

УДК 821.41
ББК 83.3(0)4+86.371

ТИПОЛОГИЯ АДАМА И ЕВЫ В НОВОМ ЗАВЕТЕ И В РАННЕХРИСТИАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

© 2018 г. О.Е. Нестерова

*Институт мировой литературы
им. А.М. Горького Российской академии наук,
Москва, Россия*

Дата поступления статьи: 09 января 2018 г.

Дата публикации: 25 декабря 2018 г.

DOI: 10.22455/2500-4247-2018-3-4-58-75

Аннотация: В статье на примере истории толкований библейского рассказа об Адаме и Еве обсуждается вопрос о новозаветных истоках христианской типологической экзегезы — специфического метода интерпретации Ветхого Завета, позволявшего обнаруживать в ветхозаветной истории образы («типы»), символически и пророчески предвосхищающие пришествие Иисуса Христа, торжество христианской Церкви и события, связанные с ожидаемым концом света и установлением Царства Божьего. Возникновение этого метода было тесно связано со складывавшимися в иудаизме эпохи Вавилонского плена представлениями о грядущем Царстве Божием, описания которого в ветхозаветных пророческих книгах строились на мотивах и образах, заимствованных из рассказа кн. Бытия о земном рае. Для новозаветных авторов, веровавших в состоявшееся пришествие ожидаемого Мессии и в то, что Царство Божье уже «близко, при дверях» (Мк. 13: 29), было естественным развить и продолжить эти аналогии, установив параллелизм между Адамом — первым человеком и Иисусом Христом — первым воскресшим из мертвых и тем самым явившимся «первенцем» нового творения. Однако попытки исследователей выявить следы типологического отождествления Адама и Христа в канонических Евангелиях не всегда убедительны. О типологии Адама-Христа можно с полной определенностью говорить только применительно к посланиям апостола Павла. Впоследствии такая модель антитетического параллелизма использовалась христианскими экзегетами при установлении типологической связи между образами Евы и Девы Марии.

Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, Новый Завет, раннехристианская литература, экзегеза, Адам, Ева.

Информация об авторе: Ольга Евгеньевна Нестерова — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 г. Москва, Россия.

E-mail: hortensius@yandex.ru

Для цитирования: *Нестерова О.Е.* Типология Адама и Евы в Новом Завете и в раннехристианской литературе // *Studia Litterarum.* 2018. Т. 3, № 4. С. 58–75.
DOI: 10.22455/2500-4247-2018-3-4-58-75



THE TYPOLOGY OF ADAM AND EVE IN THE NEW TESTAMENT AND EARLY CHRISTIAN LITERATURE

This is an open access article
distributed under the Creative
Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018. O.E. Nesterova

*A.M. Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia*

Received: January 09, 2018

Date of publication: December 25, 2018

Abstract: Basing on the history of interpretation of the biblical story about Adam and Eve, the article discusses the question of the New Testament origins of the Christian typological exegesis, a specific method of interpreting the Old Testament which allowed us to discover in the Old Testament history images (“types”) symbolically and prophetically anticipating the coming of Jesus Christ, the triumph of the Christian Church and events related to the expected end of the world and the establishment of the Kingdom of God. The emergence of this method was closely connected with the notions of the coming Kingdom of God as developed in the Judaism of the Babylonian captivity. The descriptions of the Kingdom of God in the Old Testament prophetic books were based on motifs and images borrowed from the Genesis story of the earthly paradise — the Garden of Eden where Adam and Eve lived before their expulsion. It was natural for the New Testament writers who believed in the coming of the expected Messiah and hoped that the Kingdom of God was already “near at the door” (Mark 13: 29), to develop and continue these analogies by establishing a parallelism between Adam, the first man, and Jesus Christ, the first to be resurrected from the dead and thus the “first-born” of the new creation. However, attempts made by researchers to identify traces of typological identification of Adam and Christ in the canonical Gospels are not always compelling. One can speak of the typology of Adam-Christ with complete certainty only with reference to the epistles of the apostle Paul, and this typology was of an essentially antithetical nature. Subsequently, the same model of the antithetic parallelism was used by Christian exegetes in establishing a typological connection between the images of Eve and the Virgin Mary.

Keywords: Bible, Old Testament, New Testament, Early Christian Literature, Exegetics, Adam, Eve.

Information about author: Olga E. Nesterova, PhD in Philology, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia.

E-mail: hortensius@yandex.ru

For citation: *Nesterova O.E. The Typology of Adam and Eve in the New Testament and in the Early Christian Literature. Studia Litterarum, 2018, vol. 3, no 4, pp. 58-75. (In Russ.) DOI: 10.22455/2500-4247-2018-3-4-58-75*

В системе христианской типологической экзегезы, строившейся на обнаружении в Ветхом Завете образов («типов»), расцениваемых как таинственные и пророческие предуказания на будущее пришествие Христа, фигура Адама — первого человека, сотворенного Богом, и прародителя всего человечества — занимает центральное место. Особый статус этого образа, послужившего исходной моделью, по примеру которой впоследствии конструировались толкования образов других ветхозаветных патриархов, получавших аналогичную символическую интерпретацию, объясняется тем, что сам принцип установления символического параллелизма между лицами и событиями двух исторических эпох, ветхозаветной и новозаветной, основывался на специфическом восприятии рассказа кн. Бытия о земном рае, в котором Бог поселил Адама и Еву и откуда они были изгнаны после грехопадения (см. Быт. 2: 8–20). Как показывал в своих работах Ж. Даниелу (см., например: [7, р. 3–12]), происхождение метода христианской типологической экзегезы изначально было связано с формировавшимися в иудаизме представлениями о Царстве Божьем, наступления которого на земле ветхозаветные пророки ожидали в не столь отдаленной исторической перспективе (см.: Ос. 2: 14–23; Ам. 9: 8–15; Иез. 34: 10–31), но которое в дальнейшем стало отодвигаться в эсхатологическое будущее. Описания этого грядущего Царствия, благотельного и спасительного для народа Израиля, уже в пророческих книгах строились на прозрачных аналогиях с земным раем — «садом Эдема» (евр. *gan 'eden*, в переводе Септуагинты *παράδεισος ἐν Ἐδέμ*), хотя чаще всего за подобными аналогиями стояло не столько конкретное библейское описание Эдемского сада, сколько обобщенный и поэтизированный образ последнего. Так, ожидалось, что в Царстве Божьем будут изобиловать земные плоды (ср.:

Ам. 9: 13; Иоил. 3: 18), водворится мир не только между людьми, но и между дикими животными и между зверем и человеком (ср.: Ис. 11: 5–8; Ос. 2: 18; Иез. 34: 28), истребятся болезни (ср.: Ис. 65: 20), продлятся дни человеческой жизни (ср.: Зах. 8: 4; Ис. 65: 22) или даже смерть упразднится вовсе (ср.: Ис. 25: 8), а умершие ранее оживут (ср.: Ис. 26: 19).

Наиболее яркую картину нового рая, в которой доминирует мотив прекращения распрей, вражды и смертоубийства не только среди людей, но и среди животных, рисует Книга пророка Исаии: «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи. Не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей, ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море» (Ис. 11: 6–9). Причем если у Протоисаии (Ис. 1–39) аналогия между «садом Эдема», изначально не знавшим зла и вражды, и ожидаемым Царствием лишь подразумевается, то у Девтероисаии (Ис. 40–55) она подтверждается уже на вербальном уровне: «Так, Господь утешит Сион, утешит все развалины его и сделает пустыни его, как рай, и степь его, как сад Господа; радость и веселие будет в нем, славословие и песнопение» (Ис. 51: 3); ср.: Иез. 36: 35 — «Тогда скажут: “эта опустелая земля сделалась, как сад Едемский; и эти развалившиеся и опустелые и разоренные города укреплены и населены”». А развивающий ту же аналогию и цитирующий Протоисаию Тритоисаия (Ис. 56–66) связывает ее уже не просто с историческим будущим, но с эсхатологической идеей сотворения нового мира: «Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце. А вы будете веселиться и радоваться вовеки о том, что Я творю: ибо вот, Я творю Иерусалим веселием и народ его радостью. И буду радоваться о Иерусалиме и веселиться о народе Моем; и не услышится в нем более голос плача и голос вопля. Там не будет более малолетнего и старца, который не достигал бы полноты дней своих; ибо столетний будет умирать юношею, но столетний грешник будет проклинаем. И будут строить дома и жить в них, и насаждать виноградники и есть плоды их. Не будут строить, чтобы другой жил, не будут насаждать, чтобы другой ел; ибо дни народа Моего будут, как дни дерева, и избранные Мои долго будут пользо-

ваться изделием рук своих. Не будут трудиться напрасно и рождать детей на горе; ибо будут семенем, благословенным от Господа, и потомки их с ними. И будет, прежде нежели они воззовут, Я отвечу; они еще будут говорить, и Я уже услышу. Волк и ягненок будут пастись вместе, и лев, как вол, будет есть солому, а для змея прах будет пищею: они не будут причинять зла и вреда на всей святой горе Моей, говорит Господь» (Ис. 65: 17–25).

Все эти мотивы получили дальнейшее развитие в иудейской апокалиптике, где аналогиям с раем Адама придается более отчетливый мессинский смысл, как, например, в Заветании Левия 18: 10–11, где говорится, что грядущий Мессия-Первосвященник вновь «отворит врата рая (*τοῦ παραδείσου*), и остановит меч, грозящий Адаму, и даст святым вкушать от древа жизни, и дух святости будет на них» (ср.: 3 (4) Ездр. 7: 53 (123); 8: 52; Апок. Моис. 13: 2–3; 28: 3–4; ср. также Откр. 2: 7)¹, а затем — в раввинической литературе [см.: 25, Bd. IV, S. 1144–1165]. Однако подразумеваемая этими аналогиями возможность символического отождествления Мессии с Адамом реализуется только в христианской традиции, где представление о Христе как «новом Адаме» выступает на первый план, оттесняя типологию земного рая как такового.

Некоторые исследователи усматривали следы типологии Адама-Христа в Евангелиях, в частности в рассказе Евангелия от Марка 1: 13 о сорока днях, проведенных Иисусом в пустыне, где Иисуса искушал сатана (ср. рассказ об искушении Адама и Евы змием в Быт. 3), где Он пребывал вместе «со зверями» (ср.: Быт. 1: 26, 28, где Адам поставлен владыкой над всеми животными, и Быт. 2: 19–20, где Адам символически осуществляет дарованную ему власть, нарекая животным имена; ср.: Апок. Моисея 16) и где Ему служили ангелы (ср.: Мф. 4: 11) (см.: [14; 11, S. 118–119; 23, S. 48; 8,

1 Ср. также описание рая, локализованного на небесах (а не на земле, как в других источниках), в Славянской книге Еноха, 2 Енох. 13–19, и последующее описание Царства Божьего, там же, 91: «Когда же перестанет существовать все, что сотворил Господь, и всякий человек придет на Суд Господа Великий, тогда исчезнут времена, и лет больше не будет, и ни месяцы, ни дни, ни часы более не будут сосчитываться, но настанет век единый. И все праведники, которые избегнут наказания Господнего великого, соединятся в Веке Великом, вместе соединятся праведники, и будут пребывать (там) вечно. И более не будет им ни труда, ни болезни, ни скорби, ни ожидания невзгод, ни тягот, ни ночи, ни тьмы; свет великий будет для них всегда. И стена неразрушимая в раю великом будет защитой их жилища вечного. Блаженны праведники, которые избегнут Суда Великого Господнего, ибо озарятся лица их подобно солнцу» (пер. Л.Н. Навтанович).

С. 561–570; 7, р. 8–9]). Однако само по себе сообщение Марка о последователем за принятием крещения в Иордане сорокадневном посте Иисуса в дикой, безводной и безлюдной пустыне едва ли могло вызывать прямые ассоциации с беспечальной жизнью Адама в цветущем саду и скорее побуждало к воспоминанию о сорокадневном стоянии Моисея (без пищи и воды) на Синае (см.: Исх. 24: 18; 34: 28; Втор 9: 9, 18, 25; 10: 10) или о сорокадневном пребывании в пустыне пророка Илии, которого поили и кормили ангелы (см.: 3 Цар. 19: 4–8), как и более обстоятельные, но не содержащие упоминаний о диких животных, рассказы об искушении Иисуса в пустыне у Матфея (см.: 4: 1–11) и у Луки (см.: 4: 1–13).

Не вполне убедительной представляется и ссылка на генеалогию Иисуса в Евангелии от Луки, которая возводится не только к Давиду и Аврааму (как у Матфея, см.: Мф. 1: 1), но — через Давида — к Адаму и к Самому Богу: «Сын Иосифов, Илиев, [...] Еносов, Сифов, Адамов, Божий» (Лк. 3: 23–38). Иоахим Иеремиас (за которым следуют Л. Гоппельт и Ж. Даниелу) (см.: [14, р. 141–142; ср.: 11, S. 110–118; 7, р. 9]), полагал, что эта генеалогия имела целью засвидетельствовать не только мессианство Иисуса как прямого потомка царя Давида, т. е. «Сына Давидова», но и два других христологических титула — «Сын Божий» и «Сын Человеческий», последний из которых отражал, по мнению Иеремиаса, типологию Адама — Иисуса Христа².

В иудаизме, начиная с эпохи пророков, укреплялась вера в то, что Мессия, которому предназначено восстановить бывшее величие Израиля (единого Давидова царства), явится отпрыском от «корня Иессея» (см.: Ис. 11: 1–5), т. е. произойдет из рода царя Давида, см., например, Иер. 23: 5–6: «Вот, наступают дни, говорит Господь, и восставлю Давиду Отрасль праведную, и воцарится Царь, и будет поступать мудро, и будет производить суд и правду на земле. Во дни Его Иуда спасется и Израиль будет жить безопасно; и вот имя Его, которым будут называть Его: “Господь оправдание наше!”» (ср.: Иер. 33: 15; Зах. 3: 8; 6: 12). Поэтому словосочетание «сын Давидов» со временем стало восприниматься как синоним титула Мессия (евр. *māšîaḥ*, «помазанный»): см., например, Псалмы Соломона 17, где жи-

2 В действительности расхождение между двумя Евангелистами, само по себе знаменательное, легче было бы объяснять тем, что Евангелие от Матфея было адресовано преимущественно христианам иудейского происхождения («сынам Авраама»), а Евангелие от Луки — христианам эллинистического происхождения («сынам Адама»), см., например: [18, р. 151].

вописуется грядущее торжество Мессии — «сына Давидова» и нового царя для Израиля. Именно этим титулом в Новом Завете величают Иисуса иудеи, признавшие в Нем Христа (т. е. Мессию) и Господа, см.: Мф. 9: 27; 12: 23; 15: 22; 20: 30–31; 21: 9, 15; ср. Мк. 10: 47–48; Лк. 18: 38–39. О мессианском достоинстве Иисуса свидетельствует и обращенное к Марии пророчество Ангела у евангелиста Луки: «И сказал Ей Ангел: не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус. Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова во веки, и Царству Его не будет конца» (Лк. 1: 30–33). Однако с усилением эсхатологических настроений в иудаизме междузаветной эпохи здесь наряду с образом Мессии-царя, возрождающего былое величие Израиля, получают развитие фигурирующий уже в Псалмах образ Мессии-первосвященника³ (иногда — в связи с особенно характерным для кумранской традиции учением о двух Мессиях — царе и первосвященнике) (см.: [10]) и образ небесного посланца — Мессии, грядущего в конце времен, чтобы править всем миром в вечности⁴. В раннехристианском сознании все эти образы совмещались, одновременно приобретая все более ярко выраженный сакральный смысл, которого в иудаизме они были как правило лишены⁵.

В Евангелиях Сам Иисус, беседуя с апостолами, косвенным образом признает Себя Христом и Сыном Божьим (см.: Мф. 1: 15–17; Мк. 8: 29; ср. у Луки рассказ о крещении Иисуса, где Божий глас нарекает Его Сыном⁶); сходный ответ, хотя и в более уклончивой форме, Он дает искушающему Его первосвященнику (см.: Мк. 14: 61–62; Мф. 26: 63–64; Лк. 22: 67–70);

3 См.: Пс. 110 (109): 4.

4 О различных формах иудейского мессианизма см.: [12].

5 Для апостола Павла мессианство Иисуса — это мессианство небесного Господа (см.: 1 Кор. 15: 47), Сына Божьего, родившегося по плоти от семени Давидова, см., например, Рим. 1: 3–4; ср.: 2 Тим. 2: 8; ср. также: Откр. 5: 5; 22: 16. Для автора Послания к Евреям Иисус — Царь и Первосвященник, но Первосвященник не по чину Моисееву и Ааронову, а по чину Мельхиседекову (ср.: Пс. 110 (109): 4), потому что Он произошел не из Ааронова священнического рода, принадлежавшего к колену Левиеву, а из колена Иудина, и Он же — Мессия, восшедший на небеса и воссевший одесную престола Господа, ср.: Пс. 110 (109): 1, см.: Евр. 6: 20; 7: 11–14; 8: 1; 9: 24. О теме Христа-Первосвященника в Послании к Евреям см., например: [24; 19].

6 Лк. 3: 21–22: «Когда же крестился весь народ, и Иисус, крестившись, молился: отверзлось небо, и Дух Святый нисшел на Него в телесном виде, как голубь, и был глас с небес, глаголющий: Ты Сын Мой Возлюбленный; в Тебе Мое благоволение!».

Христом и Сыном Божиим исповедуют Иисуса и бесы, выходящие из исцеляемых бесноватых (Лк. 4: 41). Однако в тех же контекстах Иисус именует Себя еще и «Сыном Человеческим», и именно к этому самообозначению Он чаще всего прибегает, говоря о Себе и от Своего имени.

Вопросу о происхождении и смысле этого последнего наименования посвящено множество специальных исследований⁷. Греческое *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* («сын человеческий») в Новом Завете — калька арамейского *bar ʿēpāš* (или, в другой форме, *bar ʿēpāšā*), служившего обозначением человека вообще (иногда — в неопределенном значении «некто», «любой человек»). В свою очередь арамейскому *bar ʿēpāš* соответствовало еврейское *ben ʾādām* («сын Адама» или «сын человеческий»), поскольку имя *ʾādām* в библейском еврейском языке регулярно употреблялось в значении «человек» (в качестве родового или индивидуализирующего понятия). Именно двусмысленность еврейского *ʾādām* побуждала И. Иеремиаса заключать, что новозаветный оборот *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* служил не просто нейтральным (и, возможно, самоуничижительным) обозначением принадлежности к роду человеческому (в соответствии с нормальным узусом арамейских и еврейских эквивалентов этого словосочетания, засвидетельствованных в библейском языке), но приобрел в новозаветном контексте статус титула — «Сын Адамов»⁸, функционально близкого к общепризнанному мессианскому титулу «сын Давидов», за которым могло стоять представление о Мессии не только как об отпрыске древнего царского рода, но как о «новом Давиде»⁹.

В настоящее время эта гипотеза уже не пользуется широким признанием, поскольку в доновозаветной традиции образ Адама (и, соответственно, «сына Адамова»), в отличие от образа царя Давида, никогда не фигурировал в контексте мессианских пророчеств и поскольку не удается привести убедительных аргументов в пользу того, что титул «Сын Человеческий» (или же «Сын Адамов») в устах Самого Иисуса действительно имел именно

7 В числе работ, опубликованных в последние десятилетия и обсуждающих результаты предшествующих дискуссий: [21, р. 10–40, 57–93; 9, р. 143–160; 26; 3; 13; 4; 15; 16; 2; 20].

8 Ср.: [5], где защищается тот же тезис (преимущественно на том основании, что в Новом Завете оба существительных в обороте *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* употреблены с определенными артиклями).

9 Такое представление закрепляется в христианской типологической экзегезе, ср., например, Ориген. In Num. hom. 19, 1, где о пришествии Христа, рожденного по плоти от семени Давидова, говорится как о пришествии «истинного» Давида.

мессианский смысл. Известно, однако, что в иудейской апокалиптике и мистике образ Адама нередко ассоциировался с фигурой некоего ангельского существа (духовного проточеловека), земным подобием которого явился библейский Адам¹⁰. В Книге пророка Даниила такому небесному существу, именуемому, впрочем, не «человеком» и не «сыном Адама», но кем-то, лишь внешне схожим с человеком (в арамейском тексте — *kēbar ʾēpāš*, букв. «как сын человеческий»), отводится роль Мессии, понимаемого уже не как земной царь-победитель, но как небесный посланник¹¹. В качестве бесспорного мессианского титула имя «Сын Человеческий» фигурирует в Первой (Эфиопской) книге Еноха, где описывается Божественный Избранник, который в конце света будет вершить суд над людьми и которому дана будет власть над новой землей, уготованной праведникам, но который до поры пребывает на небесах подле Всевышнего¹². Аналогичного понимания титула «Сын Человеческий» (применительно к Иисусу Христу), без сомнения, придерживались и члены первохристианской общины, о чем свидетельствуют исповедание Стефана Первомученика¹³ и так называемый «Малый апокалипсис» в синоптических Евангелиях, где описываются ужасы конца света и пришествие в славе небесной Сына Человеческого, Который будет судить народы¹⁴.

В основе такого понимания могла лежать засвидетельствованная также и в раввинической литературе традиция мессианского толкования Псалма 110 (109) (см.: [25, Vd, IV, S. 452–465]) (в Евангелиях именно на этот псалом ссылается Иисус, доказывая фарисеям, что истинный Мессия, кото-

10 Ср. фигуру *адама кадмона* («первоначального человека») в средневековой еврейской каббале, развивающей мифологему *антропоса* (греч. «человек») — небесного прачеловека, сложившуюся в иудейском гносисе и унаследованную, в частности, манихеями (см.: [17]).

11 См.: Дан. 7: 13: «Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему. И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное, которое не пройдет, и царство Его не разрушится».

12 См.: I Енох. 45–57; 62–63; 69–71. Ср.: 3 (4) Езд. 13, где небесный Мессия именуется не «Сыном Человеческим», а «Сыном Божиим». Обсуждение возможности того, что оба мессианских титула в этих двух книгах являются результатом христианской интерполяции, см. в статье: [1].

13 См.: Деян. 8: 55–56: «Стефан же, будучи исполнен Духа Святого, возрев на небо, увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога, и сказал: вот, я вижу небеса открытые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога».

14 См.: Мф. 24–25; Мк. 13: 3–26; Лк. 21: 5–25.

рого сам Давид именуется Господом, больше, нежели «сын Давидов»¹⁵), в свою очередь соотносённого с мессианским пророчеством Даниила 7: 13, которое Иисус, представ перед синедрионом, приводит в ответ на обращенный к нему вопрос: «Ты ли Христос, Сын Божий?»¹⁶. Но даже если признать, что установление связи между двумя вышеупомянутыми ветхозаветными текстами, воспринятыми христианской общиной как пророчества об Иисусе Христе, подкреплялось привлечением Пс. 8, где упоминание о «сыне человеческом» (в обобщенном значении «человек») сопряжено со славословием Адаму и где — на уровне греческого текста Септуагинты — прослеживается буквальная параллель с Пс. 110 (109): 1¹⁷, это едва ли дает основания полагать, как хотелось И. Иеремиясу, что в самих Евангелиях титул «Сына Человеческого» изначально имел типологическую подоплеку и подразумевал символическое отождествление Иисуса Христа с новым Адамом.

Вместе с тем невозможно отрицать влияние этих христологически переосмысленных ветхозаветных текстов на типологию Адама-Христа у апостола Павла, каковая и предопределила в итоге включение образа Адама в оформившуюся в дальнейшем систему христианской типологической экзегезы в качестве одной из ее основных парадигм. В Первом послании к Коринфянам апостол Павел, проповедуя веру в воскресение Христово и Его будущее пришествие, цитирует оба псалма — Пс. 110 (109): 1 (ср.: 1 Кор. 15: 25) и Пс. 8: 7 (ср.: 1 Кор. 15: 27), понимая их в одном и том же — христологическом — смысле¹⁸, причем делает это уже в прямой связи с установлением антитетического параллелизма Адам — Иисус Христос. При этом Павел не просто противопоставляет Адаму (первому человеку), который через грехопадение принес людям смерть, Иисуса Христа («первенца из мертвых», т. е. первым воскресшего), Который принесет всем людям воскресение и вечную жизнь¹⁹: он Самого Христа именуется новым («последним»), «духов-

15 См.: Мф. 22: 41–46; Мк. 13: 35–37; Лк. 20: 41–44.

16 См.: Мф. 26: 64; Мк. 14: 62; ср. параллельное место у Луки 22: 69, где Иисус апеллирует не к Дан. 7: 13, а к Пс. 110 (109): 1. См.: [22, р. 150–155].

17 «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих»; ср.: Пс. 8: 7: «поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его». См.: [26; 6, р. 42–52].

18 Ср. аналогичный способ цитирования тех же псалмов в Еф. 1: 20–22.

19 1 Кор. 15: 20–27: «Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших. Ибо, как смерть через человека, [так] через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы,

ным» Адамом (ὁ ἔσχατος Ἀδάμ; ὁ πνευματικός <sl. Ἀδάμ>) и «вторым человеком», Который есть «Господь с неба» (то есть небесный Мессия), — в противопоставлении «первому человеку», Адаму, одушевленному («душевному»), но не наделенному духовной животворящей силой, и «перстному» (т. е. плотскому, сотворенному из земли), а не небесному и духовному²⁰.

В Послании к Римлянам, где вновь звучит тема противопоставления Адама, принесшего в мир грех и смерть, и Христа, через Которого приходит «оправдание к жизни»²¹, собственно типологический параллелизм выражен не столь явно, как в I Коринфянам, однако здесь также «человек» Адам и «человек» Христос выделены из всего рода человеческого и противопоставляются именно с точки зрения их общей исключительности²². Кроме того, именно здесь апостол Павел называет Адама «образом» (букв. «типом») будущего²³.

Трудно с уверенностью утверждать, по примеру И. Иеремииаса [14] и его сторонников, что апостол, прибегнув к подобной формулировке, употребил слово «тип» в узком техническом смысле, желая действительно указать, что Адам явился типом, хотя бы только и негативным, будущего Мессии-Христа: он мог иметь в виду, что грех и вина Адама легли *печатью* на будущность всего человечества, произошедшего от Адама и олицетворяемого этим последним. Несомненно, однако, что впоследствии эти слова апостола Павла, независимо от того, какой смысл в них первоначально вкладывался, были восприняты христианскими экзегетами именно как сви-

в пришествие Его. А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу. Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится — смерть, потому что все покорил под ноги Его. Когда же сказано, что [Ему] все покорено, то ясно, что кроме Того, Который покорил Ему все».

20 I Кор. 15: 45–49: «Так и написано: первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного».

21 См.: Рим. 5: 12–21.

22 См.: Рим. 5: 12 и 15: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, [потому что] в нем все согрешили»; «Ибо если преступлением одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и дар по благодати одного Человека, Иисуса Христа, преизбыточествуют для многих».

23 См.: Рим. 5: 14: «подобно преступлению Адама, который есть образ будущего (ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος)».

детельство существования *типологической* связи между Адамом и Христом и, наряду с несколькими другими текстами апостольских посланий (включая Гал. 4: 22–26, 1 Кор. 10: 1–11 и Еф. 5: 23–32), послужили зерном, из которого вырос сам метод христианской типологической экзегезы.

Разумеется, о «типологии» в связи с этими и подобными им текстами апостола Павла (как и о новозаветной типологии в целом) позволительно говорить лишь с большой долей условности и только ретроспективно, с точки зрения последующей типологической традиции. Однако уже в этих текстах обозначились главные принципы, определившие специфику христианской типологической экзегезы, строившейся на установлении аналогий «событий и лиц», относящихся к двум временным пластам — ветхозаветному прошлому и новозаветному настоящему, смыкающемуся с эсхатологическим будущим, и позволявшей рассматривать всю ветхозаветную историю как кладезь невербальных пророчеств, прежде всего — христологических. Приняв в качестве образца проводимую у апостола Павла антитетическую аналогию между Адамом и Иисусом Христом, позднейшие экзегеты получили возможность существенно расширить круг тем типологических толкований, подводя под ту же схему фигуры других персонажей ветхозаветной и новозаветной истории, и, руководствуясь этим принципом, санкционировали использование сопутствующих терминов «тип» и «антитип» уже собственно в техническом смысле, которого эти термины, по всей видимости, еще не имели в посланиях самого апостола Павла.

То, что апостол Павел, сравнивая Адама и Христа, заостряет не столько момент сходства, сколько момент различия между ними («Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут», 1 Кор. 15: 22), не смущало его последователей: такой способ соотнесения не противоречил логике типологической экзегезы, поскольку и в этом случае противопоставление предполагало наличие некоего общего основания и поскольку, с другой стороны, в типологии именно новозаветные (а не ветхозаветные) образы и события принимались в качестве парадигматических, а потому — неизбежно мыслились не как равнозначные соответствующему ветхозаветному образу («типу» как *отпечатку*), но как приподнятые над ним. Поэтому и у последующих экзегетов типология Адама-Христа продолжала сохранять преимущественно антитетический характер. Например, Амвросий

Медиоланский, подводя итог предшествующей традиции и перечисляя мотивы, позволяющие уподобить Адама Христу, пишет: «Адам от земли девственной, от Девы — Христос; тот создан по образу Божьему, Сей же есть образ Божий; тот был поставлен над всеми животными неразумными, Сей же над всеми живыми; через жену — безумие, через Деву — мудрость; через древо — смерть, через Крест — жизнь; тот, лишенный духовных одежд, прикрыл наготу листовою древесной, а Сей, от мирского свободный, в плотское облечься не пожелал. В пустыне Адам²⁴ и в пустыне Христос²⁵, ибо Он знал, где сыскать проклятого²⁶, чтобы, узы греха разрешив, возвратить его в рай»²⁷.

В типологической экзегезе подобная антитетическая схема могла применяться при толковании образов также и других ветхозаветных персонажей, в особенности таких, с которыми были связаны те или иные негативные коннотации. Примером тому может служить типология Евы у Иустина Мученика, построенная на параллелизме образов Евы и Девы Марии: «Ева, будучи девственной и непорочной, понесла слово от змия и породила непокорство и смерть, а Дева Мария зачала веру и радость, когда возвестил Ей ангел Гавриил, что Дух Господень найдет на Нее, что сила Всевышнего осенит Ее и что Святое, Которое от Нее родится, есть Сын Божий (ср.: Лк. 1: 35), а Она отвечала: *Да будет Мне по слову твоему* (Лк. 1: 38)»²⁸. Аналогичное типологическое сопоставление Евы и Девы Марии, дополняющее и развивающее типологию Адама-Христа, присутствует и у Тертуллиана. Согласно Тертуллиану, как первый человек, Адам, был создан из девственной земли (ибо той земли еще не касался плуг, она не засеивалась и не приносила плодов), так и «второй», или «последний» Адам, Христос, был рожден Девой, т. е. рожден из девственной плоти (= земли). Но и Ева была девственной, пока в нее не вошло слово дьявола, принесшее смерть, а в Деву Марию вошло Слово Божье, созидающее жизнь. Ева поверила змию и согрешила, Мария же поверила Гавриилу и загладила грех Евы. Ева от семени дьявольского слова родила дьявола-братоубийцу (т. е.

24 После изгнания из рая.

25 После принятия крещения.

26 Т. е. несущего проклятие первородного греха Адама (и произошедшего от него человечества).

27 Амвросий Медиоланский. *Exp. Luc.* IV, 7.

28 Иустин Мученик. *Dial. cum Tryph.* 100, 5.

Каина), а Мария родила Христа — как нового Авеля, пришедшего спасти Своего губителя — Каина-Израиля²⁹.

Логическим продолжением типологии Адама-Христа становится типологическое уподобление супружества Адама и Евы браку Христа и Церкви. Использование метафоры брачного союза при описании завета, связавшего Бога с народом Израиля, засвидетельствованное в ветхозаветной пророческой литературе³⁰, получило специальное развитие в символической интерпретации Песни песней, в которой иудейские толкователи видели тот же образ бракосочетания Бога («жениха») с Его народом («невестой»), но отнесенного (как отчасти и у пророков) к будущим временам, когда Израиль заслужит прощение за свои прегрешения и отступничество (см.: [25, Bd. I, S. 516, 898, Bd. IV, S. 432]). Правда, ни в ветхозаветной, ни в последующей иудейской традиции с образами «супруга» и «жениха» никогда не связывались прямые мессианские коннотации. Но, поскольку уже у пророков этот мотив приобретает эсхатологическую окраску и поскольку в христианстве очень рано складывается представление о Церкви как о «новом Израиле»³¹, легко было перенести соответствующую метафору на отношения, связывающие Христа и Церковь. Образ «жениха» прочно ассоциируется со Христом уже в Новом Завете. У Матфея Иисус, отвечая на упреки в том, что ученики Его не постятся, говорит: «Могут ли печалиться сыны чертога брачного, пока с ними жених? Но придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься»³²; в мессианском смысле могла пониматься и присутствующая только в Евангелии от Матфея притча о неразумных и мудрых девах, где «жених», чьему брачному пиру уподоблено

29 См.: Тертуллиан. *De carne Christi* 17. Ту же параллель между девственной Евой (ибо до грехопадения она еще не познала своего мужа Адама), оказавшей непослушание и сделавшей причиной смертности всего рода человеческого, и Девой Марией, Которая, оказав послушание, стала причиной всеобщего спасения, еще ранее проводил Ириней Лионский, см. *Haeres.* III, 22, 4.

30 См., например, Ис. 54: 5–6: «Ибо твой Творец есть супруг твой; Господь Саваоф — имя Его; и Икупитель твой — Святой Израилев: Богом всей земли назовется Он. Ибо как жену, оставленную и скорбящую духом, призывает тебя Господь, и [как] жену юности, которая была отвержена, говорит Бог твой». Ср.: Ис. 62: 5; Иез. 16 и 24; Ос. 2: 16–23.

31 См., например, развитие этой темы у апостола Павла в Гал. 4: 21–31; Рим. 9: 2 Кор. 6: 16; ср. также: 1 Пет. 2: 9.

32 Мф. 9: 15; ср.: Мк. 2: 19–20; Лк. 5: 34–35. Ср. также притчу о брачном пире, устроенном «царем» для «сына своего» (Мф. 22: 1–14; у Луки в параллельном месте речь идет об обычном пире и отсутствует упоминание о сыне, см.: Лк. 14: 15–24).

ожидаемое наступление Царства Божьего, отождествляется с грядущим во славе Сыном Человеческим³³. Правда, в Евангелиях этот образ небесного Мессии-Жениха не связан с Адамом, а образ Его «невесты» — с Евой; подобную связь устанавливает только апостол Павел. Если в Откровении св. Иоанна Богослова «невестой» Агнца-Христа выступает новый, горный Иерусалим³⁴ (ср.: Иер. 2: 2, где «невестой» Бога именуется земной Иерусалим, в свою очередь символизирующий некогда выведенный из Египта народ Израиля), то апостол Павел, в Послании к Галатам отождествивший земной Иерусалим с иудеями и горный Иерусалим — с христианами³⁵, а во Втором послании к Коринфянам метафорически уподобившей невесте Христовой свою христианскую паству³⁶, в Послании к Ефессянам делает еще и следующий шаг. Здесь апостол, рассуждая о том, что женам надлежит повиноваться своим мужьям, а мужьям — не просто любить жен, но любить их, как свою собственную плоть, призывает супругов подражать Христу, именно такой любовью возлюбившему Церковь, а само отождествление Церкви с «телом Христовым» подтверждает ссылками на библейский рассказ о сотворении Евы из Адамова ребра (см.: Быт. 2: 23–24), где Ева названа «костью от костей» и «плотью от плоти» Адама и где человеку заповедано прилепиться к жене своей, чтобы стать с ней единой плотью³⁷.

В самом этом рассуждении следует видеть лишь разработку метафоры, оформляющей обращенное к христианским супругам нравственное увещание и связанной с повторяющимся и в других посланиях образом

33 См.: Мф. 25: 1–13.

34 См.: Откр. 21: 2.

35 См.: Гал. 4: 24–26.

36 2 Кор. 11: 2: «Ибо я ревную о вас ревностью Божиею; потому что я обручил вас единому мужу, чтобы представить Христу чистою девою».

37 Еф. 5: 22–33: «Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна. Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя. Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь, потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви. Так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя; а жена да боится своего мужа».

Церкви как «тела Христова»³⁸, однако последующие читатели апостола Павла восприняли эту сложную двухступенчатую метафору как указание на прямой типологический параллелизм между образами Адама и Евы, с одной стороны, и Христа и Церкви, с другой стороны, подкрепленное употребленным апостолом словом «тайна» (Еф. 5: 32; ср.: Кол. 1: 26), которое в словаре христианской типологической экзегезы становится одним из синонимов слова «тип»: типологический смысл ветхозаветных реалий и образов расценивался христианскими толкователями именно как *таинственный* (т. е. пророческий, но до поры остававшийся скрытым, невыясненным) смысл Ветхого Завета, обнаруживающий себя только в новозаветной истории, в свою очередь мыслившейся как канун наступления Царствия Божьего.

Так формировалась некая упрощенная, но устойчивая схема, последующее усложнение которой в контексте развивающейся типологической традиции обеспечивалось приисканием дополнительных оснований, подтверждающих правомерность прямого типологического отождествления Адама со Христом и Евы с Церковью и позволяющих выявлять новые смысловые импликации такого отождествления.

38 Ср.: 1 Кор. 12: 27; Еф. 1: 22; Кол. 1: 24.

References

- 1 Bloch J. Some Christological Interpolations in the Ezra-Apocalypse. *The Harvard Theological Review*, vol. 51 (1958), pp. 87–94. (In English)
- 2 Burkett D.R. *The Son of Man Debate: A History and Evaluation*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007. xiv, 176 p. (In English)
- 3 Casey M. *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7*. London, SPCK, 1979. xv, 272 p. (In English)
- 4 Coppens J. *La relève apocalyptique du messianisme royal*. Vol. 2: Le fils d’homme vétéro-et intertestamentaire. Vol. 3: Le Fils de l’homme néotestamentaire. Leuven, Peeters, 1983. xvii, 272 p. + xiv, 197 p. (In French)
- 5 Cortés J.B., Gatti F.M. The Son of Man or the Son of Adam. *Biblica*, vol. 49 (1968), pp. 457–502. (In English)
- 6 Daniélou J. *Études d’Exégèse Judéo-chrétienne (Les Testimonia)*. Paris, Beauchesne, 1966. 188 p. (In French)
- 7 Daniélou J. *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*. Paris, Beauchesne, 1950. xvii, 265 p. (In French)
- 8 Fascher E. Jesus und die Tiere. *Theologische Literaturzeitung*, Vol. 90 (1965), S. 561–570. (In German)
- 9 Fitzmyer J.A. *The Semitic Background of the New Testament*. Missoula, Scholars Press, 1979. Vol. 2: A wandering Aramean: Collected Aramaic Essays. xvii, 290 p. (In English)
- 10 Gnillka J. Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im Neuen Testament. *Revue de Qumrân*, Vol. 2 (1960), S. 395–426. (In German)
- 11 Goppelt L. *Typos. Die Typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1939. 255 S. (In German)
- 12 Hamidović D. (Ed.) *Aux origines des messianismes juifs : actes du colloque international tenu en Sorbonne, à Paris, les 8 et 9 juin 2010*. Leyden; Boston, Brill, 2013. xi, 240 p. (In French)
- 13 Higgins A.J.B. *The Son of Man in the Teaching of Jesus*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980. 177 p. (In English)
- 14 Jeremias J. Ἀδάμ. *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. I, pp. 141–143. (In English)
- 15 Kearns R. *Das Traditionsgefüge um den Menschensohn Ursprünglicher Gehalt und älteste Veränderung im Urchristentum*. Tübingen, Mohr, Siebeck, 1986. iv, 202 S. (In German)
- 16 Kearns R. *Die Entchristologisierung des Menschensohnes: die Übertragung des Traditionsgefüges um den Menschensohn auf Jesus*. Tübingen, Mohr, Siebeck, 1988. v, 209 S. (In German)
- 17 Kraeling C.H. *Anthropos and the Son of Man: A study in the Religious Syncretism of the Hellenistic Orient*. New York, Columbia University Press, 1927. 191 p. (In English)

- 18 Mimouni S. Jésus Messie “fils de David” et Messie “fils d’Aaron”. *Aux Origines des Messianismes Juifs*, ed. D. Hamidović. Leyden; Boston, Brill, 2013, pp. 145–172. (In French)
- 19 Mimouni S. Le “grand prêtre” Jésus “à la manière de Melchisédech” dans l’*Épître aux Hébreux*. *Annali di storia dell’esegesi*, vol. 33 (2016), pp. 79–105. (In French)
- 20 Müller M. *The Expression ‘Son of Man’ and the Development of Christology: A History of Interpretation*. London; Oakville, Equinox, 2008. xv, 518 p. (In English)
- 21 Perrin N. *A modern pilgrimage in New Testament Christology*. Philadelphia, Fortress Press, 1974. x, 148 p. (In English)
- 22 Perrin N. Mark xiv. 62: The End Product of a Christian Peshet Tradition? *New Testament Studies*, vol. 12 (1966), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 150–155. (In English)
- 23 Schniewind J. *Das Evangelium nach Markus*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. 225 S. (In German)
- 24 Small B.C. *The Characterization of Jesus in the Book of Hebrews*. Leyden; Boston, Brill, 2014. xvi, 401 p. (In English)
- 25 Strack H.L., Billerbeck P. *Kommentar zum Neuen Testament: aus Talmud und Midrasch*. Bd. 1–4. München, Beck, 1922–1928. viii, 1065 S. + viii, 869 S. + vii, 857 S. + viii, 1323 S. (In German)
- 26 Walker W.O. The Origin of the Son of Man Concept as Applied to Jesus. *Journal of Biblical Literature*, vol. 91 (1972), pp. 482–490. (In English)