том, что П. становится «каждый истинный мудрец» (Idem. Quis reg. div. 259), если он охвачен силой Логоса (ср.: Прем 7. 27). Все выдающиеся религ. вожди священной истории Израиля описываются им как П., а сам Израиль представляется народом священников и П. (Philo. De migr. Abr. 98). Среди истинных праведников, ставших П., — Ной, Исаак и, конечно, Моисей и Авраам (Idem. Quis reg. div. 260–266).

При этом обращает на себя внимание тот факт, что Филон цитирует П. реже Пятикнижия и иногда без точного указания на источник (Idem. De confus. ling. 62–63, напр., Зах 6. 12 приписывается «одному из учеников Моисея»; ср.: Idem. De vita. contempl. 25; см.: Cohen. 2007. P. 297). Исключением является прор. Иеремия, который назван «участником пророческого хора» (Philo. De confus. ling. 44) и сравнивается с верховным жрецом — иерофантом (Idem. De cherub. 49) (Frenschkowski. 2018. Sp. 284–285).

Иосиф Флавий, к-рому также известно представление о прекращении канонического пророчества в иудаизме со времени персид. царя *Артаксеркса* («поскольку не существует строго установленной преемственности пророков» — Ios. Flav. Contr. Ar. I 38–41), упоминает неск. персонажей, считавших себя П. Эти лица выступили в период социаль-



ных конфликтов еще за десятилетия до Иудейской войны (*Idem. De bell. II 259–263; Idem. Antiq. XVIII 85–87; XX 97–99, 167–172, 188*), сам историк считал их опасными шарлатанами и лжепророками. (Некоторые из них и подобных им упом. также в Деян 5. 36; 21. 38; Евангелия изображают их как конкурентов движению сторонников Иисуса (Мк 13. 22; Мф 24. 24).) Таковыми Иосиф изображает прежде всего ессеев, фарисеев и зилотов, а также ряд популярных в народе проповедников, особенно в критический период войны и осады Иерусалима (66–70 гг. по Р. Х.). Суть пророческого дара, согласно Иосифу, состоит в способности предсказывать будущее (ср.: *Ios. Flav. De bell. III 352*), этим может объясняться, напр., его собственный интерес к пророчествам ессеев, к которому он, впрочем, термин «пророки» не прилагает (обычно он говорит о *μάντιες* — «прорицателях» (ср.: *Idem. Antiq. XVII 345–348*); ср.: в рассказе об Иоанне Крестителе (*Ibid. XVIII 5. 2 (116–119)*) Иоанн назван праведником (*ἀγαθὸν ἄνδρα*); в кумран. рукописях термины для обозначения П. также не используются при описании членов общины — *Brooke. 2000. P. 699*).

Среди них, согласно Иосифу, было много людей, к-рых Бог награждал предвидением и способностью точного предсказания будущего (*τὰ μέλλοντα προγινώσκων ὑπισχνούντα*, *Ios. De bell. II 8. 12 (159)*); ср.: *Hipp. Refut. 9. 27*). Примеры таких пророчеств описаны историком у ессеев (*Ios. Flav. De bell. I 78–80; II 112, 159; Idem. Antiq. XIII 311–313; XV 372–379*) и фарисеев (*Idem. Antiq. XVII 41. 43–45*). Среди ессеев — 3 таких случая. Провидец Иуда, известный точностью своих пророчеств, возможно глава целой школы (ср.: *Ibid. XIII 11. 2 (311); Idem. De bell. I 3. 5 (78–80)*), предрек смерть Антигона, сына хасмонейского правителя *Иоанна I Гиркана*. Др. есеев, Менахем, предсказал царский трон отроку Ироду, пророчество сопровождалось символическим действием (в ВЗ такие действия часто сопровождали пророчества) (*Idem. Antiq. XV 10. 5 (373–379)*). Наконец, есеев Симон истолковал вещий сон этнарха *Ирода Архелая* (*Idem. De bell. II 7. 3 (113); Idem. Antiq. XVII 13. 3 (346–348)*).

Среди фарисеев способность предвидения отмечается у нек-рых про-

тивников царя при дворе Ирода (*Idem. Antiq. XVII 2. 4 (43–44)*). Известен пример пророчества среди зилотов: в последние часы перед падением храма один из них выступает как пророк победы и созывает огромную толпу во двор храма, где люди ожидают знаков спасения, но в итоге все погибают (*Idem. De bell. VI 5. 2 (283–287)*).

То, что явление пророчества в иудаизме в I в. оставалось живым, особенно наглядно показывает рассказ Иосифа об Иисусе, сыне Анании, неграмотном крестьянине, к-рый, начиная с осеннего *Кущей праздника* в 62 г., задолго до начала войны и без видимой причины, неоднократно предсказывал гибель Иерусалима: «Голос с востока, голос с запада, голос с четырех ветров, голос, вопиющий над Иерусалимом и храмом, голос, вопиющий... над всем народом! ... горе тебе, Иерусалим!» Несмотря на пытки, он не отказывался от своих слов на допросе у рим. властей вплоть до падения города в 70 г., когда и сам погиб (*Ibid. VI 5. 3 (300–309)*).

Иосиф упоминает также правителя-первосвященника, обладавшего харизмой прорицания. Подводя итог правления Иоанна I Гиркана (135/4–104 гг. до Р. Х.), Флавий отмечает, что среди добродетелей царя был дар пророчества (*προφητεία* — *Idem. Antiq. XIII 10. 7 (299)*); ср.: *Idem. De bell. I 2. 8 (68)*), состоявший в предвидении будущего (предсказал краткость правления своих сыновей — *Idem. Antiq. XIII 10. 7 (300)*) и в слышании голоса Бога во время службы в храме (*Ibid. 9. 3 (282–283)*). За 200 лет до этого первосвященнические светильники урим и туммим погасли по причине отступления от закона (*Ibid. III 214–218*; пророческий дар иногда приписывают первосвященнику и в др. источниках — греч. *Test. Lev. 8. 11; 18. 1–14; Ин 11. 37–53*). (Об этом см. также в ст. *Священство ветхозаветное*.)

Неск. примеров у Иосифа иллюстрируют существование эсхатологического и мессианского пророчества, связанного с надеждой на наступление времени спасения, нового исхода и возвращения великих П. древности (Моисея, Иисуса Навина). Это начало символически предвосхищается в выступлениях новых П. Они стремились, как правило, подтвердить свои пророчества чудесными знаменами, сходными с теми,

к-рые совершали П. прошлого (ср.: *Barnett. 1981*).

Так, ок. 44–46 гг. по Р. Х. с пророческими притязаниями выступил некто Февда (*Ios. Flav. Antiq. XX 97–98*; ср.: Деян 5. 36), призывавший неск. сот последователей стать свидетелями чуда на Иордане, к-рое он собирался совершить и, т. о., как когда-то Иисус Навин (Нав 3. 15–16), символически освободить от римлян землю Израиля и столицу. Судя по быстрой и жесткой реакции рим. властей, они увидели в этом серьезную угрозу и предвосхитили события, уничтожив Февду и многих его сторонников.

Говоря о большом количестве таких проповедников (обманщиков и самозванцев, по оценке Иосифа), призывавших народ пойти в пустыню, где якобы должны быть явлены знамения его освобождения (*Ios. Flav. Antiq. XX 8. 6 (167–168)*; *Idem. De bell. II 13. 4 (258–260)*), Флавий отмечает не названного по имени египетского П. (ок. 50 г. по Р. Х.). Он пытался вывести последователей на Масличную гору в Иерусалиме, где собирался повторить иерихонское чудо Навина (Нав 6. 1–21); по воле египтянина стены Иерусалима должны были пасть и его сторонники могли бы свободно войти в город (*Ios. Flav. Antiq. XX 8. 6 (169–171)*). Прокurator Феликс (52–60 гг. по Р. Х.) собирался его арестовать, но П. удалось бежать (согласно Деян 21. 38, многие ожидали его возвращения).

Символические выступления П. не прекратились после подавления 1-го антирим. восстания. Уже в 73 г. в *Киренаике* сикарий по имени Ионафан убеждал евреев ливийского Пентаполя последовать за ним в пустыню, где они должны были увидеть совершенные им чудеса. Рим. наместник Катулл снова быстро расправился с безоружной толпой (*Idem. De bell. VII 437–450*).

Наконец, Иосиф описывает и собственный опыт предсказателя, хотя себя П. не называет. Еще в начале войны он пришел к римскому военачальнику *Веспасиану* как посланник Бога, чтобы объявить победителю, что тот станет императором (*Ibid. III 400–402; VI 312*). Веспасиан взшел на трон 1 июля 69 г. Иосиф, как член священнического рода, был уверен в существовании тесной связи между его священническим статусом и пророческим даром (*Ibid. III 351–354*; см.: *Blenkinsopp.*



1974). (На возможное существование в иудейских представлениях убеждения в наличии связи между служением первосвященника и даром пророчества может указывать евангельский рассказ о первосвященнике *Каиафе* (Ин 11. 49–52), где утверждается, что слова первосвященника об Иисусе — «лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб» — сказаны потому, что первосвященник имел способность предсказывать.)

Отношение Иосифа к пророчеству иногда можно видеть в том, как он пересказывал в собственных произведениях библейское повествование (*Feldman*. 1990). Так, напр., слова 1 Цар 16. 13 «и почивал Дух Господень на Давиде с того дня и после» он передает следующим образом: «Когда дух Господень перешел на него, он начал пророчествовать» (*Ios. Flav. Antiq. VI* 8. 2 (166)), т. е. поясняет, что присутствие Духа влечет за собой способность пророчествовать.

Кумранские рукописи свидетельствуют о присутствии пророчества в иудейской группе, члены которой считали, что живут в эсхатологическое время. Число библейских книг в б-ке свидетельствует об очевидном интересе кумранитов к пророческой лит-ре (см. в ст. *Кумранская община*), а некоторые тексты свидетельствуют об их убеждении в исполнении древних пророчеств в жизни общины, в том, что Дух Божий действует среди них (1 QS 4.21; 1 QH 15.6–7; 17.32; 1 QH 20.11–13) (*Cook*. 2011. P. 79). Термины «пророк» и «пророчество» в свитках обозначают только библейских персонажей. Однако в рукописях есть много других вариантов описания пророческой деятельности, напр. эсхатологические толкования библейских текстов, описания видений, дивинационное толкование событий истории. Формально рукописи не содержат описаний новых пророческих откровений (с вводной формулой «Так говорит Господь»), однако в них встречается ряд типичных для библейской пророческой литературы жанров и литературных форм: обетования спасения или проклятия. Помимо Книги Еноха, описывающей откровения о небесном мире, в б-ке есть описания др. видений, напр., в Песнях субботнего жертвоприношения и в ряде литургических текстов (напр., 4Q286 iii.1–8; *Brooke*. 2000. P. 699).



Важным для понимания пророчества в Кумранской общине, и в иудаизме того времени в целом, является вопрос о том, считал ли лидер общины, основавший ее во II в. до Р. X. и названный во всех рукописях «Учителем праведности», себя П. Видели ли кумраниты в нем П.? По-прежнему в научной дискуссии не ответ: он не назван пророком, основной его титул — «учитель», иногда его обозначают как «священника» (4Q171 iii.15; 1QpHab 2. 8; 4QpPsa 1–4. iii. 15). Основу его учения часто видят прежде всего в толковании уже существующего текста древних П.; эти пророчества он актуализирует в жизни общины. Бог дает Учителю не собственное пророческое откровение, но окончательное эсхатологическое раскрытие откровения, записанного П. (1QpHab VII 3–8 и др.). При таком понимании его типологически относят (*Cook*. 2011. P. 79–80) к «ученому книжнику», подобному *Ездре* (1 Езд 7. 6) (4QpPs^a 4. 26–27).

Некоторые ученые думают, что он считал себя предсказанным эсхатологическим П., подобным Моисею (напр., *Jeremias*. 1963), или предполагают наличие у него пророческого самопонимания (*Aune*. 1983. P. 132–133). В Благодарственных гимнах, часть которых, как считается, создана самим Учителем, его деятельность, судя по всему, понимается как пророческая — об этом должны свидетельствовать множество отсылок к библейским пророческим текстам (напр.: Ис 61. 1–3 в 1QH xxiii. 14–15; Ис 53. 3 в 1QH xii. 8. 22–23), а также утверждения об обладании Св. Духом (1QHa 15. 6–7), Который дал ему знание (1QHa 20. 11–12; 13. 18–19) и понимание тайн (1QHa 9. 21; ср.: 1QpHab 7. 1–5). Учитель поступал как П., передающий слова Бога (1QpHab 2. 2–3), открывая в своих толкованиях истинный эсхатологический смысл древних пророчеств (1QpHab 2. 6–10), о к-ром библейские П. не знали (*Müller*. ThWNT.

1975. Bd. 6. S. 821). Он осознаёт свой пророчес-

Комментарий-нешер к Книге прор. Аввакума. I в. по Р. X. (Израильский музей, Иерусалим (1QpHab))

кий дар и видит себя, т. о., их преемником, тем,

кому Бог открыл «все тайны своих слуг пророков» (1QpHab vii.4–5; ср.: 1QH 12. 27; 20. 11–13). Т. о., подобно П. древности, Учитель выступает против современных ему религиозно-политических институтов. Как и П., он подвергался преследованиям и риску смерти (ср.: 1QpHab ix.9–12; xi.4–8) (*Brooke*. 2000. P. 699).

Из кумран. текстов ясно, что община живет в ожидании эсхатологического П., к-рый отождествляется с предсказанным во Второзаконии П., подобным Моисею (1QS 9. 11; в тексте цитируется Втор 5. 28–29 и 18. 18–19). Всего в 1QS 9. 9–11 упоминаются 3 эсхатологические фигуры: 2 Мессии и пророк, последний придет либо до Мессии, либо одновременно с ним от Аарона (ср.: Втор 33. 8–11) и с Мессией из Израиля (ср.: Числ 24. 15–17) (см. в ст. *Мессия*). Ожидается, что он заново устроит отношения в общине (ср. 4QTest 5–7) (*Cook*. 2011. P. 81–82). Возможно, эти же эсхатологические фигуры упоминаются в 1QTestimonia (=1Q175), где также цитируется Втор 18. 15–18. Указания на ожидаемого эсхатологического П. есть также в 11QMelch и, судя по всему, в 4Q521 (*Zimmermann*. 1998. S. 417).

В апокрифе «Жизнеописание пророков» (*Vitae prophetarum*), различные версии к-рого основаны на евр. базовой традиции (I в.) (*Prophetarum vitae fabulosae: Indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphano, Hippolyto aliisque vindicate* / Ed. Th. Schermann. Lpz., 1907), прекращение пророчества в Израиле объясняется утратой священниками способности видеть ангелов Божиих, сообщать о содержании видений, полученных от Бога во внутреннем святилище, или испрашивать их посредством *ефода* или урим и туммим (*Schwemer* A. M. *Vitae Prophetarum*. Gütersloh, 1997. S. 653–654; см. в ст. *Священство ветхозаветное*). Здесь приводятся краткие сведения о ветхозаветных П., но



помимо них известны и «другие про- роки» или «тайные» (κρυπτοί) П. (Ibid. S. 655), имена к-рых не указы- ваются. В христ. редакциях апокри- фа (о проблеме датировки апокри- фа см.: *Satran D. Biblical Prophets in Byzantine Palestine: Reassessing the Lives of the Prophets.* Leiden; N. Y.; Köln, 1995; датировка памятника IV в. получила широкое признание) к ветхозаветным персонажам добав- ляются Симеон и Анна, Захария (из 2 Цар 24. 20), а также Иоанн Крести- тель и Симон, сын Клеопы, Агав и Мария, все они характеризуются как «вестники Мессии» (*Schermann Th. Propheten- und Apostellegenden: Nebst Jünger katalogen des Dorotheus und verwandter Texte.* Lpz., 1907. S. 116).

Раввины. В достаточно разнооб- разном богословии *иудаизма рав- винистического* (развивавшемся по- сле катастрофы 70 г.) дар Св. Духа и пророчество тесно связаны (см.: *Billerbeck. Kommentar.* Bd. 2. S. 126–138). С одной стороны, период про- рочества считается законченным. Аггей, Захария и Малахия — послед- ние П. евр. народа, и после их смерти Св. Дух отошел от Израиля, хотя оста- ются нек-рые оракулы «Бат Коль», «отзвук» когда-то открытого П. Бо- жественного гласа (напр.: Тосефта. Сота. 13. 2–3). С того дня, когда храм был разрушен, пророчество было взято от П. и отдано «детям и глуп- цам» (Бава Батра. 12b); с этой иде- ей связаны и другие предсказания, напр., об уходе *Шехины* и Мудрости из мира (ср.: *Frenschkowski.* 1995. Sp. 217–237). Для раввинистическо- го иудаизма важно представление о легитимности преемников П. — раввина, обладающего истинным учением еще от Синайского откровения (Пиркей Авот. 1. 1); еврейские П. становятся здесь учителями То- ры, а их преемники — «мудрецами», т. е. раввинами (напр., Вавилонский Талмуд. Бава Батра. 12ab); до Алек- сандра Великого, к-рый, как счита- ется в традиции, положил конец ре- лиг. преемственности в иудаизме, «пророки пророчествовали в Свя- том Духе. Но с тех пор приклони ухо и слушай слова мудрецов» (Седер Олам Рабба. 30).

С др. стороны, традиция содер- жит ряд примеров пророческих ре- чений известных учителей. Так, рав- вин *Йоханан бен Заккай*, который, согласно традиции, как и Иосиф Флавий, предсказал возвышение Веспасиана (Авот де рабби Натан.

[А] 4. 5), предрек также гибель Га- лилеи, жители к-рой не знают Торы (Иерусалимский Талмуд. Шаббат. 16. 15d). Пророческое выступление рабби *Акивы* в поддержку *Бар-Кох- бы* как ожидаемого царя-Мессии (со ссылкой на предсказание «звез- ды от Иакова» в Числ 24. 17) счи- талось трагической ошибкой (Мид- раш Эйха Рабба. 2. 1–2; ср., одна- ко, Иерусалимский Талмуд. Таанит. 4. 6 (68d)). В V в. (ок. 440) на о-ве Крит упоминается иудейский П. («критский Моисей»; *Socr. Schol. Hist. eccl.* 7. 38; ср.: Вавилонский Талмуд. Санхедрин. 97b), подняв- ший иудеев на восстание (*Frensch- kowski.* 2018. Sp. 288–290.)

В Новом Завете и раннехристиан- ских памятниках. *Иоанн Крести- тель* — 1-й пророк, описанный в са- мом начале НЗ. Пророком он назван во всех Евангелиях и ранних рекон- струируемых традициях: в Евангелии от Марка (Мк 11. 32; ср.: Мф 21. 26; Лк 20. 6), в материале двойной тради- ции (источнике логий, если принять теорию 2 источников) (Мф 11. 9; Лк 7. 26), в Евангелиях от Матфея



Св. Иоанн Предтеча.
Икона. 1-я пол. XV в.
(ЦМиАР)

(Мф 14. 5), от Луки (Лк 1. 76) и от Иоанна (Ин 1. 21, 25). Очевидно, что евангельская традиция об Иоанне, важнейший источник для дискус- сии о пророчестве в иудаизме I в., со всей ясностью свидетельствует о распространенных тогда в иуда- изме ожиданий возвращения П. последнего времени (прор. Илии или какого-то из других великих П. древ- ности — *Cook.* 2011. P. 108), о само- понимании Иоанна как эсхатологи- ческого пророка, о восприятии его

проповеди учениками, а также по- следователями Иисуса.

Евангелисты описывают призва- ние, выступление и проповедь Иоан- на по известным образцам (ср.: Иер 1. 1–2; Ос 1. 1; Иоиль 1. 1; Мих 1. 1; Зах 1. 1; 2 Цар 7. 4; 3 Цар 17. 2, 8). Говоря о рождении пророка, еванге- лист Лука также приводит известную из ВЗ особенность: Иоанн обладает даром Св. Духа от чрева матери (Лк 1. 15); рассказ о выступлении Иоан- на на проповедь (Лк 3. 1–20) еван- гелист начинает с указания на вре- мя этого события (Лк 3. 1–2) с по- мощью известной формулы «был глагол Божий к Иоанну, сыну За- харии» и в целом описывает жизнь Крестителя как продолжающую ли- нию П. Израиля. Иоанн не назван здесь «пророком», но описание со- держания его проповеди (с извест- ными уже из ветхозаветной тради- ции элементами: обвинение и при- зыв к обращению, апелляции, отвер- жение, объявление о суде Божиим) идентифицирует его именно как про- рока (напр., уже в источнике логий (Лк 3. 7–9, 16 след.; ср.: Мф 3. 7–12)). В Лк 16. 16 евангелист харак- теризует его как последнего из П. Израиля уже совершенно ясно.

Целый ряд мест в Евангелиях ил- лустрирует ожидания эсхатологи- ческого возвращения прор. Илии (ср.: Лк 1. 16–17; Мф 11. 14; об этом см. в ст. *Илия*). Так, одежда Иоан- на могла напоминать одежду Илии (Мк 1. 4–6; Мф 3. 4–5; ср.: 4 Цар 1. 8 LXX). Священники и левиты на Иордане спрашивают его, Илия ли он (Ин 1. 21). И хотя сам Иоанн от- вергает это, Иисус прямо отождест- вляет его с ветхозаветным пророком (Мф 11. 14; 17. 11–13; ср.: Лк 1. 17). Однако в Иоанне видели не только вернувшегося Илию. Нек-рые счи- тали его Мессией (Лк 3. 15), в ряде мест Иоанн отождествляется с про- роком, без указания, с каким именно. *Ирод Антипа* боялся казнить Иоан- на, к-рого люди почитали как проро- ка (Мф 14. 5), иудейские власти так- же не решались публично опровер- гнуть его авторитет, т. к. «боялись народа, потому что все полагали, что Иоанн точно был пророк» (Мк 11. 32). Сам Иисус подчеркивал статус Иоан- на: он не просто пророк, но «больше пророка» (Лк 7. 24–26; ср.: Мк 11. 32; Мф 11. 7–9; 14. 5; Лк 1. 76).

По убеждению мн. исследовате- лей, восприятие Иоанна как вернув- шегося прор. Илии соответствовало

его самопониманию. Призванный «глаголом Божиим... в пустыне» — месте особой близости к Богу, он выходит на проповедь покаяния и суда, создает группу учеников, критикует иерусалимскую власть, вступает в конфликт с правителем (Лк 3. 1–9; Мф 3. 7–12). Все это должно было отсылать к пророческой традиции Израиля, символически указывать на то, что жизнь пророка принадлежит Яхве (ср.: 4 Цар 1. 8). По крайней мере его последователи и, возможно, часть иудейского народа считали Иоанна таким эсхатологическим Пророком (ср. уже в ранних традициях: Мк 1. 2, последний пророк перед пришествием Мессии). Но Иоанн «больше пророка» (ср.: Лк 7. 24–26; отголоском такого понимания, возможно, была вера в то, что после казни он воскрес (ср.: Мк 6. 14; Мф 14. 2; Лк 9. 7)) — он выступает как предвестник заключительного акта Свящ. истории — неизбежного Суда Божия (Мф 3. 7–8; 11. 9; Лк 7. 26), когда «Сильнейший», предтечей Которого Иоанн себя считает (см. в ст. *Иоанн Предтеча*), попадет огненным крещением Божия Суда тех, кто не приняли его водное крещение покаяния (ср.: Мк 1. 7–8). Само Иоанново крещение можно рассматривать как символическое действие эсхатологического П. (О нем как об уникальном действии, к-рое не сводится к существовавшим в то время практикам очистительного омовения (прозелитов, ессеев и др.), см. в ст. *Иоанн Предтеча*; о проблеме связи Иоанна и Кумранской общины — в ст. *Кумранская община*.) Выступив с критикой власти, как и многие П., он принял мученическую смерть (Мф 3. 1–12 (Мк 1. 4–8; Лк 3. 2–18); Мф 11. 2–19 (Лк 7. 18–35); Мф 14. 5 (Мк 6. 17–29; Лк 3. 19–20); Мф 17. 10–13 (Мк 9. 11–13); Ин 1. 19–36; Лк 1. 5–80; Деян 19. 1–7), но оставил в народе не только память о себе как об основателе эсхатологического движения, но и своих учеников, к-рые продолжали почитать проповедника и после его гибели.

Истинная перспектива понимания Иоанна, прежде всего как последнего из ветхозаветных П. (Мф 11. 12–13; Лк 16. 16) и как Предтечи Истинного Мессии, раскрывается в текстах евангелистов, к-рые акцентировали внимание на его подчиненном положении по отношению к Истинному Мессии (ср.: Мк 9. 11–13; Мф 17. 10–13; ср.: Ин 1. 21).

(Подробнее о проблеме «Иисус Христос и Иоанн Предтеча» см. в ст. *Иоанн Предтеча*.)

Иисус Христос назван Пророком во всех 4 Евангелиях (Мф 16. 14; 21. 11, 46–47; ср.: 26. 68; Мк 6. 15; 8. 28; 14. 65; Лк 7. 16, 39; 9. 8, 19; 13. 33; 24. 19; ср.: Деян 3. 22; 7. 37; Ин 4. 19; 6. 14; 7. 40; 9. 17), в тех местах, где описывается восприятие Его мессианского выступления очевидцами, и реже — там, где Иисус Сам говорит о Своем служении. В указанных традициях нашли отражение различные варианты понимания Иисуса как Пророка. Его могли принимать за «одного из пророков» (ср.: Мк 6. 15, 8. 28) (т. е. за одного из многих проповедовавших, судя по всему, тогда в Иудее П. (о них сообщал, напр., Иосиф Флавий) либо за одного из воскресших П. древности (ср.: Мф 16. 14 (за Иеремию); Лк 9. 8, 19)). Чудесные исцеления и изгнания бесов привели к появлению слухов о том, что Он — прор. Илия, вернувшийся, чтобы подготовить Израиль к Суду и Царству Божию (Мк 6. 15; 8. 28; ср.: Лк 9. 8; ср.: Мал 3. 13–14; Сир 48. 10–11).

Часто титулом «пророк» в евангельских повествованиях выражается понимание служения Иисуса, к-рое определено распространенным в иудаизме того времени мессианским ожиданием; иногда он указывает на недостаточное понимание мессианского достоинства Иисуса. Однако утверждать, что этот титул умаляет природу мессианского провозвестия Иисуса, нельзя. Среди существовавших в то время мессианских представлений было ожидание Мессии как помазанного Пророка (в Кумране; ср.: Ps. Solom. 17–18; 4Q521). Но прежде всего потому, что для определения характера Его деятельности важнейшее значение имеют не титулы, но эсхатологическое полномочие, к-рое несопоставимо выше авторитетов того времени, выступавших эсхатологическими учителями и П. (*Хенгель, Швеммер*. 2016. С. 509–510).

Согласно исповеданию Петра в *Кесарии Филипповой* (Мк 8. 27–29), народ считает Иисуса одним из П., но Петру открыто большее: Иисус — Мессия. Часто видно внешним пророческое достоинство Иисуса, но Его достоинство как Мессии требует особого откровения. Напр., самарянка почти сразу видит в Иисусе Пророка (Ин 4. 19), но лишь после



*Вход Господень в Иерусалим.
Двусторонняя икона-таблетка.
Кон. XV — нач. XVI в.
(ГТГ)*

того, как Иисус говорит ей о Себе, она признаёт в Нем Мессию. Пророком Иисуса исповедует исцеленный слепец (Ин 4. 19; 9. 17), косвенно признают Его пророческое достоинство и противники Иисуса (ср.: Лк 7. 39; Мк 14. 65).

Великим Пророком Он назван в рассказе о воскрешении сына вдовы в Наине, когда ликующий народ провозглашает: «Великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ Свой» (Лк 7. 16; ср.: Лк 1. 68, 78). «Пророка из Назарета Галилейского» (Мф 21. 11; ср. ст. 46) толпа встречает в сцене торжественного входа Иисуса в Иерусалим (здесь образ Иисуса Пророка сливается с Его образом как Царя, т. е. приветствуется не известный пророк из Назарета, но последний Пророк, царский Мессия, грядущий во имя Господа (ср.: Мф 21. 9), см. *Вход Господень в Иерусалим*). По дороге в Эммаус (Лк 24. 13–24) ученики сообщают Воскресшему Иисусу, что говорили Ему о «пророке, сильно в деле и слове пред Богом и всем народом» (ст. 19) и, как они надеялись, это был Пророк — «Тот, Который должен избавить Израиль», т. е. Мессия (Лк 24. 21). То, что Иисус выше П. ВЗ, часто подчеркивается: «Здесь больше Ионы» (Мф 12. 41); «Многие пророки и цари хотели видеть то, что вы видите, — и не видели их; и слышать то, что слышите, — и не слышали» (Мф 10. 24; ср.: 13. 17).

В Своей проповеди Иисус использует формы известной из ВЗ пророческой речи, но изменяет их сущест-

венным образом (так, нереспонсорное «аминь» (т. е. употребленное не в качестве ответа слушателей на сказанное, но в начале речи для утверждения абсолютной истинности слов Иисуса — см. в ст. *Аминь*) заменяет ветхозаветную формулу пророческого посланника «так говорит Господь»). В Евангелиях описан целый ряд (характерных для П.) символических действий Иисуса: изгнание торговцев из храма, исцеление в субботу, совместные трапезы с грешниками, проклятие смоковницы, поставление Двенадцати апостолов и др. В Своем провозвестии о Царстве Божиим и в полемике с противниками Он обращается к текстам ветхозаветных П.: Исаии (Мк 7. 6; Мф 15. 7; ср.: Мк 12. 1), Иеремии (Мк 11. 17; Мф 21. 13; Лк 19. 46), Осии (Мф 9. 13; 12. 7), Ионы (Мф 12.41; Лк 11. 32), но Его авторитет толкователя не авторитет книжника, но ничем не опосредованный авторитет вдохновенного пророка: «Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» (Мф 7. 29; ср.: Мк 1. 22, 27; Лк 4. 32, 36). Подобно П., Он призывает учеников, к-рые должны оставить семьи и свои занятия и последовать за Ним (Мк 1. 16–20; 2. 14; Лк 9. 57–62; Мф 8. 19–22; ср.: 3 Цар 19. 19–21). Как эсхатологический Пророк. Он дает откровения о будущих событиях (Мк 13. 4–37 (ср.: Мф 24. 3–36; Лк 21. 7–36); Лк 17. 21–37). Как пророк Он узнается по Своему дару знать сокрытые помыслы человека (ср. разговор с самаритянкой — Ин 4. 19; ср. Лк 7. 39; др. примеры пророческого знания Иисусом мыслей людей: Мк 2. 5, 8; Ин 2. 24–25 и др.), а также будущие события (в истории *Тайной вечери* (Мк 11. 2–6; Мф 21. 2–7; Лк 19. 30–34) и Страстей (см. в ст. *Страсти Христовы*) (Мк 14. 18; Мф 26. 21; Лк 22. 21; Ин 6. 64, 70–71; 13. 11, 18–19; Мк 14. 27; Мф 26. 31 и мн. др.) (ср.: *Хенгель, Швермер*. 2016. С. 472). Кульминация пророческой проповеди Иисуса — символическое действие очищения храма (Мк 11. 15) и пророчество о суде над Иерусалимом и храмом (Мк 13. 2; 14. 58; Лк 13. 35; Мф 23. 36, 38; Лк 19. 41–44; Ин 2. 19; Деян 6. 14).

Иисус никогда не отвергает тех, кто верили в Него как в Пророка, иногда и Сам называет Себя так, сопоставляя Свою судьбу с судьбой ветхозаветных П.: «...никакой пророк не принимается в своем отече-

стве» (Лк 4. 24; Мф 13. 57; Мк 6. 4; Ин 4. 44; ср.: Лк 13. 33: «...не бывает, чтобы пророк погиб вне Иерусалима»). Это соответствует девтеронормическому представлению о жизни истинного пророка (ср.: 2 Пар 24. 19; 36. 14–16; Неем 9. 26; Иер 26. 8, 20–23; Пс 105 [104]. 15; ср.: Мф 23. 29–36, параллельное место Лк 11. 47–51; Мф 23. 37–39, параллельное место Лк 13. 34–35; Деян 7. 52; 1 Фес 2. 15) (ср.: *Frenschkowski*. 2018. Sp. 303–304).

Мн. черты в образе Иисуса соотносятся с тем, как пророк изображается в иудейской традиции. Рассказ о схождении Св. Духа на Иисуса при крещении напоминает ветхозаветные сцены призвания П.: Иисусу, как и П., даны видения (Мф 3. 13–17; Мк 1. 9–10; Лк 10. 18; ср. также видение сатаны, павшего с небес как молния (Лк 10. 18)). Пребывание в пустыне (Мк 1. 12; Мф 4. 1–11, параллельное место Лк 4. 1–13) соответствует представлению о пророческом аскетизме, распространенному в период НЗ. Описание чуда воскрешения сына наинской вдовы во многом сходно со сценой воскрешения прор. Елисеем единственного сына Сонамитянки (4 Цар 4). Пророческие черты жизни и мессианского служения Иисуса особенно подчеркивает евангелист Лука. Уже в рассказе о Рождестве Иисуса Младенца встречают в храме пророки *Симеон* и *Анна* (Лк 2. 25–38). Иисус говорит «в [Св.] Духе» (Лк 10. 21), т. е. в пророческом вдохновении (ср.: Лк 1. 41–42; 2. 25). Ср.: Деян 3. 22 и 7. 35–37, где в речах ап. *Петра* и первомч. *Стефана* о Нем говорится как об Искупителе Израиля, посланном Богом, подобно Моисею, во исполнение пророчества Втор 18. 15: «Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь, Бог твой,— Его слушайте...» Мессианское понимание Иисуса как Пророка, подобного Моисею, отражено в рассказах о чудесах в Евангелии от Иоанна (Ин 6.14, где свидетели чуда умножения хлебов, к-рым это напоминает чудо о *манне*, говорят, что «это истинно Тот Пророк, Которому должно придти в мир»; ср.: Ин 7. 40).

С тем что Иисус почитался пророком еще в земной жизни, согласно большинству христ. исследователей НЗ, сторонников самых разных богословских позиций (в т. ч. и те представители либеральной школы, к-рые сомневаются, что такие титулы, как

Мессия и Сын Божий, прилагались к Иисусу до воскресения) (ср.: *Иеремияс И.* Богословие Нового Завета. М., 1999. Ч. 1: Провозвестие Иисуса; *Enslin M. S.* The Prophet from Nazareth. N. Y., 1968). В целом, однако, понимание Иисуса только как пророка не соответствует истине. Рим. власти осудили Его на казнь распятием не как лжепророка, но как потенциально-го политического повстанца, т. е. как претендента на достоинство Мессии, о чем свидетельствует напр., надпись на кресте (Мк 15. 26; ср. уже в притче о злых виноградарях (Мк 12. 1–12), где «сын» (Иисус) описан как тот, кто больше «слуг»-посланников (П.); ср.: 4Q166 П 4–6); а также раннюю христологическую традицию, в к-рой Иисус понимается как эсхатологический Пророк, Второй Моисей (ср.: Втор 18. 15, 18) (Деян 3. 22–23; 7. 37; ср. стилизацию *Нагорной проповеди* Мф 5–7 как мессианской Торы).

Первохристианское пророчество. Источники позволяют утверждать, что в первоначальной Церкви пророчество было распространенным явлением, хотя его формы описываются по-разному. Это во многом обусловило то, что в научной литературе точно определенного термина «пророчество» для данных традиций нет. НЗ свидетельствует о странствующих П. и П., постоянно или подолгу действующих и проживающих в общинах; экстадиках, говорящих в испуглении на непонятных языках; об апокалиптических П., возвещавших о будущем, и тех, к-рые ориентированы в своем служении в основном на настоящее; упоминается устное пророчество и лит. пророчество (Откровение Иоанна Богослова); ведутся споры о природе пророчества, истинного и ложного, и т. п. В отличие от ВЗ в данном случае трудно выявить типично пророческие варианты речи, такие как «формулы посланника» и проч. (*Luz*. The Stages. 2018. P. 162; ср.: *Aune*. 1983. P. 231), поэтому нет ясности и в том, где в источниках можно говорить об отголосках проповеди ранних христ. П., т. е. в каких случаях источники сохраняют следы подлинных речений П., а в каких — условные конструкции (*Dautzenberg*. 1997. S. 503–504; *Luz*. The Stages. 2018. P. 162–163).

Первохрист. пророчество часто датируют относительно коротким периодом, приблизительно в 120 лет (30–150 гг. по Р. X.). Если учитывать при этом и время *монтанизма*, то

проявления пророческого движения продолжались до нач. VI в. Безусловно к свидетельствам о раннехристианском пророчестве в НЗ относятся: 1 Кор 12–14 (о родственном пророчеству явлению *глоссолалии* и о попытках ее объяснения практиками, существовавшими как в иудейской, так и в языческой традиции см. в соответствующей статье [там же библиогр.], см. также: *Forbes*. 1995; *Horn*. 1992), многочисленные цитаты из ветхозаветных П. и отсылки на них; ст. *Иоанна Богослова Откровение* (*Kowalski*. 2010. S. 253). Важные свидетельства о пророчестве в ранней Церкви содержат писания *Мужей апостольских* (см.: *Didache*. 10–15; *Herm. Pastor.* 11; ср. также: *Lucian*. De morte Peregrini. 11–13. 16; *Ps.-Clem.* Ad virg.; *Acta Thomae*. 79). (Обзоры дискуссий о роли пророчества в ранней Церкви см.: *Hill*. 1972; *Aune*. 1983; *Boring*. 1982; *Nasrallah*. 2003 и др.)

Первохристианские П. и евангельская традиция. О том что среди странствующих проповедников, к-рые будут продолжать миссию Иисуса даже после Его казни, будут П., говорил и Сам Иисус еще во время земного служения (ср.: Лк 11. 49; ср.: Мф 22. 3–4). У евангелиста Матфея помимо П. в этом случае упоминаются также странствующие мудрецы и книжники (Мф 23. 34; ср.: о странствующих П., праведниках и учениках — Мф 10. 41 след.).

В связи с вопросом о странствующих П. не имеет завершения научная дискуссия об их влиянии на формирование евангельской традиции речений Иисуса. Относительно широкое распространение получило представление, согласно к-рому нек-рые евангельские традиции есть результат деятельности таких первохрист. П.: они создавали в своей проповеди новые слова Иисуса (вошедшие в итоге в евангельское предание), исходя из убеждения, что Иисус еще при жизни дал общине Его последователей Дух пророчества, и отождествляя при этом свои слова со словами Вознесшегося Господа (ср.: 2 Кор 3. 17; Откр 16. 15). Причина, по к-рой Церковь якобы не проводила различий между высказываниями таких П. и высказываниями Иисуса, — представление об изначальном доминировании авторитета именно слов Воскресшего Господа, всегда живущего в Церкви, над авторитетом того, что было когда-то сказано

Иисусом в прошлом (*Bultmann*. 1957. S. 135). Эти слова, по мнению сторонников данной гипотезы, воспринимались в общине как пророческое обновление и актуализация слов земного Иисуса (*Boring*. 1982. P. 233).

Вопрос, как и в какой степени такие П., не отличавшие по сути «Я» Воскресшего Господа от своего пророческого «я» (*Satb*. 1988. S. 226–302, 382–406), могли формулировать новые слова Иисуса, с использованием характерных для Него форм, продолжает вызывать жаркие споры (подробнее аргументы против данной гипотезы см.: *Neugebauer*. 1962; *Aune*. 1983. P. 240–242; *Dunn*. 2003. P. 186–192; ср.: *Idem*. 1978). В наст. время текстовая база, которой сторонники этой гипотезы пытаются ее обосновать, существенным образом сузилась, рассматриваются лишь 4 места источника логий Q (Лк 6. 22–23; 10. 16; 11. 49–51; 13. 34–35 — *Luz*. Stages. 2018. P. 166). Есть также относительно поздние свидетельства того, что раннехрист. П. считали себя «устаами» Воскресшего Христа (ср.: *Odae Solomon*. 42. 6; Цельс в: *Orig. Contr. Cels*. 7. 9).

Пророческие речения от 1-го лица есть в Откр 2. 18; ср.: 2. 1, 8, 12; 3. 1, 7, 14; 14. 13; 22, 6а, но обычно вводятся (известной из ВЗ) формулой: «*Ἔὰ δὲ λέγει ὁ ὑἱὸς τοῦ θεοῦ*» (редкое исключение — Откр 16. 15). Представления о природе первохрист. преданий, лежащие в основе указанной гипотезы, противоречат, т. о., практике, отраженной в «формуле посланника»: П. ВЗ обычно различают свои слова и слова Бога. Но самое главное — уже в первохрист. традиции прямое отождествление такими П. себя с Иисусом понималось как признак лжепророчества (ср.: Мк 13. 6, 21–22; Мф 24. 5, 24–25; Лк 17. 23 — см.: *Luz*. Stages. 2018. S. 165). Из слов, сказанных под влиянием Духа, к-рые сохранились в Деяниях и Откровении, видно, что между словами Духа и словами земного Иисуса делали различие (ср.: Деян 21. 11; Откр 2. 7; 14. 13; в словах об Утешителе в прощальных речах у евангелиста Иоанна Иисус и Дух также четко различаются — *Hengel, Schwemer*. 2016. S. 232–233).

В корпусе Посланий ап. Павла. Пророчество — один из многочисленных первохрист. духовных феноменов, которые, видимо, должны были придавать богослужению и жизни христ. общины чрезвычайно

живой характер. Для ап. Павла очевидно, что каждый верующий принимает Духа (ср.: «Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» — Рим 8. 9; Гал 3. 2, 14 и др.; самое раннее упоминание феномена пророчества — 1 Фесс 5. 19–20, где апостол пытается защитить его как важный для Церкви дар Духа), что предполагает дар множества христ. служений в общине, и пророчество, т. о., было одним из мн. харизм, к-рыми обладали разные члены общины. С необходимой подробностью апостол описывает эти дары в 1-м Послании к Коринфянам (1 Кор 14. 23–40, ср.: 2. 4–5, 11–12; 12. 4–11, 28–31; 13. 1–2; ср.: 1 Фесс 5. 19–20). В 1 Кор 12. 28 перечисляются служения апостолов, П. и учителей в порядке, к-рый предполагает оценку их важности (*πρώτων, δευτέρων, τρίτων*), но их функции, судя по всему, строго не могут быть разделены, поскольку на практике перекрывались, т. к. имели единую цель — провозвестие во всем его многообразии: в миссионерской проповеди, в пророческих словах и в пастырском нравственном наставлении. Еще ранее, в 1 Кор 12. 8, среди даров Духа, апостол называет: слово мудрости и слово знания, т. е. харизматические формы проповеди и обучения; после этого следуют дар чудесной «веры» (1 Кор 12. 9, ср.: 13. 2; см.: *Hengel, Schwemer*. 2016. S. 507–510), дар исцелений и дар «чудесных сил» (*ἐνεργήματα δυνάμεων*), харизмы пророчества, различение духов, разные типы глоссолалии (*γένη γλωσσῶν*) и их «перевод». В 1 Кор 12. 28 к этому добавляются: *δυνάμεις* (способность творить чудеса; ср.: 2 Кор 12. 12, где она упоминается как «знак» апостольского достоинства Павла), *χαρίσματα ἰαμάτων* (дары исцелений). Далее названы дары *ἀντιλήψεις* (диаколической помощи), *κυβερνήσεις* (дар устроения общины) и, наконец, *γένη γλωσσῶν* (различные типы глоссолалии) (см.: *Hengel, Schwemer*. 2019. S. 58–59).

Как и в 1 Фесс, полемический тон в 1 Кор 12 снова показывает ап. Павла апологетом пророчества, на этот раз он выступает против неуместно высокой оценки глоссолалии, подавлявшей пророчество. К этой теме ап. Павел опять возвращается в описании богослужения в Коринфе (1 Кор 14. 26–33). Судя по всему, пророчествовали многие, так что это приводило к шумным сценам, и для предотвращения хаоса апостол пре-



бует, чтобы на одной службе последовательно друг за другом выступали не более 2 или 3 П., а другие — вероятно, также П. — должны были об этом «судить» (1 Кор 14. 29). Если же Дух нисходит на кого-то из слушателей, уже говорящий пророк должен замолчать. Из сказанного можно заключить, что число П. в Коринфе было большим.

В описании ап. Павла глоссолалия — это харизма, связанная с состоянием восторга и даже иступления (возможность самоконтроля, однако при этом сохраняется: если на собрании общины не находилось истолкователя, глоссолалы должны были умолкнуть — 1 Кор 14. 28). При ней Дух подчиняет разум и действует бесконтрольно, поэтому смысл слов говорящего и молящегося на разных языках остается потаенным (1 Кор 14. 2, 15–16), его слова нуждаются в переводе. При пророчестве (к-рое хотя и предполагает экстатический опыт откровения (ср.: *ἄποκαλυφθῆ* — 1 Кор 14. 30) и, вероятно, также видения (1 Кор 13. 12; 2 Кор 12. 1–5)) рациональность не исчезает, и хотя точно определить содержание откровений коринфских П. невозможно, ясно, что оно в отличие от случая глоссолалии может быть пересказано понятным языком и имеет целью назидание, увещание, утешение и учение, т. е. передачу содержания полученного П. откровения всей Церкви (1 Кор 14. 3, 29–32).

В этом принципиальное отличие пророчества от глоссолалии: пророчество «назидает» и «раскрывает сердца» (1 Кор 14. 25), глоссолалия же прямо не назидает, потому что требует перевода. Глоссолалия «говорит Богу» (1 Кор 14. 2) и, т. о., скорее приближается к молитве. Пророчество «говорит людям» и, т. о., близко к проповеди. С этим связана еще одна миссионерская функция пророчества — обращение к внешним *ἄλιστοι*, которые могли случайно прийти на богослужение и уверовать (1 Кор 14. 24–25).

Содержательно пророчество связано с Божественными *μυστήρια* («...имею [дар] пророчества, и знаю все тайны» — 1 Кор 13. 2), и в этом отношении оно не отличается от глоссолалии (ср.: 1 Кор 14. 2). В Рим 11. 25а и в 1 Кор 15. 51а термин *μυστήριον* используется для обозначения того, что Бог открывает в скрытом пока эсхатологическом будущем (см.: *Luz. Stages. 2018. P. 167–168*).

Краткая ссылка на пророчество в Рим 12. 3–8 ценна тем, что она не является полемической. Возможно, здесь находит отражение фундаментальное предствление ап. Павла о том, что Св. Дух действует в Церкви, и там, где он действует, главное его проявление — дар пророчества. Пророчество остается практически единственной константой в «списках» даров в Посланиях ап. Павла (1 Кор 12. 8–11, 28–30; 13. 1–2; Рим 12. 6–8), на 2-м месте после апостольского служения (см. в ст. *Апостолы*) или *любви*.

Сближение личного понимания своего призвания с пророческими традициями ВЗ подтверждает то, что апостол мог видеть свое служение в преемственности со служением П. ВЗ (см., напр., Гал 1. 15–16; ср.: Иер 1. 5; Ис 49. 1). Помимо традиций, отражающих личный опыт ап. Павла, в его Посланиях выделяются также оракулы, восходящие к опыту других христ. П. Обычно к таковым относят: апокалиптическое «слово Господне» в 1 Фес 4. 15–17; пророчество о тайнах в Рим 11. 25b — 26 и 1 Кор 15. 51b — 52. Как и в 1 Кор 14. 3, их общая функция — утешение общины. Кроме того, Послания в целом содержат большое количество характерных для жанра пророчества лит. форм и формул, к-рые апостол, судя по всему, использует даже неосознанно (*Müller. 1975*).

Предполагаемая во 2-м Послании к Фессалоникийцам ситуация — появление многочисленных лжепророков (2 Фес 2. 2). В *Ефесянам Послании* «пророки» перечисляются вместе с «апостолами» в списке установленных в первые дни Церкви служений (Еф 4. 11) и принадлежат к основанию, на котором создается исполненное Духом здание Церкви (Еф 2. 20–21). Здесь им дано откровение о «тайне Христовой», т. е. о включении язычников в народ Божий (Еф 3. 5–6; ср.: 1 Кор 2. 6–16; Рим 11. 11–32). Пророчество и апостольское служение, возможно, рассматриваются как движущая сила миссии к язычникам.

В Пасторских Посланиях пророчество упоминается уже не в связи с харизматическим служением П., а в связи с рукоположением служителей *пресвитеров* для устройства Церкви (ср.: 1 Тим 4. 14; 1. 18), при этом пророчества — это слова, сказанные при возложении рук. В Тит 1. 12 автор греч. пословицы (фило-

соф Эпименид) назван П. (*προφήτης*), что указывает на понимание термина, характерное не только для специфических религ. контекстов, но и для обозначения предвидения, присущего мудрецу.

Ап. Лука и Деяния св. апостолов. Наиболее ясно выступления первохрист. П. изображаются ап. Лукой в кн. Деяния св. апостолов. В начале речи Петра на *Пятидесятницу* (Деян 2. 17–21) приводится цитата из прор. Иоила (2. 28–32 = 3. 1–2; по Септуагинте): «И будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши...» В следующем, 18-м стихе слово о будущем пророчестве повторяется, упоминаются также «видения» и «вразумляющие» сны (Деян 2. 17b). Дар пророчества имеет особое значение, в нем, как и в чудотворениях, находят исполнение ветхозаветные обетования. Он становится отличительной чертой наступившего времени Церкви (ср.: Деян 10. 46; 19. 6). В изображении эсхатологического излияния Духа (Деян 2. 4) пророчество и глоссолалия — знаки этого излияния (ср.: Деян 8. 17; 10. 44–46; 19. 6 и др.; также 1. 8) (*Hengel, Schwemer. 2019. S. 59–60*).

Дар пророчества не ограничивался мужчинами: в Кесарии упоминаются также 4 пророчествующие дочери *Филиппа* (одного из 7 в Деян 6) (Деян 21. 8–9; ср. *Euseb. Hist eccl. III 31. 2–3; V 24. 2–5*). В Иерусалиме дважды упоминается странствующий прор. *Агав* (Деян 11. 27–30; 21. 1–14): приводятся его предсказания о великом голоде при имп. *Клавдии* (Деян 11. 28) и об аресте ап. Павла (Деян 21. 10–14), последнее сопровождается символическим действием, напоминающим те, к-рые совершали ветхозаветные П. (ср.: Ис 20. 2–6; Иез 4–5; Иер 13. 1–11).

В Антиохии евангелист Лука упоминает 5 «пророков и учителей» (Деян 13. 1–2; все они были палестинского происхождения или по долгу там оставались, образуя коллективный орган управления антиохийской общины). Варнава безусловно считается пророком (ср.: Деян 4. 36; кроме того, само дополнительное имя Варнава указывает на дар пророческого Духа). Назван ли Павел пророком, не совсем ясно. Однако очевидно, что в изображении ап. Луки он тесно связан с церковными П. и в ряде мест его действия



описаны как действия П. (Деян 9. 3–6; 13. 9–12; 16. 6–9; 18. 9–10; 22. 6–21; 26. 9–20; 27. 23–24). Иуда Варсавва и Сила, посланники, выступавшие посредниками между общинами Иерусалима и Антиохии (Деян 15. 22), также названы «пророками» (Деян 15. 32). На примере Елимы Вариисуса представлен образ лжепророка (Деян 13. 6–11).

Откровение Иоанна Богослова. Автор (о проблеме авторства см. в ст. *Иоанна Богослова Откровение*) не называет себя прямо П., но утверждает, что пишет «пророчество» (Откр 1. 3; 10. 11; 19. 20; 22. 7, 10, 18–19), и сам считает себя собратом «пророков» (Откр 22. 9).

В последнее время, с кон. XX до нач. XXI в., имела место интенсивная дискуссия между учеными, которые относят Откровение к апокалиптическому жанру (Д. Хилл, Г. фон Рад, А. Сатаке и др., см. в ст. *Апокалиптика*), и теми, кто подчеркивают пророческий характер текста (*Schüssler-Fiorenza*. 1980. P. 106–124; *Mazzaferrri F. D.* The Genre of the Book of Revelation from a Source-Critical Perspective. В.; N. Y., 1989. P. 85–156; *Malina B. J.* On the Genre of Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys. Peabody (Mass.), 1995; *Theissen G.* Die Entstehung des NT als literaturgeschichtliches Problem. Hdlb., 2007). В целом принадлежность автора к древнехрист. П. в науке признана (ср. уже: *Schüssler-Fiorenza*. 1980; *Aune*. 1989), однако вопрос о границе между жанрами, судя по всему, окончательно ответа не получил. Несмотря на очевидный акцент на характерных для пророческого жанра элементах в тексте Откровения Иоанна, исследователи (даже признающие близость Откровения к пророчеству) не отвергают его принадлежность к апокалиптике (см.: *Kowalski*. 2010. P. 261). (О трудности точного разграничения жанров см.: *Hill*. 1972.) В то время как язык, образный мир, детерминизм, дуализм, тема близкого Суда, тема борьбы Церкви с сатаной должны указывать на близость жанра к иудейской апокалиптике (*Ibid.* P. 402), надежными критериями для пророчества считается отказ автора от характерной для апокалиптики псевдонимности, от тайного знания и запечатывания пророчества до срока (ср.: Откр 22. 10 и Дан 7. 26; 10. 4; 12. 4) (*Theissen G.* Die Entstehung des NT. Hdlb., 2007. S. 258–266; *Hill*.

1972. P. 403), а также ряд содержательных особенностей: обличение зла, наставление о добре, описание пророческого дара, пророческий интерес к интерпретации событий того времени, когда пишет автор (*Hill*. 1972. P. 404–405), а не к концу истории (ср.: Деян 1. 17–18; *Hill*. 1972. P. 416).

О пророческой природе текста Откровения должны свидетельствовать и отношение автора к традициям ветхозаветных П., и само их влияние на текст Откровения (пророков Даниила, Иереми, Исаии, Захарии и Иезекииля — библиогр. см.: *Kowalski*. 2010. P. 261–263). Подобно ветхозаветным П., Иоанн призван к пророческому служению, ему даются видения, он слышит голос Духа (Откр 1. 10; 4. 2; 17. 3; 22. 6) и призывает к этому своих адресатов, к-рых называет П. (Откр 2. 7, 11, 17, 29; 3. 6, 13, 22). Содержание его пророческого послания — свидетельство об Иисусе (Откр 19. 10), так что в этом случае можно говорить о христологическом пророчестве (*Kowalski*. 2010. P. 292–293). (Подробнее см. в ст. *Иоанна Богослова Откровение*.) Сам автор не только иудеохрист. П., но, возможно, и глава про-



Видение ап. Иоанна Богослова.
Икона. XVIII в. (?)
(ИТТ)

роческой школы (ср.: Откр 22. 6, 9; см.: *Aune D. E.* Revelation. Dallas, 1997. Vol. 1. P. LIII–LIV).

Ветхозаветные П. в текстах Нового Завета. Характерными чертами раннехрист. отношения к ветхозаветному пророчеству являются его оценка в свете нового откровения и соответствующее толкование пророческих книг (об этом см. также в ст. *Герменевтика библейская*).



Прор. Иоиль.
Ростись ц. Успения Богородицы
мон-ря Грачаница. Ок. 1320 г.
Фото: BLAGO UFund, USA/Serbia

«Законом и пророками» в НЗ названо все Свящ. Писание (Мф 5. 17; 7. 12; 11. 13; параллельные места: Лк 16. 16; Мф 22. 40; Лк 16. 29, 31; Ин 1. 45; Деян 13. 15; Рим 3. 21 и др.; ср. уже 2 Макк 15. 9; 4Q397). Неск. раз «пророки» обозначают все Писание ВЗ (Лк 24. 25; ср.: 24. 27; Евр 1. 1; позже сщмч. Иринея, еп. Лионский (*Iren. Adv. haer. II 34. 4*), называет историю творения пророческим словом, к-рое Бог сказал через П. (ср.: Деян 3. 18, 21; Евр 1. 1; 2 Петр 1. 21)). В целом представление о пророчестве вполн. получает расширение: пророческими текстами., напр., считаются псалмы (*Iren. Adv. haer. III 16. 3* и др.; часто у Феодора Мопсуестийского — см. в ст. *Псалтирь*), тексты Давида (ср.: *Tertull. De resurr. 20*) или все Писание (ср.: *Clem. Alex. Strom. VII 96* и др.), т. е. центральные персонажи ВЗ фактически рассматриваются как П., в дополнение к их основным функциям (Моисей, Давид). Мессиянские предсказания П. исполнились в Иисусе (Мф 1. 22; 2. 6, 15, 17–18; 3. 2; 4. 14–16; 8. 17; 12. 17–21; 13. 35; 21. 4–5 и др.). По имени в НЗ названы Енох (ср.: Иуд 14–15), Моисей, Самуил, Илия, Елисей, Исаия, Иеремиа, Осия, Даниил (к-рый в масоретском каноне не входит в разд. «Пророки», но относится к «Писаниям»),

Иоиель, Иона, а также Валаам и Давид. Без упоминания имени П. цитируются Иезекииль, Амос, Михай, Аввакум, Захария и Малахия. Страдание и смерть П. (важный тоpos поздней девтеронимистской истории, см. в ст. *Исторические книги*) связывается в НЗ с христ. мученичеством (Откр 6. 9–11; см. ст. *Мученики*) и становится прообразом христ. жизни (Мф 5. 11; 1 Фес 2. 15; Деян 7. 52; Евр 11. 36–40; Иак 5. 10 и др.).

В памятниках древней Церкви. Маргинализация пророчества во II–III вв. Очевидно, можно говорить об определенной маргинализации пророчества (*Luz. Stages. 2018. P. 174–175*) и даже об исчезновении его из общинной жизни как «служения» или как «статуса», но не как харизмы (*Frenschkowski. 2018. Sp. 309–311*). Вопрос о причинах этого явления остается, однако, дискуссионным, с окончательной ясностью на ряд вопросов источники не позволяют дать ответы (см.: *Wünsche. 1997; Kraft. 1977; Schöllgen. 1999*). Тем не менее неск. гипотез, объясняющих этот процесс, в лит-ре получили достаточное распространение.

Иногда считают, что исчезновение пророчества было обусловлено конкуренцией между институционализированным и харизматическим служением (*Aune. 1983. P. 189*), в частности между епископами и П. (*Ash. 1976*), в результате чего пророческая харизма была интегрирована церковным служением (ср.: *Ign. Ep. ad Philad. 7. 1–2; 1 Тим 4. 14; 2 Тим 1. 6, 14*). Помимо этого, на вытеснение пророчества, как полагают, могли оказать влияние формирование канона НЗ и др. ограничительные процессы в ранней Церкви (ср., напр.: *Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Tüb., 1909⁴. Bd. 1. S. 386–387*), а также заметный сдвиг в церковной жизни от признания авторитета харизмы в сторону признания авторитета учения, когда пророк становится учителем (*Wünsche. 1999. S. 300*). Наконец, исчезновение странствующих П. объясняют тем, что во II в. оно было частью более общего процесса упадка института странствующих харизматических проповедников (в т. ч. *киников*, метрагиртов и др.), что стало следствием распространения среди них финансовых злоупотреблений и усилило тем самым скептицизм по отношению к авторитету П. (*Schöllgen. 1999. S. 115;*

ср.: *Iren. Adv. haer. IV 33. 6; Iust. Martyr. Dial 82. 1*).

Ни одна из гипотез, однако, не предлагает удовлетворительных ответов на все вопросы, возникающие при анализе источников. Против представления о конкуренции между институциональным служением и пророчеством во II в. говорят уже свидетельства ранних источников (ср.: 1 Тим 4. 14) о епископах как обладающих даром пророчества — о сщмч. *Поликарпе Смирнском* (*Martyr. Polyc. 16. 2*), сщмч. *Игнатии Богоносце* (*Ign. Ep. ad Philad. 7. 1–2*), возможно, о свт. *Мелитоне Сардийском*, авторе книги о пророчестве (др. примеры бесконфликтного сосуществования П. и церковных служителей — *Didache. 15. 1* (о сослужении епископов и П.), *Herm. Pastor. II 11. 9* (о получении истинным П. вдохновения на богослужении), ср. также представление о действии пророческого Духа при рукоположении епископов и священников в *Trad. Ap. 3. 7* и др.). В антимонтанистских дискуссиях легитимность пророчества как такового не ставилась под сомнение, отвергалась в основном экстатическая практика монтанистов. П., как харизматики, не избирались на свое служение, оставаясь, т. о., внешними по отношению к церковной иерархии (ср.: *Luz. Stages. 2018. P. 176*).

Тезис о формировании канона НЗ как основной причине относительного упадка раннехристианского пророчества также не может быть окончательно обоснован свидетельствами источников (монтанист Тертуллиан был сторонником составления канона; это можно сказать и о др. монтанистах — *Epiph. Adv. haer. [Panarion.] 48. 3*). Наконец, модель Г. Шёлльгена, видимо, не объясняет присутствие пророчества в более позднее время (ср.: *Tertull. De anima. 9. 4*) и его возрождение в аскетике (см.: *Frenschkowski. 2018. Sp. 331–336*).

Понять упадок пророчества как следствие одной причины, судя по всему, невозможно. Само представление о «затухании» раннего христ. пророчества, по мнению исследователей, может указывать не на исторический факт, но либо на веру в завершение пророческих откровений (имеющую цель защитить Церковь от конкурирующих групп, претендующих на обладание Откровением), либо на религ. чувство утраты вели-

кого прошлого (*Idem. 1995. S. 108–246; Idem. 2018. Sp. 310–314*).

Мужи апостольские. Дидахе. В этом, одном из самых ранних памятников послепостольской Церкви (о проблемах датировки см. в ст. *Дидахе*), содержащем в основном наставления по устройству общинной жизни (*Didache. 6–15*), автор упоминает служение П. и говорит о важной роли, к-рую они играют в христ. общине. В деятельности этих проповедников начинают замечать злоупотребления (когда дар пророчества используется для личной выгоды), поэтому приводятся регулирующие деятельность П. предписания, даже более развернутые, чем наставления об апостолах и об учителях (о последних см. в ст. *Учитель Церкви*).

Тема пророчества появляется в тексте после описания чина *Евхаристии* (*Didache. 9. 1–10. 6*), к-рый, видимо, не исчерпывался краткими молитвами, судя по небольшому комментарию в *Didache. 10. 7*, П. предоставляется возможность благодарить (εὐχαριστεῖν), «сколько хотят» (ср. об участии П. в благословении трапезы в *Didache. 11. 9*). Возможно, речь в данном случае идет о позволении П. совершать благодарение в свободной форме, игнорируя принятые формулы (см. в ст. *Евхаристия*), и это может указывать на то, что данное явление было не спорадическим, но происходило в определенное время и подчинялось правилам.

Ответ на вопрос о природе авторитета христ. П. дает критерий, по которому различаются истинные и ложные П. (*Didache. 11. 1–2*). Роль истинного пророка в Церкви в высшей степени важная — в его служении община видит присутствие Бога в ее жизни. Статус пророка очевиден, если говорится, что оспаривать слова пророка, сказанные им «в Духе», — непростительный грех (*11. 7*). И все же некоторые пророчества, даже произнесенные «в Духе», нельзя принимать без проверки (*11. 12*). Критерием истинного пророчества является согласие того, чему учит пророк, с учением христианской общины (*11. 1*). Но даже и такой пророк может оказаться ложным, «если он не делает того, чему учит» (*11. 10*). Другие критерии истинности связаны с жизнью пророка: хранит ли он «пути Господни» (*11. 8*; ср.: *Herm. Pastor. 11. 8; Мф 7. 15–20*), является



ли бескорыстным в своих наставлениях (Didache. 11. 9, 12).

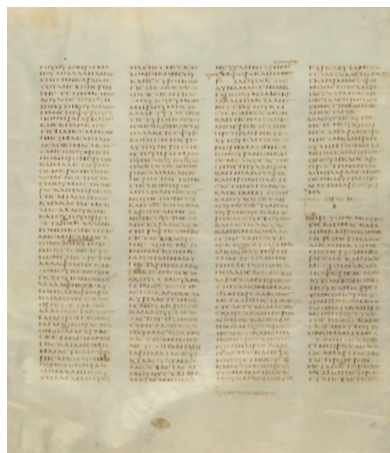
Среди исследователей нет единства в понимании еще одного описанного в тексте случая в поведении пророка — Didache. 11. 11: истинный пророк, «созидающий таинство Церкви в мире (ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας), но не учащий делать то, что сам делает, не должен быть судим вами, ибо он суд имеет у Бога, ибо так поступали и древние пророки». Считается, что либо речь может идти о символическом действии по образцу ветхозаветных П., либо подразумевается весь образ жизни пророка (см.: *Niederwimmer K. The Didache: A Comment.* Minneapolis, 1998. P. 180–181 [Библиогр.]; см. также: Писания мужей апостольских / Пер.: А. Г. Дунаев, В. В. Асмус и др. М., 2008. С. 56. Примеч. В).

Содержание проповеди П. и их функции в общине не описаны, однако отмечается, что они благословляют трапезу (Didache. 10. 7; ср.: 11. 9), наставляют как заботиться о бедных (Didache. 11. 9, 12), назидают в нравственности (ср.: Didache. 11. 10). П., проживающие в общине, имеют право на материальную поддержку общины (Didache. 13. 1–3, ср.: Мф 10. 10). Названная причина — «потому что они ваши первосвященники» (Didache. 13. 3) — с одной стороны, служит обоснованием использования в христ. общине ветхозаветного предписания о начатках, с др. стороны, это еще раз подчеркивает высокий статус П.

Предписание Didache. 15. 1–2 об избрании епископов и диаконов, «достойных Господа», к-рые совершают для Церкви служение П. и учителей (λειτουργοῦσι... τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων), регулирует отношения между П. и учителями и избранными церковными служителями (епископами, диаконами). Обе группы, судя по всему, участвуют в совершении Евхаристии, «святой Жертвы», поэтому должны быть готовы служить вместе и сотрудничать друг с другом (*Niederwimmer K. The Didache.* Minneapolis, 1998. P. 201–202), к избранным нужно относиться с таким же почтением, как и к действующим в общине П. и апостолам (ст. 2). В целом предписание Didache 15. 1–2 иллюстрирует краткое замечание в Didache. 10. 7 (позволение П. благодарить, сколько хотят) и демонстрирует ситуацию в Церкви, когда «свободная

харизма пророков все еще действует» (см.: *Niederwimmer K. The Didache.* Minneapolis, 1998. P. 164).

«Пастырь» Ермы. Вопрос о датировке и месте создания «Пастыря» Ермы остается дискуссионным, хотя можно говорить о доминирующей в научной лит-ре т. зр., согласно к-рой текст появился в 1-й пол.



Пастырь Ермы.

Лист

из Синайского кодекса. IV в.

(Lond. Brit. Lib. Add. 43725. Fol. 341r)

II в. и воспроизводит связанные с Римом традиции, уходящие корнями в кон. I в. (об этом см. в ст. *Ерма*, а также: *Osiek C. C. The Shepherd of Hermas: A Comment.* Minneapolis, 1999. P. 18–20; *Maier H. O. The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius.* Waterloo (Ont.), 2002². P. 55–58). Автор не претендует на то, чтобы его видения и наставления рассматривались как предписания авторитетного церковного служителя с офиц. иерархическим статусом, он — бывший раб и кающийся грешник. Его авторитет — духовный авторитет пророка (хотя таковым он себя не называет), т. к., согласно полученному в сонном видении наставлению, Ерма должен передать откровение в др. города, и в первую очередь рим. Церкви (*Herma. Pastor.* II 4. 2–3), и призвать христиан к покаянию (*Jefford.* 2010. P. 309, 310; *Aune.* 1983. P. 218, 299–310; против пророческой идентичности Ермы — см.: *Brox N. Der Hirt des Hermas.* Gött., 1991. S. 19–22).

Ситуация, описанная в Mandatum XI, главе, посвященной истинному и ложному пророчеству, возможно, схожа с той, что известна из Дидахе, т. к. в обоих источниках речь идет о критериях определения природы

пророчества (ср.: *Didache.* 11. 8–12; ср.: Мф 7. 15–20). Автор «Пастыря» мог использовать Дидахе как источник или заимствовать материал из традиции (*Dibelius M. Der Hirte des Hermas.* Tüb., 1923. S. 536–543, 634–635; *Reiling.* 1973), но в его изложении проблема описана несколько шире и с иными акцентами (*Jefford.* 2010. P. 310). В XI 1–6 описывается ситуация, когда лжепророк отделился от общины, но к нему приходят нек-рые ее члены. Прорицатель своими делами губит здравый смысл (διάνοιαν) верующих (ст. 1b). К нему с целью услышать прорицание о будущем (ὡς ἐπὶ μόντιν ст. 2a; ο μόντις см.: *Aune.* 1983. P. 23–48; *Reiling.* 1973. P. 79–96; в целом о языческой мантике — *Приходько.* 1999) приходят неустойчивые в вере (διψύχοι), уподобляющиеся, т. о., языческим идолопоклонникам (ст. 4). «Сильные в вере» так не поступают (ст. 4a). Важно здесь то, что члены общины сами спрашивают лжепророка и ждут от него ответа (ст. 4c). Но Дух, «который отвечает на вопросы согласно желаниям человеческим, есть дух земной, легкомысленный» (ст. 6a). Хотя лжепророк может говорить и правду, но его слова — от диавола, «дабы привлечь... праведных» (ст. 3; ср.: *Didache.* 11. 10). Поэтому один из признаков, по к-рому определяется природа истинного пророчества: «Всякий дух, Богом данный, не дожидается расспросов, но, имея Силу Божественную, говорит все сам, потому что он свыше, от Силы Духа Божия» (ст. 5).

Если ложь псевдопророка (проповедующего вне собраний) очевидна из-за сходства его действия с практикой языческих оракулов, то ситуация, когда он начинает прорицать в самой Церкви, требует более подробных разъяснений (стихи 7–21). То, что на собрании общины он не может произнести ни слова (ст. 14–15), — скорее всего идеальная модель, как показывает сказанное автором в ст. 13: в реальности он избегает собраний, пророчествуя членам общины «в местах потаенных» (*Hahn.* Prophetie. 2006. S. 661). Поэтому и для автора, и для общины так важен критерий истинного пророчества. Акцент здесь ставится не на достоверности пророчества, но на обладании истинным Духом; этот дар должен быть отражен в образе жизни пророка: «По делам узнавай человека, который имеет Дух Божий»



(ст. 7; ср.: Didache. 11. 8b). Его добродетели перечисляются в ст. 8a: «...он спокоен, кроток и смирен, удалится от всякого зла и суетного желания этого века, ставит себя ниже всех людей»; он говорит только тогда, «когда угодно Богу», и «никому не отвечает на вопросы» (ст. 8b). Роль истинного пророка («имеющего Дух Божий») на собрании общины описывается в статьях 9–10: после церковной молитвы «ангел пророческого Духа» «исполняет этого человека Духом Святым» и он говорит людям «как угодно Господу» (ср.: 1 Кор 14. 26–29). Лжепророк (ст. 11–12) возвышает себя, стремится к первенству, дерзок, болтлив, живет в роскоши и удовольствиях, пророчесствует только за плату. Последнее «не свойственно пророку Божию... в поступающих таким образом обитает дух земной» (ст. 12).

Лжепророк служит духовным авторитетом для тех, кто легко отделяется от основной традиции общины. В таких людях нет Духа Божиего, они пусты как же, как и их лжепророки (ст. 13–17).

Другие памятники I–III вв.

Сщмч. Игнатий Богоносец упоминает ветхозаветных П., к-рые предсказывали Христа (*Ign. Ep. ad Magn.* 8. 2; 9. 2; *Idem. Ep. ad Smyrn.* 7. 2b), но и сам выступает как исполненный духом проповедник; для обозначения епископата термин «пророки» он не использует (ср.: *Idem. Ep. ad Philad.* 7. 1–2). В Одах Соломона нашло отражение представление о том, что пророческий дух вдохновляет не только оракулов, но и создателей гимнов (ср.: 1 Кор 14. 15; Кол 3. 16; Еф 5. 19; ср. Благодарственные гимны пророческого Учителя из Кумрана). Сборник из 42 гимнов одного автора, судя по всему, претендует на пророческое вдохновение. В нек-рых из них Христос говорит от 1-го лица, как в Откровении Иоанна Богослова, ср. заключительный гимн, выражающий пророческое самосознание автора (*Odae Solomon.* 42. 6): «Тогда я встал и был с ними, и буду говорить их устами».

Несмотря на ряд свидетельств об изменении отношения к служению П., в источниках II–III вв. упоминаются нек-рые лица, названные П. После известных из кн. Деяния св. апостолов Агава, Иуды, Силы и дочерей Филиппа авторы этого периода называют по именам только Амния (из Филадельфии) (Аноним в:

Euseb. Hist. eccl. V 17. 3) и Квадрата (*Ibid.* III 37. 1; V 17. 2–4; ср.: III 3. 2); сщмч. Поликарпа Смирнского (считался в общине διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς «учителем апостольским и пророческим» — *Martyr. Polyc.* 16. 2, в данном случае хвалебная характеристика религ. лидера, хотя сщмч. Поликарпу приписывается и пророческое предвидение собственной гибели — *Martyr. Polyc.* 12) и свт. Мелитона Сардийского (Тертуллиан в: *Hieron. De vir. illustr.* 24. 3).

Мч. Иустин Философ понимает пророчество (имея в виду прежде всего пророков ВЗ) как способность предсказать будущее и/или как слова Бога или Христа, записанные П. (*Iust. Martyr.* 1 *Apol.* 36. 1–2; ср.: *Idem. Dial.* 7. 1). В его списке духовных даров заметно отличие от перечисленных ап. Павлом (ср.: 1 Кор 12. 6–8): разум (σύνεσις), совет (βουλή), сила (ἰσχύς), врачевание (ἰαστις), предведение (πρόγνωσις), учение (διδασκαλία), страх Божий (φόβος θεοῦ) (*Iust. Martyr.* *Dial.* 39. 2), т. е. пророчество (προφητεία) здесь больше не упоминается. В др. месте он, однако, указывает на присутствие пророческих даров в Церкви, подчеркивая, что они исчезли в иудаизме, хотя не приводит при этом примеров христ. пророчества (*Ibid.* 82. 1–2; ср.: *Ibid.* 88. 1). В Церкви исполнено ветхозаветное пророчество (последний пророк ВЗ — Иоанн Креститель: *Ibid.* 51. 2; 52. 3).

Интересно свидетельство сщмч. Иринея Лионского (ср.: *Frenschkowski.* 2018. Sp. 318–319). Он описывает ситуацию в Церкви его времени, и, похоже, мало, что изменилось по сравнению с периодом апостолов: упоминаются экзорцизмы, видения, пророчества, исцеления и даже воскресения (ср.: *Iren. Adv. haer.* II 32. 4; ср.: *Euseb. Hist. eccl.* V 7). В *Iren. Adv. haer.* V 6. 1 он говорит: «Подобным образом и мы слышали многих братьев в Церкви, которые имели пророческие дарования и чрез Духа говорили разными языками, и для общей пользы выводили наружу сокровенные (тайны) людей и изъясняли таинства Божии» (ср.: 1 Кор 2. 6–9). Однако, судя по всему, в *Iren. Adv. haer.* III 11. 9 он сожалеет об исчезновении пророчества в Церкви, когда упрекает еретиков в том, что они объявляют себя (псевдо)пророками и лишают, т. о., Церковь дара пророчества. Борьба с лжепророками не должна

приводить к отрицанию истинного пророчества в Церкви. Пророчество является выражением милости Божией (*Ibid.* IV 33. 6; ср.: I 13. 4), но подчинено церковному институциональному служению (*Ibid.* V 7. 2–8. 1).

Климент Александрийский рассматривает пророчества и исцеления как остающиеся в Церкви неизменные «знаки Духа» (*Clem. Alex. Strom.* VII 16). Ориген говорит о своем времени: большая часть «великих даров» присутствует в Церкви только в виде «следов» (ἵχνη) Св. Духа (*Orig. In Proverb. fragm.* 1. 6 // PG. 13. Col. 25)), среди них и пророчество (*Idem. Contr. Cels.* 1. 46). Сщмч. Киприан Карфагенский, как поздний представитель еще харизматического понимания церковного служения, сообщал общине о полученных им видениях и пророческих вразумлениях (ср.: *Cypr. Carth.* Ep. 9. 4; 68. 9); в русле африкан. традиции он видел и пророческий сон с указанием на его судьбу (*Ponticus. Vita Sycriganii.* 12).

В агиографических источниках

пророческие видения упоминаются в связи мученичеством (напр., *Martyr. Polyc.* 5. 1–2) (см. *Мученики*). Видения и духовные откровения считаются свидетельством того, что первоначальные апостольские дары Св. Духа все еще сохранялись в Церкви (*Pass. Perp.* 1. 4–5). Особенно важно это для африканцев: «Страсти Перпетуи» и более поздние африкан. тексты той же направленности содержат множество описаний снов, видений и предсказаний, для них также характерен мотив деятельного присутствия высшей силы в человеке (мученике), даже если это необязательно выражается в пророческом даре. Лукиан Самосатский пишет, что мч. Пирегрин почитался палестинскими христианами и как пророк (*Lucian. De morte Peregrini.* 11).

Вознесение Исаии, важный памятник по истории христ. пророчества, является раннехрист. апокрифом (нач. или ок. сер. II в.), к-рый в основе содержит иудейский материал (см. в ст. «Исаии пророка вознесение»). В научной лит-ре нет ясности в вопросе о том, в какой степени этот текст можно рассматривать как свидетельство очевидца о традиции и опыте раннехрист. экстатического пророчества или речь здесь может идти лишь о лит. факте, т. е. фикции с целью подчеркнуть авторитет, к к-рому община «делателей

праведности» возводила свое возникновение (см.: *Bremmer*. 2017. P. 94). Исследователи, рассматривающие памятник как отражающий реальный опыт общины и ее традиции, полагают, что текст возник в пророческой общине, центральной фигурой мифологии которой был прор. Исаия (Asc. Is. 3. 8–9) (*Bremmer*. 2017. P. 92–94). Считается, что община, возводящая свое возникновение к прор. Исаии, могла собраться в горах недалеко от Иерусалима, ее члены имели характерную одежду из шкур животных (вретиче), питались горными травами (Asc. Is. 2. 8–11 // *CCSA*. 7. P. 51–53; ср.: Мк 1. 6; Евр 11. 37); обозначали себя как П. (Asc. Is. 2. 10, 12 // *CCSA*. 7. P. 52). Судя по всему, они верили, что их служение — знак присутствия в общине Св. Духа (*Bremmer*. 2017. P. 93) и, возможно, считали себя группой истинных христиан («*der eigentliche Kern der Christenheit*» — *Harnack A., von*. *Kleine Schriften zur Alten Kirche*. Lpz., 1980. Bd. 1. S. 341–345, здесь S. 344). Истинным П., живущим в горах, противостоят лжепророки в горах (особ.: Asc. Is. 2. 11–15).

Монтанизм. Значительным явлением в истории раннехрист. пророчества, существенным образом повлиявшим на его восприятие, стало возникшее в Зап. Фригии движение *монтанизма* — «новое пророчество», начавшееся, вероятно, в 60-х гг. II в. (*Trevett*. 1996. P. 32–45). Характерной его чертой была очевидная претензия на превосходство в складывающейся церковной иерархии (ср.: *Tertull.* *De carn. Chr.* 2. 3 // *SC*. 216. P. 214, где в полемике с Маркионом по вопросу об авторитете в Церкви Тертуллиан последовательно называет: пророк, апостол, апостольский муж (ученик) и «только христианин»; приоритет П. здесь может указывать на сближение автора с монтанизмом). Самопонимание монтанизма как «нового пророчества» свидетельствует о претензиях его лидеров на авторитет, выше, чем тот, на который обычно претендовали ранние христ. П. Видимо, это связано с особенностями монтанистского понимания пророческого вдохновения и экстаза (ср. Аноним в: *Euseb.* *Hist. eccl.* V 16. 7; 17. 2 (παρέκστασις), это иступление не соответствует церковной практике; возможно, было связано и с возрождением глоссолалии — см.: *Trevett*. 1996. P. 92). Новое пророчество, согласно монтанистам,

корректирует и в перспективе заменяет старое (ВЗ и НЗ), потому что оно совершеннее и ближе к истине. Старое пророчество постепенно подготовило людей к восприятию более полного откровения, но религ. жизнь должна питаться не традицией, а актуальными откровениями свыше, которые передаются через монтанистских П. Монтанизм следовал здесь модели вдохновения, определенной эллинистической мантикой (см.: *Frenschkowski*. 2018. Sp. 315–316). Монтанистские пророчицы и П. говорили от имени Бога, Христа или Св. Духа, но это отождествление было, судя по всему, функциональным (*Trevett*. 1996. P. 79). Еще одна особенность «нового пророчества», сближающая его с традиционным, — активная миссионерская деятельность (*Euseb.* *Hist. eccl.* V 18. 2, ср.: *Ibid.* 1; о полемике с монтанистами и об осуждении их см. в ст. *Монтанизм*).

Псевдодоклиментины. П. упоминаются в Псевдодоклиментинах (см. в ст. *Климент*, сщмч., еп. Римский). Главная особенность понимания истории П. в этом памятнике — представление о библейском пророчестве как истории явлений в разных образах единого «истинного пророка», обладающего полнотой божественного Откровения (ср.: *Ps.-Clem.* *Hom.* II 18–19; III 17–28; 20. 2) (*Frenschkowski*. 2018. Sp. 321–323). Истинный пророк — это тот, кто предвидит будущее, тайные мысли людей, прорицает всегда ясно и недвусмысленно (*Ps.-Clem.* *Hom.* III 11. 2–3). Все манифестации истинного пророка образуют 7 столпов мира: это Адам, Енох, Ной, Авраам, Исаак, Иаков, Моисей (*Ibid.* 18. 13–14; ср.: *Idem.* *Recogn.* 2. 47; 3. 61). Помимо этой, «мужской», линии П. существует меньшая, «женская» (*Idem.* *Hom.* II 15–17), линия, которую составляли некоторые фигуры ветхозаветной истории, пользовавшиеся меньшим авторитетом (помимо ее первой представительницы, *Евы* (ср.: *Ibid.* III 22, 25), к ним, напр., относятся Аарон, Илия). Кульминацией «мужской» линии стал Иисус, «женская» линия заканчивается на Иоанне Крестителе (*Ibid.* II 17. 1–2; *Idem.* *Recogn.* 1. 54. 60–63).

Теологическое понимание П. Пророчество часто понимается как откровение того будущего или настоящего, которое человек не может видеть и предугадать естественным образом

(*Tertull.* *Adv. Marcion.* V 15. 5; ср.: *Ibid.* II 5. 4; *Idem.* *Apol. adv. gent.* 18. 5; ср.: *Clem. Alex.* *Strom.* II 12 (54. 1) — здесь оно может касаться и прошлого; *Aug.* *Contr. Faust.* XVI 18 // *CSEL*. 25. Pt. 1. P. 459; ср.: *Idem.* *In Ps.* 131. 11 // *CCSL*. 40. P. 1917); основано оно на божественном даре (*Tertull.* *De anima.* 9. 3–4; ср.: *Idem.* *De monog.* 4. 1; о пророчестве как об одном из даров Духа см.: *Basil. Magn.* *De spirit.* 9. 23). Ориген в полемике с Цельсом (ср.: *Orig.* *Contr. Cels.* III 25; IV 88–96; VII 3–11; VIII 45–46) подчеркивал, что языческая мантика отличается от пророчества природой вдохновения: в одном случае оно исходит от злых демонов, в другом — от Св. Духа (*Ibid.* III 2; IV 92–95; VII 3–4). Понять пророка, согласно Оригену, может только тот, кому тот же пророческий Дух дает такую способность (ср.: *Greg. Thaum.* *In Orig. or. rapenur.* 15 (179): «Одна и та же сила необходима и для пророчествующих и для слушающих пророков, и никто не может слушать пророка, если ему не дал разумения Своих речей Сам Дух, действовавший в пророках»).

Согласно Тертуллиану, через вдохновенного Божественным Духом человека «говорит Бог» и это происходит, только когда человек пребывает «в экстазе» (*Tertull.* *De anima.* 48. 3–4; ср.: *Ibid.* 21. 2; 45. 3; *Idem.* *Adv. Marcion.* IV 22. 4; V 8. 12), «лишается чувства» и его разум отступает (*Idem.* *Adv. Marcion.* IV 22). Иначе это видит блж. Августин. Рациональное сознание пророка в момент пророчества не теряет силу, но просвещено Св. Духом и возносится «столь высоко, что не посредством ангелов, а себя самих (пророков. — *К. Н.*) созерцают причины будущих вещей в самом высшем средоточии всего» (*Aug.* *De Trinit.* IV 22).

Толкователь пророческого текста участвует в самом пророчестве, поскольку он делает понятным прежде многими непостижимое (*Ambrosiaster.* *In 1 Cor.* 14. 4 // *CSEL*. 81. Pt. 2. P. 150). Так, примером истинного толкователя для свт. Григория Богослова служит тот, кто способен постичь «глубокий смысл пророка» (*Greg. Nazianz.* *Or.* 2. 107). Некоторые авторы связывают дар пророчества с учением. Свт. Иоанн Златоуст (*Ioan. Chrysost.* *In 1 Cor.* 32. 2), объясняя то, что ап. Павел в списке служений называет П. прежде апостолов, пишет: «...он разумеет не про-

сто пророков, но таких, которые посредством пророчества и учат и говорят все к общему назиданию» (ср.: *Idem.* In 2 Tim. 8). Свт. Кирилл Александрийский понимает данный ученикам на Пятидесятницу дар пророчества прежде всего как дар истинного толкования ветхозаветных свидетельств о Христе (*Cyr. Alex.* In Joel. 2. 28–29; ср. у Амвросиаста — CSEL. 81. Pt. 3. P. 98–100: как епископы продолжают служение апостолов, так и толкователи — служение П.; *Aug. Tract.* in Ioan. 9. 17 // CSSL. 36. 99–100; *Idem.* De civ. Dei. X 32: роль П. в истории спасения состоит в предсказании о Христе для блага всех народов). Мн. авторы интерпретируют некоторые тексты ветхозаветного закона аллегорически, рассматривая их как пророчества (напр., заповеди о пище, см. уже: *Clem. Alex.* Strom. V 51. 1 – 52. 1).

Свт. Григорий Богослов подчеркивал, что служение П. является образцом для священников и епископов (*Greg. Nazianz.* Or. 2); как и в случае П., их судьба зависит от того, в какой степени они предают себя Св. Духу (в качестве примера несовершенной преданности приводится история Саула — *Ibid.* Or. 9. 2).

В аскетической литературе. В христианской агиографической литературе начиная с IV в. отражается представление о том, что дар пророчества не исчез в Церкви, жизни ветхозаветных П. служат образцами для авторов жизнеописаний многих христ. подвижников. Так, автор Жития свт. Амвросия Медиоланского рассказывает, как спящему младенцу Амвросию на уста сел рой пчел, что было воспринято как прообразование его будущего красноречия (*Paulin. Mediol.* Vita Ambros. 3; ср.: Притч 16. 24); свт. Амвросий воскрешает мальчика по примеру прор. Елисея (*Paulin. Mediol.* Vita Ambros. 28; ср.: 4 Цар 4); некоему еретiku ариану дается видение, как во время богослужения ангел шепчет свт. Амвросию слова, которые он пересказывает в проповеди (*Paulin. Mediol.* Vita Ambros. 17). Слова прор. Илии «жив Господь сил, Ему же предстою пред Ним днесь» (3 Цар 18. 15) выражают принцип ежедневного аскетического подвига в Житии прп. Антония Великого (Египетского) (*Athanas. Alex.* Vita Antonii. 7. 12–13). Жизнь пророка становится образцом для собственной жизни подвижника, из-

вестного своей прозорливостью. Он знал о событиях, происходящих в отдалении, или о тех, которые еще только произойдут в будущем (*Ibid.* 58–59, 66, 82). Как Илия и Елисей, он «человек Божий» (*Ibid.* 70–71, 93). Подобные сравнения подвижников с П. очень широко распространены в лит-ре (см.: *Frenschkowski.* 2018. Sp. 332–333).

Феодорит, еп. Кирский, постоянно сравнивает чудеса христ. аскетов с чудесами апостолов и П.: тот, кто сомневается в современных ему деяниях, не может верить и совершённым в прошлом (*Theodoret.* Hist. rel. Praef.; ср.: Hist. mon. Aeg. Prol. 5; 8. 8: Христос, Который когда-то действовал через П. и апостолов, действует ныне через монахов). Прп. Симеон Столпник уже при жизни почитался как пророк (*Theodoret.* Hist. rel. 26. 12); многие источники свидетельствуют о пророчествах егип. подвижника прп. *Иоанна Ликопольского* (*Aug.* De civ. Dei. V 26; ср.: *Pallad.* Lausiac. 35; *Ioan. Cassian.* De inst. coenob. 4. 23 и др.). Примеры угодления подвижников П. известны и в западной агиографической традиции. Так, св. *Адамнан* описывает жизнь св. Колумбана (Старшего) по образцу историй Самуила и Елисея (*Adamn.* Vita Columb. 8 Praef.: Колумбан получает profeticas revelationes или profetationis gratia). Обладателями «духа пророчества» изображаются прп. *Венедикт Нурсийский* (*Greg. Magn.* Dial. II 12) и др. (см.: *Frenschkowski.* 2018. Sp. 333–336).

П. как категория христ. служения довольно рано исчезли, но обладателями пророческого дара (к-рый заключался в способности предвидения событий будущего или происшедших на отдалении) стали харизматические фигуры, святые. П. стали важнейшей категорией христ. праведников-святых: на пример П. наряду с апостолами и затем с мучениками ориентировались подвижники и их жизнеописатели; способность пророчествовать — очень распространенный атрибут индивидуальной святости, зримое доказательство избранности свыше, выражающееся в чудотворении и пророчестве.

Лит.: *Fascher E.* Prophetes: Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung. Giessen, 1927; *Bultmann R.* Die Geschichte der synoptischen Tradition. Gött., 1957³; *Friedrich G.* Prophetes // ThWNT. 1959. Bd. 6. S. 829–863; *Neugebauer F.* Geistsprüche und Jesuslogien // ZNW. 1962. Bd. 53. N 3/4. S. 218–228; *Hahn F.* Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frü-

hen Christentum. Gött., 1963. S. 351–404; *idem.* Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik: Eine Einführung. Neukirchen-Vluyn, 1998; *idem.* Die Sendschreiben der Johannesapokalypse: Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen // *Idem.* Studien zum NT. Tüb., 2006. Bd. 2. S. 557–594; *idem.* Prophetie und Lebenswandel: Bemerkungen zu Paulus und zu zwei Texten aus den Apostolischen Vätern // *Ibid.* S. 653–663; *Jeremias G.* Der Lehrer der Gerechtigkeit. Gött., 1963; *Vielhauer Ph.* Die Prophetie // NTA. 1964³. Bd. 2. S. 422–427; *Dautzenberg G.* Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der διακρισις πνευματιων (1 Kor 12, 10) // BiblZschr. 1971. Bd. 15. S. 93–104; *idem.* Urchristliche Prophetie: Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief. Stuttg., 1975; *idem.* Botschaft und Bedeutung der urchristlichen Prophetie nach dem ersten Korintherbrief (2:6–16; 12–14) // Prophetic Vocation in the NT and Today. 1977. S. 131–161; *idem.* Propheten/Prophetie. Tl. 4: NT und Alte Kirche // TRE. 1997. Bd. 27. S. 503–511; *idem.* Prophetie bei Paulus // JTh. 1999. Bd. 14. S. 55–70; *Hill D.* Prophecy and Prophets in the Revelation of St John // NTS. 1972. Vol. 18. N 4. P. 401–418; *Reiling J.* Hermas and Christian Prophecy: A Study of the 11th Mandate. Leiden, 1973; *Blenkinsopp J.* Prophecy and Priesthood in Josephus // JJS. 1974. Vol. 25. N 2. P. 239–262; *Müller U. B.* Prophetie und Predigt im NT: Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie. Gütersloh, 1975; *Ash J. L.* The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church // ThSt. 1976. Vol. 37. N 2. P. 227–252; *Kraft H.* Vom Ende der urchristlichen Prophetie // Prophetic Vocation in the NT and Today. 1977. P. 162–185; *Panagopoulos I. Th.* Die urchristliche Prophetie: Ihr Charakter und ihre Funktion // *Ibid.* P. 1–32; Prophetic Vocation in the NT and Today / Ed. I. Th. Panagopoulos. Leiden, 1977; *Dunn J. D. G.* Prophetic 'I'-Sayings and the Jesus Tradition: The Importance of Testing Prophetic Utterances within Early Christianity // NTS. 1978. Vol. 24. N 2. P. 175–198; *idem.* Jesus Remembered. Grand Rapids (Mich.), 2003; *Schlüsler-Florenza E.* Apocalypsis and Propheteia: The Book of Revelation in the Context of Early Christian Prophecy // L'Apocalypse johannique et L'Apocalypse dans le NT. Leuven, 1980. P. 105–128; *Barnett L. W.* The Jewish Sign Prophets — a. d. 40–70 — Their Intentions and Origin // NTS. 1981. Vol. 27. N 5. P. 679–697; *Aune D. E.* The Odes of Solomon and Early Christian Prophecy // *Ibid.* 1982. Vol. 28. N 4. P. 435–460; *idem.* Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World. Grand Rapids, 1983, 1991²; *idem.* Christian Prophecy and the Messianic Status of Jesus // *Idem.* Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity: Collected Essays. Tüb., 2006. P. 300–319; *Boring M. E.* Sayings of the Risen Jesus: Christian Prophecy in the Synoptic Tradition. Camb., 1982; *idem.* Christian Prophecy and the Sayings of Jesus: The State of the Question // NTS. 1983. Vol. 29. N 1. P. 104–112; *idem.* The Continuing Voice of Jesus: Christian Prophecy and the Gospel Tradition. Louisville, 1991; *idem.* Prophecy: Early Christian // ABD. 1992. Vol. 5. P. 495–502; *Satō M.* Q und Prophetie: Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q. Tüb., 1988; *Feldman L. H.* Prophets and Prophecy in Josephus // JThSt. N. S. 1990. Vol. 41. N 2. P. 386–422; *Horn F. W.* Das Angeld des Geistes: Studien zur paulinischen Pneumatologie. Gött., 1992; *Merklein H.* Der Theologe als Prophet: Zur Funktion prophetischen Redens im theologischen Diskurs des Paulus // NTS. 1992. Vol. 38. N 3. P. 402–429;



Forbes C. Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environment. Tüb., 1995; *Frenschkowski M.* Offenbarung und Epiphany. Tüb., 1995. Bd. 1: Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens; *idem.* Propheten // RAC. 2018. Bd. 28. Sp. 274–339; *Trevett C.* Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy. Camb., 1996; *Wünsche M.* Der Ausgang der urchristlichen Prophetie in der frühkatholischen Kirche: Untersuchungen zu den Apostolischen Vätern, den Apologeten, Irenäus von Lyon und dem antimontanistischen Anonymus. Stuttg., 1997; *Zimmermann J.* Messianische Texte aus Qumran: Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran. Tüb., 1998; *Приходько Е. В.* Двойное сокровище: Искусство пророчества Др. Греции: Мантика в терминах. М., 1999; *Schöllgen G.* Der Niedergang des Prophetentums in der Alten Kirche // JBTh. 1999. Bd. 14. S. 97–116; *Brooke G. J.* Prophecy // EncDSS. 2000. Vol. 2. P. 694–700; *idem.* Prophecy and Prophets in the Dead Sea Scrolls: Looking Backwards and Forwards // Prophets, Prophecy, and Prophetic: Texts in Second Temple Judaism / Ed. M. Floyd, R. D. Naak. N. Y.; L., 2006. P. 151–165; *Nasrallah L. S.* «An Ecstasy of Folly»: Prophecy and Authority in Early Christianity. Camb., 2003; *Xeravits G. G.* King, Priest, Prophet. Leiden; Boston, 2003; *Cohen N.* Philo's Scriptures: Citations from the Prophets and Writings: Evidence for a Haftarah Cycle in Second Temple Judaism. Leiden; Boston, 2007; *Foster P.* Prophets and Prophetism in Matthew // Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature. 2010. P. 117–138; *Jefford C. N.* Prophecy and Prophetism in the Apostolic Fathers // Ibid. 2010. P. 295–316; *Kowalski B.* Prophetie und die Offenbarung des Johannes?: Offb 22, 6–21 als Testfall // Ibid. 2010. P. 253–293; Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature / Ed. J. Verheyden, K. Zamfir, T. Nicklas. Tüb., 2010; *Cook L. S.* On the Question of the «Cessation of Prophecy» in Ancient Judaism. Tüb., 2011; *Хенгель М., Швеммер А. М.* Иисус и иудаизм. М., 2016; *idem (Hengel M., Schwemer A. M.).* Die Urgemeinde und das Judentum. Tüb., 2019; *Bremmer J. N.* The Domestication of Early Christian Prophecy // *Idem.* Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity. Tüb., 2017. Bd. 1. P. 81–95; *Luz U.* Die korinthische Gemeindepredigt im Kontext urchristlicher Prophetie // *idem.* Theologische Aufsätze. Tüb., 2018. S. 179–189; *idem.* Stages of Early Christian Prophecy // Ibid. S. 161–178.

К. В. Неклюдов

ПРОСДО́КА (Проскудия), мц. Эдесская (пам. 4 окт.) — см. *Доминина, Виринея и Просдока*, мученицы Эдесские.

ПРОСДО́ЦИМУС ДЕ БЕЛЬДЕМАНДИС [Просдоцимо де Бельдоманди, итал. Prosdocimo de' Beldomandi; лат. Prosdocimus de Beldemandis] (ок. 1380, Падуа — 1428, там же), итал. муз. теоретик, математик, астроном, врач. Учился в ун-тах Падуи и Болоньи, там же получил степени доктора искусств (1409) и лиценциата медицины (1411). Поскольку в Падуанском ун-те было 2 факта

(права; свободных искусств и медицины), совмещение 2 последних специализаций было обычным явлением (напр., современник и друг П. де Б., ученый, врач и инженер Джованни Фонтана — *Ревакина*. 2004). С 1422 г. (возможно, еще ранее, с 1420) и до конца жизни П. де Б. преподавал в Падуанском ун-те разные дисциплины, в т. ч. из квадривия, по к-рым оставил ряд сочинений. Помимо работ по математике и астрономии сохранились 8 его трактатов о музыке, составляющих сумму муз. теории его времени (многие в неск. авторских редакциях и поэтому названия варьируются). Очевидно влияние на них трактатов *Иоанна де Муриса* и *Маркетто Падуанского*, положения к-рых П. де Б. подробно излагал, комментировал, развивал и отчасти опровергал. Так, 2 первых трактата П. де Б. представляют подробно комментированное изложение «*Libellus cantus mensurabilis*» Иоанна де Муриса. Вслед за Иоанном де Мурисом П. де Б. передает учение о мензуральных пропорциях, о технике изоритмии, приводя различные мнения теоретиков касательно трактовки понятий колора и тальи. Интересно, что при этом П. де Б. проводит параллель с риторикой, рассматривая в широком смысле колор как украшение муз. композиции, выполненное либо посредством повторения (*repetitio*) ряда высот (*color* в узком смысле), либо ряда длительностей (*talea*) (*Пословова*. 2003).

Используя многие положения Маркетто Падуанского (особенно по части применения т. н. *musica ficta* для украшения гармонии), П. де Б. критикует предложенное им столетием ранее в «*Lucidarium*» деление целого тона на 5 частей. Со своей стороны в трактате о делении монохорда П. де Б. предложил хроматическую (хроматико-энгармоническую) звуковую систему в пределах октавы из 17 ступеней с 5 бемолями и 5 диезами, к-рая в посл. нередко воспроизводилась в музыкально-теоретических трактатах XV–XVI вв.

Особое значение имеет сравнение П. де Б. практики *мензуральной нотации* во Франции и Италии, к-рое до него никто не делал. При этом П. де Б. выступил поборником итал. способа нотации (*ars italica*), считая французский (*ars gallica*) более запутанным и многозначным, хотя и признавал его приоритет (данная

тенденция способствовала процессу диффузии и дальнейшему слиянию этих двух способов нотации). Его «Трактат о практике мензурального пения на итальянский манер» является последним важным источником по нотации итал. Треченто. В нем П. де Б. нередко критикует т. н. модернистов (*moderni*), стремясь избавиться «искусство» (здесь: практику и теорию нотации) от всего лишнего, путаного и тем самым рационализировать (ускорить) процесс чтения нотации.

В небольшом, но также важном трактате о контрапункте П. де Б. обсуждает 3 главных вопроса: 1) классификацию видов контрапункта; 2) теорию созвучий (здесь: интервалов, по оригинальной терминологии — *combinatio vocum*) и 6 правил их применения в контрапункте, к-рые обобщаются понятием *ordinatio* (ординация, букв.— управление, организация, назначение; термин используется в том же значении у более поздних теоретиков, в частности у Иоанна *Тинкториса*); 3) *musica ficta* и ее знаки (знаки альтерации) как исторически раннюю и своеобразную форму «вводнотонности», в качестве средства для обострения тяготения несовершенных консонансов в совершенные (в результате к-рой, к примеру, малая секста превращается в большую при разрешении в октаву: *e-cis¹/d-d¹*). Отталкиваясь от Маркетто Падуанского в этой проблематике, П. де Б. оказал влияние на последующих теоретиков (в частности, Уголино из Орвието, Тинкториса и др.). Высоко оценили творчество П. де Б. и математики. Так, Лука Пачоли (*Summa de arithmetica*, 1494) поместил П. де Б. среди Евклида, *Бозция*, Леонардо Пизанского (Фибоначчи), Иоанна де Сакробоско (на астрономический трактат которого «О сфере» П. де Б. написал комментарий) и др. известных математиков прошлого и современности.

Соч.: *Tractatus de contrapuncto* [1412], *Tractatus practice de musica mensurabili* [1408, на основе «*Expositiones tractatus*»], *Tractatus practice de musica mensurabili ad modum Italicorum* [1412], *Libellus monocordi* [1413], *Brevis summula proportionum* [1409] // *Coussemaker*. *Scriptorum*. 1869, 1963^r. T. 3. P. 193–261; *Expositiones tractatus practice cantus mensurabilis magistri Johannis de Muris* [? 1404] // *Prosdocimi de Beldemandis Opera*. Bologna, 1966. Vol. 1 / Ed. F. A. Gallo; *Contrapunctus* / Ed., transl. J. Herlinger. Lincoln, 1984. (Greek and Latin Music Theory; 1); *Brevis summula proportionum quantum ad musicam pertinet*, *Parvus tractatulus de modo monacordum dividendi* / Ed. and transl. J. Herlinger. Lincoln, 1987. (Greek

